

# Quaderni di Sociologia

18 | 1998

Nella rete criminale

teoria e ricerca

---

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

PARTE I

NICOLÒ ADDARIO

p. 97-129

<https://doi.org/10.4000/qds.1482>

---

*Testo integrale*

### 1. Problematiche costitutive

- 1 Ogni tanto è bene che la teoria sociale torni a riflettere sulle proprie domande fondamentali. Poiché le teorie contemporanee sono in fondo le risposte che noi diamo oggi a quelle domande, e poiché tali risposte sono inoltre in buona parte insoddisfacenti,

potrebbe essere che le difficoltà attuali traggano la loro origine più profonda proprio da quelle domande. Il fatto è che il senso vero di ciò che oggi si può dire costituisca la sociologia sta nei problemi che essa pose a fondazione del proprio sapere in quanto autonoma disciplina scientifica. Questo senso originario è stato nel frattempo smarrito perchè si sono perse di vista le domande che lo avevano istituito. Tornare a riflettere sulla teoria a partire da quelle domande originarie ci aiuterebbe a rendere nuovamente problematiche prospettive che invece diamo per scontate, e potrebbe inoltre farci scoprire un senso teorico nuovo capace di prospettarci nuove e più promettenti soluzioni. Non è affatto vero, infatti, come qualcuno insinua, che si tratti di domande che sollevano problemi insolubili. Altrimenti si dovrebbe arrivare alla conclusione che le scienze sociali stesse siano inutili, visto che esse derivano da quei particolari modi di formulare i problemi.

2 Indubbiamente, per l'essenziale, esse sono state domande del tipo «che cosa». Ad esempio ci si è chiesto: «che cos'è la società?». L'importante, tuttavia, è stato il modo in cui tale interrogativo è stato posto, ed è facile vedere che questo modo ha quasi sempre poggato su un presupposto che ha funzionato come un pre-giudizio, perchè è stato assunto acriticamente o, meglio, come una sorta di «dato» inteso come ovvio. Questo presupposto ovvio era che l'uomo fosse il fondamento di tutto, il dominus del mondo, e che perciò la risposta alla domanda su cosa fosse la società andava cercata nei termini dell'agire di tale soggetto. Ecco dunque che la sociologia si è fondata come teoria dell'azione in modo del tutto naturale, ovvio; il suo è stato da subito il linguaggio dell'azione sociale<sup>1</sup>. Eppure ciò non era affatto ovvio, visto che nel giro di poco tempo è divenuto chiaro che il concetto di soggetto era ed è un problema e che vi sono fenomeni sociali la cui riconduzione a intenzioni soggettive risulta impossibile o paradossale<sup>2</sup>.

3 Questa prospettiva azionalista, chiaramente ereditata dalla filosofia e «corroborata» dal senso comune, è stata così forte che, nonostante i suoi problemi divenissero ben presto evidenti, da un lato ha continuato a procedere per la sua strada senza prendere troppo sul serio i propri limiti, dall'altro lato ha condizionato in modo decisivo anche chi tentava di proporre spiegazioni differenti della società. Durkheim, per esempio, ha cercato di rappresentare la società come un corpo relativamente autonomo di strutture non psichiche (ad esempio, culturali). Egli finì però con il formulare la sua proposta assumendo certi temi della teoria dell'azione e coniò a tal fine il concetto di «homo duplex». Un uomo, cioè, che era sia attore intenzionale sia essere plasmato da forze inconsapevoli e da credenze ereditate. In tal modo egli però non fece che proporre una nuova versione del paradosso azionalista, che consiste nel fatto che un ente che la teoria pone come il demiurgo, come il fondamento incondizionato di ogni altro evento, risulta infine vincolato dalla propria creazione, dato che l'ordine sociale, in quanto è necessariamente un ordine sovraindividuale, rappresenta indubbiamente un limite alla «libertà» di tale ente (il Soggetto). Se ancora oggi siamo vittime di tali paradossi è anche perchè ci siamo adagiati in alcune di queste «visioni ricevute», restandone come accecati. Nella tradizione stessa erano però state poste altre domande, domande cariche di implicazioni cruciali, capaci di porre la teoria dell'azione nella direzione di un proprio superamento. È questo il caso di Simmel che riformulò la domanda «cosa» nella domanda «come», chiedendosi, più precisamente, «come è possibile la società?»<sup>3</sup>. La decisiva importanza di questa nuova domanda sta in questo: formula la questione dell'ordine sociale nei termini di una qualche forma di interdipendenza tra individui, e poiché fa questo assumendo che gli individui siano effettivamente dei soggetti, cioè dei subjecta (ovvero, ciò che sta a fondamento, si intende, della società), ne discende che il tema della natura della società non può non porsi che nei termini delle condizioni di possibilità dell'interazione di tali soggetti. È proprio questa prospettiva che ha condotto la riflessione teorica verso nuove direzioni, in particolare ad opera di Parsons che, riformulando la teoria dell'azione nei termini delle sue condizioni di possibilità, rivelò che la struttura profonda dell'interazione sociale sta nella logica del «problema della doppia contingenza». Questo è il vero momento fondativo della teoria dell'azione di Parsons, un momento che per il suo significato teoretico generale trascende, come vedremo, i contenuti particolari della proposta parsonsiana.

4 Una volta posta, la domanda «com'è possibile» è per altro generalizzabile. Ci si può dunque chiedere anche come sia possibile la soggettività. Qui non si tratta più soltanto di mettere in forse l'idea che il concetto di soggetto sia ponibile a fondamento di ogni discorso sulla società. Si può fare un passo in avanti se facciamo interagire tra loro queste due domande (cioè: «come è possibile la società?» e «come è possibile la soggettività?»). Abbiamo mostrato altrove che ciò conduce all'idea che il modo corretto per superare ogni tipo di dualismo (del tipo: individuo/società) consiste nel considerare soggetto e società come i due termini di una relazione complementare (Addario, 1989), il che è appunto il modo con cui si dà soluzione al problema della doppia contingenza. Ciò tuttavia richiede una strumentazione concettuale nuova, capace di aggirare le limitazioni dei tradizionali concetti di causalità lineare. Si tratta infatti di cogliere processi di «co-costituzione» e di «co-evoluzione, ma anche di «autocostituzione» e di «autoevoluzione». La prima formulazione teorica di una tale soluzione si trova, sebbene principalmente in via di impostazione metodologica, in Parsons. Essa presenta, però, certe limitazioni che richiedono di essere superate (cfr. Addario, 1991 e 1994b). Da qui la scoperta del problema della doppia contingenza, un riesame del quale ha fatto sorgere una domanda finora non posta, probabilmente perchè ritenuta irrilevante o persino insensata. Questa domanda è: «perchè la società?». Vedremo come essa completa ed illumina l'altra, dandole una profondità che in precedenza era restata celata.

## 2. La società come riduzione strutturale della doppia contingenza

5 Chiariamo innanzitutto cosa vuol dire che la società venga intesa nei termini di un sistema d'interazione tra individui agenti. Si può intanto osservare che partendo dall'individuo e dal suo agire risulta una strada obbligata (naturale ?) pensare alla società in termini di interazione globale. Questa, a sua volta, deve poi avere una struttura e una forma ordinata sia perchè la temporalità della società trascende la temporalità degli individui sia perchè, chiaramente, nessun «gruppo» e tanto meno nessun sistema d'interazione globale potrebbe formarsi in assenza di punti di riferimento stabili e indipendenti dai singoli individui. Tale impostazione implica dunque il passaggio dall'individuo e dall'azione al gruppo e all'interazione, e ciò di fatto comporta che la società sia descritta come un sistema d'interazione e questo pone un problema che risulta insolubile nella prospettiva individualista. Inoltre, questa idea comporta una importante conseguenza, e cioè che non ha senso proporre la teoria dell'azione come un paradigma contrapposto alla teoria dei sistemi (per quanto vi siano molti modi di intendere i sistemi sociali). Semmai, il problema avrebbe dovuto essere impostato nel senso di chiarire se e come la prospettiva dell'azione individuale sia effettivamente in grado di descrivere la società come un sistema d'interazione in modo coerente con i propri presupposti. Insomma, è proprio la prospettiva dell'azione che, per spiegare la società, richiede il passaggio al concetto di sistema (come appunto fece Parsons, ma ciò fu, come sappiamo, rifiutato proprio dagli azionalisti) (Addario, 1998a).

6 Ad ogni modo, la sociologia ha inteso i processi costitutivi della società in termini di azioni di attori o soggetti che devono trovare un modo per coordinarsi nell'interazione. Questa strategia concettuale è stata realizzata sulla base di due fondamentali tradizioni di pensiero, che si sono costituite come teorie dell'azione nonostante le grandi differenze che le contraddistinguono. La prima, che si rifà al cosiddetto individualismo metodologico, ha avuto sia uno sviluppo positivista (teoria della scelta razionale, teoria dei giochi) sia uno sviluppo idealista (varie sociologie interpretative), ma in ogni caso poggia su presupposti dualistici che hanno dato vita a diverse forme di contrapposizione «micro/macro». La seconda si rifà invece alla «sintesi»

parsonsiana e sfocia in varie proposte neofunzionali. Altrove ho mostrato che ambedue queste prospettive fondamentali presentano gravi limitazioni, soprattutto sul piano logico (cfr. Addario, 1994b; 1994-95; 1996a).

7 Tuttavia, la teoria dell'azione di Parsons, nonostante i suoi limiti, ha avuto il merito di mostrare che l'ordine sociale non può essere determinato a partire soltanto da soggetti interagenti. Gli assunti iniziali di questa prospettiva metodologica sono infatti insufficienti per risolvere il problema della doppia contingenza, che rappresenta, come vedremo, il problema fondamentale dell'interazione sociale. Come mostrerò, è la società che è la soluzione di tale problema e non viceversa, e questo significa che la formazione della società deve essere spiegata ad un altro livello (quello coevolutivo). Significa inoltre che, se si vogliono evitare dualismi e relazioni paradossali improduttive, gli attori o i soggetti non devono essere intesi come i componenti della società.

8 In sostanza, una volta che la domanda iniziale su cosa sia la società sia riformulata in termini di condizioni di possibilità dell'interazione tra sistemi psichici, viene alla luce proprio ciò che un tale tipo d'interazione presuppone (prima ancora, cioè, di quello che essa implica). Ora, in termini molto astratti, tali presupposti di possibilità sono colti attraverso il concetto di *doppia contingenza radicale*. Avremo modo di approfondire questo fondamentale concetto, ma intanto è bene chiarire subito il suo significato generale. Si immagini una situazione in cui due esseri senzienti, ma perfettamente sconosciuti l'uno all'altro, si trovino improvvisamente di fronte. È chiaro che nessuno di loro sarebbe in grado di ipotizzare ragionevolmente (ciascuno dal suo proprio punto di vista) che cosa potrebbe fare l'altro. Anzi, in una situazione totalmente aliena, che è quella idealmente ottimale, ciascuno avrebbe prima ancora il problema di capire «che cosa» potrebbe essere l'altro. Ipotizzando che l'unica cosa intuibile sia che l'altro può reagire (ma in modo inconcepibile), è evidente che si tratterebbe di una situazione che nessuna delle parti in gioco potrebbe «definire» (secondo un qualche senso razionale).

9 Detto altrimenti, da ciascuna parte una tale circostanza non potrebbe non apparire come intrinsecamente indecidibile: qualsiasi cosa l'uno si immagini dell'altro non potrebbe ragionevolmente imputarglielo come una mossa possibile (dato che non sa come «esso» «ragiona»). Quindi non potrebbe fare con ragione una propria scelta. Insomma, la «situazione» implica scelte interdipendenti, ma queste sono soggettivamente indeterminabili in modo oggettivo (anche solo nel senso che uno può fare affidamento sul fatto che le possibilità come lui le intende – anche per l'altro – siano effettivamente le possibilità che l'altro intende). Ora, il punto è che questa situazione indecidibile corrisponde alla posizione «originaria» implicata dall'individualismo metodologico. In essa, infatti, gli attori non devono inizialmente condividere alcunché di sociale (Parsons parla di «randomness» dei fini). Neppure, dunque, una cosa così cruciale come l'informazione sull'identità dell'altro e sulla natura della situazione. L'informazione è infatti un tipico prodotto sociale, che presuppone il linguaggio e riferimenti che ciascuno può ragionevolmente supporre come conosciuti-in-comune (in tal senso oggettivi). L'informazione è, in termini generali, la possibilità sistematica che un ego e un alter facciano dei riferimenti relativi a «stati di cose del mondo» tali che ciascuno di essi possa ragionevolmente assumerli come oggettivi, ossia condivisi dall'altro. Qui e soltanto qui il mio mondo è ragionevolmente pensabile come anche il mondo dell'altro.

10 La doppia contingenza radicale rappresenta allora lo stato limite assoluto di ogni situazione di interdipendenza. Essa è quello «stato zero» in cui qualsiasi forma di coordinamento e/o di cooperazione sarebbe impossibile per assenza totale di informazione (nel senso visto). Di conseguenza, qualsiasi forma di socialità è al fondo questo: una forma di riduzione della doppia contingenza, così che diventi possibile il formarsi di un sistema relativamente stabile di aspettative reciproche e riflessive<sup>4</sup>. Per questo la doppia contingenza radicale è assai di più e di diverso dalla mera incertezza. Questa presuppone infatti che i partecipanti condividano uno stesso sfondo culturale, mediante il quale risulti possibile sapere di avere un'informazione circa la relativa mancanza di informazione (in altre parole: l'incertezza è una misura dell'ignoranza circa una data situazione). La possibilità dell'interazione sociale implica la reciprocità delle aspettative ego-alter: quando questa possibilità si da in modo

sistematico, ciò significa che un certo quadro normativo istituzionalizzato ha ridotto la doppia contingenza radicale almeno ad uno stato di incertezza definibile e «calcolabile» in modo simile d'ambo i lati.

### 3. Perché la società? Il problema della doppia contingenza in chiave co-evolutiva

- 11 Per impostare il nostro problema nel modo più opportuno è però necessario partire da una nuova domanda. Per tradizione la sociologia dà per scontato che la società sia un dato di fatto. Proprio per questo è però decisivo chiedersi: perché la società? Questa domanda chiarisce infatti l'altra domanda che solitamente si pone all'inizio e cioè: che cos'è la società? La chiarisce perché, così come l'epoché fenomenologica permise di contrapporre alla supposta «evidenza apodittica» dell'esistenza del mondo il primato di colui che potendo pensare il mondo consente ad esso di osservarsi<sup>5</sup>, cioè del Soggetto-Ragione, anch'essa rivela come l'esistenza della società non sia affatto ovvia nonostante rappresenti un «dato» autoevidente e che, al contrario, questa esistenza costituisce un fenomeno altamente improbabile. Anzi, un fenomeno doppiamente improbabile: sul piano dell'evoluzione, nel quale esso trova i suoi presupposti genetici (si potrebbe dire: ontogenetici); sul piano del sistematico costituirsi di quella particolare connessione globale di eventi propriamente sociali (cioè, come vedremo, di azioni e di comunicazioni) che ne fanno un sistema capace di autoriprodursi. Se, infatti, come ho appena detto, la società si costituisce come una particolare forma di soluzione del problema della doppia contingenza, si tratterà da un lato di chiarire in cosa propriamente consista tale soluzione e dall'altro lato di individuare per quale ragione tale problema si sia posto.
- 12 Questa seconda faccia non si limita, per così dire, a rendere la medaglia più completa introducendo la prospettiva della sua origine. Più ancora essa ne illumina la natura, permette cioè di chiarire quale sia l'essenza della sua struttura logica. Il che non avviene neppure quando la domanda «cosa è la società» sia stata riformulata nei termini simmeliani del «come è possibile». Questa assai più interessante formulazione è infatti come trattenuta nel suo potenziale di chiarificazione dal rinvio (del tutto esplicito) alle idee di soggetto-fondamento e di intersoggettività. Qui il limite non consiste soltanto – lo vedremo – nelle gravi difficoltà cui conduce un'idea di società in termini d'intersoggettività, ma, in via persino primaria, nel fatto che il concetto di soggetto-fondamento impedisce di cogliere tutta la profondità e l'universalità della doppia contingenza. Innanzitutto, dunque, cerchiamo di precisare ulteriormente che cosa si debba intendere per doppia contingenza, poi ne esamineremo l'improbabilità sotto le due prospettive strutturale e evolutiva.
- 13 Per contingenza intendiamo il verificarsi di un evento tale per cui avrebbe potuto essere altrimenti. Al contrario di quanto ha sostenuto la teologia medioevale, la contingenza in questo senso non implica una relazione di dipendenza (o di causalità) da qualcosa di superiore, ma piuttosto la percezione di un particolare modo d'essere dell'evento; un modo in sé non-necessario, perché quel particolare evento avrebbe potuto non-essere. In altre parole, c'è contingenza quando si ha la percezione che la selezione che sta all'origine dell'evento – ad esempio come azione o come comunicazione – implica per sua natura «la possibilità di non essere e l'essere di altre possibilità» (Luhmann, 1976:509).
- 14 La doppia contingenza<sup>6</sup> non è il semplice raddoppio della contingenza e neppure la coscienza di uno stato di interdipendenza. Nel suo stato radicale, come abbiamo anticipato, si tratta piuttosto di una forma particolare di interdipendenza, quella per cui da ciascun lato della relazione si percepisce che ogni scelta è possibile altrimenti e che questo potrebbe valere anche per l'altro. In tal caso l'unica aspettativa possibile è, d'ambo i lati, un'aspettativa di imprevedibilità o, meglio, l'aspettativa di una

impossibilità di aspettative ragionevoli (basate, cioè, su almeno qualche riferimento concepibile oggettivamente come uno «stato x» della «situazione»). Assumere, perciò, il punto di vista dell'altro non è affatto la soluzione del problema ma, al contrario, è il problema. Perché un tale regresso all'infinito delle aspettative reciproche e riflessive trovi un punto di arresto è necessario che il gioco dei rimandi psichici possa fare riferimento, d'ambo i lati e contemporaneamente, a qualcosa che sia assumibile come un «dato» oggettivo, cioè a un «modello», che è sociale proprio in quanto non è dipendente da alcun sistema psichico particolare. Solo un tale «modello» (o «terzo autonomo») può essere pensato come «con-diviso», perché solo di esso si può supporre che ciò che è osservabile (cioè il comportamento esterno) corrisponda proprio a ciò che è stato pensato d'ambo i lati della relazione. Così, quello che conta nell'interazione sociale non è ciò che Ego e Alter veramente pensano l'uno dell'altro, ma ciò che essi possono pensare come cosa condivisibile nell'osservazione reciproca, cioè come qualcosa di compreso-in-comune. Una tale riduzione della doppia contingenza radicale non scioglie del tutto il problema dell'incertezza della scelta. Lo delimita, però, e lo rende computabile in termini di possibilità determinate (più o meno probabili, dati certi vincoli). Tra poco discuteremo proprio di questa speciale «riduzione» cui deve essere sottoposta la doppia contingenza affinché sia dia una stabile interazione sociale.

15 La doppia contingenza (ridotta), per altro, non richiede la coscienza riflessiva. Ritengo che sia sufficiente ipotizzare osservatori che siano in grado di percepire l'incertezza relativa a una relazione d'interdipendenza con un altro osservatore. Questa tesi è di fondamentale importanza rispetto al problema dell'origine della società. Infatti, se la società non è il prodotto dell'agire degli attori, come si è costituita? Una risposta sensata è che essa sia il prodotto dell'evoluzione naturale della specie. In questo senso la socialità animale sarebbe da intendere come una risposta evolutiva al problema della doppia contingenza. La socialità, insomma, aumenta l'idoneità complessiva proprio perché riduce in modo consistente la doppia contingenza, permettendo strategie di sopravvivenza più complesse ed efficienti. La socialità animale rivela appunto una capacità d'interazione negli individui riuniti in gruppo che è piuttosto complessa, implicando spesso comportamenti di tipo strategico (Lorenz, 1991; Eibl-Eibesfeldt, 1971 e 1995). È inoltre chiaro che è proprio la socialità che regola tali capacità, dando ai comportamenti forme e contenuti che risultano prevedibili e riconoscibili. La socialità etologica delle specie animali è indubbiamente una forma di informazione codificata e condivisa, quindi una forma di riduzione della doppia contingenza radicale. Tuttavia, il concetto di informazione è parte del problema, non la sua soluzione, la cui spiegazione va cercata nell'evoluzione. L'informazione, nel caso dell'interazione, è già, come si è detto, riduzione di complessità almeno al livello infraspecifico (MacKey, 1969; Maturana, 1990). Nella misura in cui l'informazione è una «rappresentazione del mondo» che guida comportamenti viable, implica selettività, scelta tra azioni possibili e, seppur in grado diverso, idonee; ma a patto, appunto, che siano scelte «appropriate» rispetto alla riproduzione dell'interazione di gruppo. Di conseguenza una tale informazione presuppone già una qualche delimitazione della doppia contingenza sotto forma di aspettative decidibili e nello stesso tempo capaci sia di tener conto dell'incertezza sia di apprendere cose nuove (cioè di inglobare nuova contingenza)<sup>7</sup>.

16 La doppia contingenza non poggia dunque sulla coscienza (nel senso di autocoscienza), non più di quanto l'uso della lingua implichi da parte di un parlante nativo l'applicazione consapevole delle regole grammaticali. Se infatti la doppia contingenza trovasse la sua fonte nell'interazione tra coscienze, allora il soggetto tornerebbe ad avere una funzione fondativa e la società sarebbe qualcosa che viene dopo. Questo non è soltanto falso storicamente<sup>8</sup>, ma anche logicamente insostenibile, giacché qualsiasi attributo della soggettività poggia su concetti culturali, se non altro per via del linguaggio e della sua storia. La soggettività, insomma, non è definibile indipendentemente dalla società, e viceversa; il che significa che ambedue sono evolute da qualcos'altro. Ovviamente, quando l'interazione è tra sistemi capaci di autocoscienza il potenziale della doppia contingenza acquista logicamente una forma particolare, autoriflessiva, e dunque straordinariamente complessa. Ciò può implicare un

potenziale regresso all'infinito dell'incertezza della reciprocità delle aspettative, e dunque, di nuovo e nonostante le norme, una situazione di totale paralisi e indecidibilità. Per questo la società umana è una forma particolarmente cogente di riduzione della complessità: da un lato essa rende disponibile un enorme ventaglio di possibilità (certo inesistente al livello della socialità etologica), ma dall'altro lato deve rendere tali possibilità volta per volta decidibili.

17 In generale, si può riassumere il senso di questo discorso dicendo che possiamo supporre che quando l'evoluzione ha messo a disposizione dell'interazione etologica umana nuove possibilità si sia aperta una biforcazione, che per la specie può aver significato il porsi di una alternativa tra l'estinzione e un nuovo salto evolutivo. Può essere che questa sia stata l'origine della società: una risposta evolutiva a pressioni selettive scatenate da nuove possibilità dell'interazione etologica, determinanti un ampliamento della doppia contingenza o comunque un suo nuovo modo d'essere, per esempio con la comparsa del linguaggio verbale. In altro modo si può anche ipotizzare che, se la complessità sviluppata da nuove possibilità etologiche è divenuta tale che non ha potuto più essere controllata (ridotta) da istituzioni puramente etologiche, queste possano aver forzato l'interazione sino al sorgere di regole propriamente culturali. In tal senso, dovrebbe essere chiaro il significato del primo tipo di improbabilità della società: un evento evolutivo propriamente molto improbabile. L'improbabilità evolutiva deve infatti comprendere il secondo tipo di improbabilità, quello relativo al modo in cui la doppia contingenza può essere ridotta proprio attraverso la cultura. Per sua natura, infatti, una cultura che si esprime attraverso il linguaggio presenta nuovi gradi di libertà rispetto, per così dire, al linguaggio meramente etologico (ancora così direttamente controllato dall'apprendimento genotipico). La cultura non si limita a eliminare la vecchia complessità etologica ma la supera generando possibilità evolutive del tutto nuove, «artificiali». Così, con il suo apparire, il problema della doppia contingenza viene completamente ridefinito per la specie, avviando una traiettoria evolutiva specificatamente culturale e quindi una nuova direzionalità co-evolutiva (bio-psico-sociale).

18 Questa tesi non è soltanto assai più plausibile sul piano dell'evoluzione e della storia dell'umanità; essa ci consente una importante acquisizione teorica. Per un verso è divenuto chiaro che il problema dell'origine della società deve essere separato dal problema di come essa sia possibile e di come si autoriproduca, per l'altro verso si è al tempo stesso evidenziato che ciò vale anche per la soggettività, e che, ad ogni modo, tutti questi problemi hanno in comune la doppia contingenza radicale come situazione limite. Se, allora, l'origine della società è un tipico problema evolutivo, essa si definisce ora come un problema di passaggio da una forma etologica di riduzione della doppia contingenza a una forma di riduzione propriamente culturale.

## 4. Condizione umana, norme e media del sistema d'interazione

19 Il problema della doppia contingenza chiarisce dunque la ragione fondamentale per cui nessuna teoria dell'azione potrà mai fondare una teoria della società. In breve, l'interazione stessa richiede che siano già date certe condizioni (sociali), la cui formazione trova una spiegazione su un piano coevolutivo. Una teoria della società che partisse da questa acquisizione dovrebbe perciò assumere come dati sia il sistema psichico sia la società, prendendo poi in considerazione il loro rapporto. La strategia concettuale consisterà allora nel porre la società innanzitutto quale condizione di possibilità dell'interazione e questa come quel processo propriamente sociale che riproduce o modifica la società stessa. Poiché in base ai nostri assunti individuo e società si relazionano esclusivamente secondo la forma sistema/ambiente, saranno necessari dei concetti in grado di cogliere sia queste due specifiche forme di autonomia sia la loro relazione. La teoria dei sistemi, con i suoi concetti di autopoiesi e di

accoppiamento strutturale, mi sembra la più promettente. Del primo concetto diremo più avanti. Del secondo mi limito qui a dire quanto basta per chiarire quale sia il quadro di riferimento concettuale nel quale diviene possibile descrivere tale doppia autonomia come co-costitutiva e co-evolutiva.

20 Tale sfondo è quello della condizione umana<sup>9</sup>, un livello che si interfaccia direttamente con la dimensione bio-etologica della nostra specie in quanto suo specifico livello evolutivo. La condizione umana è, dunque, quel livello dell'esistenza della specie in cui l'evoluzione ha generato, in base a un rapporto, appunto, co-costitutivo e co-evolutivo, sistemi psichici individuali (capaci di coscienza e successivamente di autocoscienza), che formano una popolazione di persone, e il sistema della società. Essi sono co-costitutivi perchè sono ciascuno condizione di possibilità dell'altro, ma in tale relazione ciascuno di essi conserva l'autonomia propria. Questo perchè ciascuno ha una forma propria di chiusura autoriproduttiva, in quanto i processi che li costituiscono, sebbene siano reciprocamente dipendenti, sono tuttavia specifici e autoconfinati: i pensieri e la coscienza per la psiche, l'azione e la comunicazione per la società. Come chiarirò più avanti, né le azioni e le comunicazioni possono produrre direttamente stati della mente, né i pensieri individuali possono produrre direttamente azioni e comunicazioni. Tecnicamente ciò significa che ciascun sistema ha con l'altro una relazione del tipo sistema/ambiente. La connotazione particolare di questa relazione, che la distingue da altri tipi di relazione sistema/ambiente proprio come relazioni co-costitutive – in questo caso di psiche e di società –, è espressa dal concetto di accoppiamento strutturale. Il sostantivo «accoppiamento» sta appunto a indicare che la relazione implica stabilità e sistematicità ma senza che ciò comporti alcun tipo di fusione o di assimilazione o di integrazione. In termini geometrico-matematici si potrebbe dire che il rapporto è «ortogonale», eppure necessario. L'aggettivo «strutturale» vuole invece indicare che tale ortogonalità è sì sistematica e necessaria, ma in base a vincoli che si sono posti ad un altro livello, quello dell'evoluzione naturale. Essi sono l'uno l'ambiente dell'altro e viceversa, perchè così ha «deciso» l'evoluzione (che include in sé tutti gli altri vincoli della natura in generale). Così, ogni relazione tra sistemi psichici è mediato dalla società e ogni processo sociale implica l'impegno di almeno due sistemi psichici<sup>10</sup>.

21 In ciò consiste appunto il cuore della cosiddetta soluzione normativa del problema dell'ordine. Parsons è stato il primo a chiarire che il sistema simbolico – in quanto condizione comune di ogni possibile comunicazione, rappresentazione e valutazione – determina e distribuisce un complesso organizzato di possibilità comportamentali, così che gli individui possano interagire sistematicamente per mezzo di aspettative reciproche stabili e determinate (almeno in termini di probabilità). Qui, evidentemente, il coordinamento e/o la cooperazione sono per così dire la conseguenza di un ordine normativo che in tal modo è (auto)riprodotto (Parsons, 1951 e 1961).

22 Perchè sia possibile l'adattamento a circostanze contingenti, ogni società deve però poter ammettere l'apprendimento, cioè la possibilità di modificare almeno alcune norme. La differenziazione, perciò, tra aspettative e strutture di apprendimento e aspettative e strutture normative (cfr. Luhmann, 1972) è certo una tappa importante dell'evoluzione sociale e psichica. I due tipi di norme sono tuttavia strettamente collegati. Si può forse dire così: dato che l'ambiente è variabile, l'ambito di possibilità determinato da una costellazione culturale deve differenziare al proprio interno tra norme che devono essere mantenute in via controfattuale, ossia anche quando si facciano esperienze di delusione, e norme che sono invece modificabili per adattamento, in base all'esperienza. Nel primo caso si stabilizzano delle istituzioni sociali, nel secondo si è orientati ad apprendere nuovi comportamenti che tengano conto del cambiamento delle circostanze. Inizialmente questa distinzione deve essere stata, oltre che del tutto inavvertita, casuale. Ma da un certo momento in poi la portata e la cogenza delle norme istituzionali deve essere stata largamente predominante, in quanto ogni nuova scoperta, ogni nuovo comportamento che risulti particolarmente efficace tende ad essere protetto, proprio in virtù della sua stessa efficacia, con una sorta di codificazione, ad esempio tramite la sacralizzazione<sup>11</sup>. La formazione di tali sistemi normativi non risolve però del tutto il problema della doppia contingenza.

- 23 Per chiarire questo punto decisivo occorre guardare meglio a come funzionano i sistemi simbolici. Le norme devono essere intese, prima di tutto, come forme o ambiti di possibilità determinate. Esse sono, cioè, non le possibilità determinate, come le concepisce il soggetto, ma ciò che costituisce tali possibilità. Parsons (1978:233 e sgg.) ha parlato a questo proposito di credenze «nonrazionali» quali presupposti delle scelte razionali<sup>12</sup>; Husserl ha invece coniato il concetto di mondo-della-vita dato per scontato e continuamente riprodotto<sup>13</sup>. Più recentemente, sulla stessa linea di ragionamento Pierre Bourdieu (1980) ha proposto il concetto di habitus, intendendo con esso che i sistemi simbolici, una volta che si sono formati, operano attraverso una sorta di incorporazione negli attori, sottraendo con ciò largamente i saperi sociali ad un uso intenzionalmente razionale. Con questo intendo dire che tutto quanto può apparire a dei soggetti come un insieme di alternative selezionabili, è tale solo in virtù di condizioni (costitutive) presupposte. Il meccanismo della presupposizione è assolutamente decisivo nella funzione del restringimento delle possibilità come aspettative determinabili e perseguibili. Un tale meccanismo opera in almeno due modi.
- 24 Il primo è di tipo cognitivo e può essere così espresso: ciò che consente di vedere non può vedersi; ciò che permette di parlare non può essere parlato. Salvo, naturalmente, l'innescò di un processo ricorsivo di elevazione ad un livello superiore (osservare l'osservazione; discutere il linguaggio, ecc.). Anche in tal caso, tuttavia, le condizioni di osservabilità di ordine  $n$  hanno il loro presupposto al livello  $n+1$ , che dunque resta escluso<sup>14</sup>. La certezza consiste dunque nel fatto che si possa considerare qualcosa come ovvia, e dunque come un dato di fatto, perchè, senza saperlo, vi si è costretti da presupposti non problematizzati. Effetto che sparisce non appena diventa possibile sottoporre a discussione quei presupposti. In effetti il linguaggio, sviluppando complessi sistemi simbolici, perviene relativamente presto – qualche millennio dopo la scoperta della scrittura – ad acquisire tale possibilità di critica riflessiva. È, del resto, proprio per via di tale potenziale critico della riflessività comunicativa che le culture si differenziano al proprio interno, in maniera a volte radicale e traumatica. L'uso del linguaggio, tuttavia, impone inevitabilmente le sue presupposizioni perchè, come si è appena osservato, c'è sempre un livello che non può parlare di sé stesso essendo ciò che consente di parlare in quello stesso momento. Il linguaggio ha poi altre restrizioni che, soprattutto nell'interazione orale, costringono alla presupposizione<sup>15</sup>. Di tipo temporale, per esempio, dato che sia l'emissione di un messaggio che la sua comprensione, per ovvie ragioni di economia, devono poter rapidamente convergere verso uno stesso significato. E infatti emissione e comprensione devono a tale fine ricorrere, come vedremo, alla possibilità di fare riferimenti impliciti che, in modo del tutto presupposto, siano pensabili come comuni. Questo è il secondo meccanismo, un meccanismo propriamente sociale, «oggettivo» perchè esterno ai membri dell'interazione. In breve – lo discuteremo tra poco –, la comunicazione e l'inter-azione si costituiscono come un sistema autonomo proprio in quanto richiedono presupposizioni, che, con l'aiuto del linguaggio stesso, possono costituirsi solo come riferimenti ad un «terzo» (cioè a significati compresi in comune).
- 25 L'associazione di questi due meccanismi fa sì che un sistema normativo fondi sempre un complesso di possibilità determinate che, sul piano del sistema psichico, costituisce ciò che per esso è il mondo. A partire da quel dato mondo la contingenza riceve una forma determinata e circoscritta. Essa deve però essere ridotta così che le limitate capacità della psiche (di attenzione, di memoria, di calcolo, ecc.) possano trattarla. Inoltre, contingenza significa che si pongono necessariamente dei problemi di selezione, non solo perchè ogni volta solo una tra le possibilità disponibili è attualizzabile (e appunto per questo si fa esperienza del carattere contingente di molti eventi che ci riguardano), ma anche perchè ciò che volta per volta può essere fatto (che è solo una piccola porzione della totalità delle possibilità) richiede una selezione ulteriore che tenga conto dell'altro nella situazione particolare (eventualmente anche solo come alternativa tra fare e non fare, tra sì e no). Così, come mostrano lo stesso dilemma del prigioniero e altri «giochi», sono sempre possibili situazioni di «equilibri molteplici», non-cooperativi o subottimali. L'interazione sociale richiede dunque restrizioni ulteriori, che permettano di controllare, per così dire, la contingenza della contingenza, il fatto, cioè, che in ogni situazione vi può sempre essere qualcosa di non previsto nella norma generale o che si

producano «effetti perversi». Per cogliere la natura di queste restrizioni ulteriori rispetto a norme e valori bisogna guardare ai tre problemi fondamentali che si pongono in ogni forma d'interazione, pur quando la doppia contingenza sia stata ridotta da istituzioni. Si tratta di tre problemi di improbabilità che riguardano, rispettivamente, l'accettazione della selezione di Ego da parte di Alter, la comprensione e la diffusione. Tali improbabilità hanno a che fare con tre dimensioni dell'interazione sociale in generale: la dimensione sociale, la dimensione materiale e la dimensione temporale.

26 La dimensione sociale si costituisce tramite il senso. Ora, un orizzonte normativo è un orizzonte di senso, cioè un ambito di possibilità in cui il significato di una selezione attuale è determinato anche dal rinvio ad altre possibilità (Luhmann, 1990). Si potrebbe anche dire che, poiché ogni selezione presuppone ed implica il senso, il significato di una scelta è determinato sempre da riferimenti contestuali (il «che cosa» di una «situazione») e ciò comporta il rinvio anche ad altre possibilità (disponibili nell'universo culturale). Per questo ogni attribuzione di significato comporta un elemento di incertezza e di potenziale incomprensione<sup>16</sup>. Su tale sfondo, la dimensione sociale dell'interazione significa che tale carattere della selezione di senso riguarda proprio il fatto che essa collega un Ego ed un Alter, i quali sono ciascuno e contemporaneamente entrambi (Ego sa che anche Alter è un Ego, così come sa che anche lui è per Alter un Alterego e sa che anche Alter sa alla stessa maniera). Cioché il problema di ogni selezione, in un tale contesto d'interazione, si configura in questo modo: come può la selezione di Ego strutturarsi così che Alter la assuma come premessa della propria selezione? Dato che Alter può sempre rifiutare una tale pretesa di Ego, la soluzione richiede la determinazione di condizioni di accettabilità. Questo è appunto il tipo di problema che è affrontato dai media simbolicamente generalizzati.

27 L'accettazione di una selezione di senso, però, presuppone la sua comprensione più esatta possibile. È già a questa altezza del problema, com'è implicito nella sociologia comprendente, che emerge la natura propriamente sociale sia dell'azione che della comunicazione e il loro carattere problematico. Come si è appena accennato, la determinazione del senso di una certa selezione non è univoca, nonostante le restrizioni consentite dal linguaggio. Ciò implica che Ego, per poter stabilire un collegamento probabile tra la propria selezione e quella di Alter, si autovincoli in anticipo e ciò appunto in base ad una presunzione su quello che Alter può intendere o meno. Anche ammesso uno sfondo comune di conoscenze e di competenze socio-linguistiche, purtroppo il linguaggio è polisemico e da solo non permetterebbe una sufficiente convergenza di significato. Ciò anche in ragione dell'ampiezza e della complessità interna dell'orizzonte normativo della cultura e dunque della vastità dei riferimenti di senso possibili. I problemi di comprensione sono più gravi di quanto solitamente non si riconosca e la loro importanza va ben al di là della teoria del linguaggio, investendo il problema dell'interazione (come azione e come comunicazione). Soprattutto se si tiene conto delle restrizioni temporali e degli altri vincoli cui è sottoposta l'interazione faccia a faccia, la questione della comprensione risulta essenziale, visto che riguarda direttamente la cosiddetta definizione comune della situazione contingente. Ciò che rende possibile il «miracolo» della comprensione (magari anche solo come contenimento degli effetti potenzialmente disgreganti dell'incomprensione) nella contingenza data è ciò che chiamiamo media della comprensione.

28 La dimensione materiale rinvia alla distinzione degli «oggetti sociali» tra di loro, che comprende la loro «esistenza» nello spazio e in certi casi dipende dalla loro natura fisica, come l'avere un corpo. Questa dimensione degli oggetti sociali (sebbene non di tutti) è ciò che – lo chiarirò più avanti – porta alla differenziazione di azione e comunicazione. Infine, la dimensione temporale scaturisce inizialmente dalla possibilità di movimento nello spazio, e utilizza il presente per distinguere il prima e il dopo. Diviene così possibile distinguere la durata rispetto al mutamento e viceversa. Ora, in quanto tali dimensioni comportano la separabilità spaziale e temporale sia dei sistemi psichici tra di loro sia delle unità sociali, esse comportano delle limitazioni all'interazione che ostacolano la costituzione dell'ordine sociale. Parte decisiva dell'evoluzione sociale è stata così l'acquisizione dei media della diffusione e del trasporto, come il ritualismo, i miti e la poetica delle culture orali, i differenti mezzi di trasporto,

la scrittura, la stampa e, infine, i vari media elettronici, dalle società antiche sino ai giorni nostri. Ciascuno di questi media condiziona poi la natura e la forma dell'interazione sociale in ragione delle proprie specificità strutturali, come si può già intuire confrontando le differenze tra oralità e scrittura. Naturalmente, tutti e tre questi tipi di media interagiscono, ma ciascun tipo ha una propria logica e una propria struttura.

## 5. L'insufficienza delle norme e i media simbolicamente generalizzati

29 Mettendo per il momento da parte le questioni relative all'improbabilità della comprensione e della diffusione, finora ho sostenuto che la costituzione dell'ordine sociale richiede anche che alcune alternative, tra quelle definite dalle norme, siano rese assai più probabili di altre. Ciò in relazione anche alle esigenze della differenziazione sociale. Le norme possono sempre essere disattese, dato che ogni norma, anche quella data come obbligatoria, implica logicamente la possibilità della sua negazione. Inoltre alcune di queste «deviazioni» possono risultare particolarmente vulneranti rispetto alla società stessa e richiedono perciò maggiore protezione. In breve, un ordine normativo può sempre essere negato sia con la devianza sia con il conflitto. Per altro, può anche essere costruito sia con l'uno sia con l'altro. Il problema è che ogni volta ciò deve essere fatto nel modo richiesto: non si può decidere di confliggere quando è richiesta una cooperazione immediata, né si può deviare sistematicamente. Per questo si sviluppano dei meccanismi sanzionatori particolarmente cogenti, cioè dei meccanismi che, all'interno di ciò che il complesso culturale definisce come possibile, assicurano che, date certe situazioni, determinate selezioni (cooperative o di coordinamento) siano molto più probabili di altre.

30 Il diritto è appunto un sistema normativo formale che include un tale meccanismo sanzionatorio. Nonostante il suo innegabile successo, il diritto ha però dei limiti. Da una parte deve cercare di includere nel proprio sistema l'insieme delle possibilità (almeno di quelle vietate), e questo è un problema rispetto al cambiamento e alla differenziazione sociale. Le leggi, poi, non possono evitare il problema della contingenza. Per questo richiedono interpretazione e perciò devono collegarsi, per poter essere effettuali, al potere. Prima del diritto la morale, soprattutto attraverso la moralizzazione della religione, ha svolto questa funzione di restrizione ulteriore delle selezioni<sup>17</sup>, in particolare per quanto riguarda quegli ambiti della società considerati cruciali per la sua identità culturale. La norma morale e più in generale il valore è una norma che si pone come totalmente controfattuale, perché definisce uno stato desiderabile del mondo. La fissità controfattuale dei valori si determina attraverso un riferimento a un «assoluto», spesso religioso. In ogni caso, religiosi o civili che siano, i valori si caratterizzano rispetto alle altre norme per un'aura di sacralità.

31 L'importanza che Durkheim e Parsons hanno dato alla morale non stava soltanto nel suo potere sanzionatorio esterno, ossia nel controllo sociale, ma ancor più nel suo potere autosanzionatorio tramite il senso di colpa. Un tale duplice meccanismo funziona però relativamente bene soltanto finché la morale può continuare a proclamare per sé una sorta di centralità sociale, può cioè parlare per ogni ambito e situazione sociale, può rappresentare la società come una totalità morale. Cioè finché non si sia differenziata in morali diverse (ad esempio, differenti morali religiose, laiche, ecc.). In tale circostanza il meccanismo dell'interiorizzazione non è più in grado di procurare la conformità in quanto i sistemi morali sono molti e differenziati, ma soprattutto perché molti ambiti sociali, proprio perché differenziati, non sono più regolati moralmente. Insomma, i valori morali possono funzionare da media simbolici soltanto se concernono qualcosa di ovvio e finché riescono a mantenersi sullo

sfondo, come mere presupposizioni che restano non tematizzate. Richiamare direttamente la morale può rapidamente innescare un conflitto sui valori anziché indurre al consenso.

32 Tuttavia, nonostante questi limiti, i valori rendono possibile la funzione simbolica che è alla base dell'evoluzione dei media simbolici generalizzati. Il simbolismo, al di là della pur importante funzione mitopoietica, svolge una funzione decisiva nei confronti di un evidente limite nelle possibilità cognitive della coscienza. Solo pochi degli elementi implicati dalla situazione possono infatti essere presi in considerazione, solo alcune delle alternative possono essere esaminate, né possono essere previste tutte le conseguenze possibili. Limiti di tempo, di memoria, di computabilità e di informazione richiedono dei meccanismi capaci in qualche modo di compensare il gap tra la complessità dell'interazione e ciò che l'attore può concretamente fare. I simboli operano una decisiva funzione rispetto a tale problema. Si tratta di questo: una norma non vale soltanto per le restrizioni più o meno vincolanti che opera, ma anche per il fatto che essa può costituire il segno (il rappresentante) di un intero contesto, un contesto del quale ci si può fidare perché si sa che in esso accadranno molto probabilmente certe cose e non altre. Tale riferimento può così essere usata dall'attore per concentrare l'attenzione sua e dei partecipanti solo su un numero piuttosto piccolo di elementi entro un dato contesto d'interazione. Una parte, così, delle presupposizioni necessarie per fare le opportune selezioni è attivata semplicemente attraverso il valore simbolico di norme istituzionalizzate.

33 In questo modo, i media simbolicamente generalizzati<sup>18</sup> rappresentano la risposta evolutiva a problemi di coordinamento e/o di cooperazione in situazioni che richiedono una pronta risposta. La loro funzione consiste nello utilizzo del simbolismo per rendere più probabile e veloce il coordinamento o la cooperazione. Essi fanno in modo che, nella data situazione contingente, la selezione da parte di Ego (colui che agisce inizialmente) sia accettata da Alter come premessa della sua selezione (Luhmann, De Giorgi, 1992:105-108). L'accettazione dipende qui dal fatto che la selezione di Ego si appoggia su un simbolo che è capace di motivare Alter, nel senso (non psicologico, ma cognitivo) che il simbolo evoca un contesto specifico che permette a Alter di valutare in modo determinato «ciò che sta accadendo», e quindi di scegliere sapendo esattamente che cosa lo aspetta. Questo perché il simbolo segnala ad Alter i vincoli determinati cui Ego si è sottoposto proprio in vista della pretese che egli intende avanzare nei suoi confronti. Un dato medium simbolicamente generalizzato, insomma, specifica ulteriormente il contesto della situazione, così che Alter sappia esattamente che cosa può aspettarsi da Ego e quali saranno le conseguenze della sua scelta. Alter potrà così trovare delle «ragioni» per la propria selezione come risposta motivata, come risposta riferita cioè al particolare contesto selezionato da Ego. È qui importante sottolineare che un medium simbolico rappresenta innanzitutto un autovincolo per chi lo usa. Alter potrà sempre accettare o rifiutare, ma ciò ora avviene sulla base di una valutazione di elementi ulteriormente determinati, che Ego ha presentato per indurre Alter ad accettare. Elementi che consistono prima di tutto proprio nelle restrizioni cui Ego si è autosottoposto. Qui non si tratta più soltanto di riferimenti a norme che vorrebbero obbligare ad una certa selezione, ma che possono comunque essere disattese per la loro genericità. Si tratta piuttosto della messa in atto – ramite un richiamo simbolico – di un meccanismo di condizionamenti reciproci altamente specifici, che tutti, in quella data situazione d'interdipendenza, possono osservare e controllare con precisione.

34 Poiché i media simbolici sono molti, si tratta allora di capire come si siano formati, perché ve ne siano tanti, e quanti e quali siano. A noi può qui bastare indicare la logica che sottostà al loro processo di formazione (chiaramente evolutivo). Non ci occuperemo degli altri aspetti, né tanto meno di ricostruire il loro processo di sviluppo sul piano storico.

## 6. La costituzione funzionale dei media simbolici

35 Per affrontare il problema dell'origine dei media simbolici e quello della loro differenziazione dobbiamo tornare al problema della doppia contingenza. I media simbolici, si è detto, svolgono la funzione di ridurre ulteriormente l'improbabilità della cooperazione. Nello svolgere questa loro funzione essi poggiano su una sottostante struttura, analiticamente molto astratta, dell'interazione sociale.

36 Parsons (1977:167) ha sostenuto che nell'interazione «(1) each actor is both acting agent and object of orientation both to himself and to the others; and (2) as acting agent, he orients to himself and to the others and, as object has meaning to himself and to the others». Detto altrimenti, come soggetto l'attore agisce e può orientarsi tanto verso gli altri quanto verso sé stesso, come oggetto esperisce le azioni degli altri ma pure le proprie. Ciò può avvenire secondo un variegato intreccio di combinazioni. In effetti, come ha osservato Luhmann (1976:510), «we experience actions, we act out (express) experiences and experiences of experiences or experiences of actions; we prepare action by experiences and experiences by actions; we experience actions of alter as expressing his experience of own action. The pragmatic view that all experience is instrumental to action is a dogmatic preference for one of these forms». Se assumiamo questa prospettiva e consideriamo gli attori come sistemi-in-un-ambiente, si ha che i sistemi psichici fanno le loro selezioni in rapporto ad un ambiente che è esso stesso selettivo. Possiamo allora dire che le selezioni dell'ambiente sono per il sistema psichico esperienza, mentre le selezioni di un sistema sono azioni. Ciò tuttavia vale tanto per Ego quanto per Alter: ciascuno, in quanto sistema-in-un-ambiente, si trova in relazione con eventi-selezioni cui può attribuire il senso di azione o quello di esperienza, sapendo che nell'ambiente vi sono altri sistemi psichici che faranno altrettanto.

37 Tali concetti non vanno però intesi nel senso della filosofia del soggetto. Si tratta piuttosto di questo: un osservatore può attribuire un evento selettivo come originato da un sistema agente, oppure come subito da un certo sistema. Una selezione di cui qualcuno è imputabile come «causa» è un comportamento nel mondo; una selezione osservata come subita è invece possibile soltanto come un evento di esperienza. Poiché come osservatori ciò riguarda sia Ego che Alter, l'interazione implica diverse costellazioni di attribuzione tra le parti, e di conseguenza i media potranno svolgere la loro funzione di promuovere l'accettazione soltanto se saranno adeguati strutturalmente all'una o all'altra di tali differenti combinazioni di attribuzione Ego/Alter.

38 Possiamo quindi servirci dello schema logico che definisce queste possibilità per cercare di dedurre le caratteristiche basilari dei media. In questo ci atterremo alla proposta di Luhmann, alquanto poco nota nonostante la sua importanza (vedi tabella seguente). Nella situazione di un Ego e di un Alter che interagiscono in una situazione di doppia contingenza (che richiede di essere ulteriormente ridotta), queste modalità di attribuzione possibili sono quattro (cfr. Luhmann e De Giorgi, 1992:117 sgg.)<sup>19</sup>. La domanda allora sarà: per ciascuna di queste quattro possibilità come viene ridefinito il problema della motivazione all'accettazione? Si rammenti che qui motivazione significa questo: Alter si serve di media per rispecificare il contesto interattivo in modo tale che Ego sia indotto a considerare seriamente la possibilità di accettare le sue pretese. Da un punto di vista fondamentale si tratta di un processo eminentemente presuntivo, perchè Ego non può conoscere i pensieri di Alter, può solo osservare i suoi comportamenti nel contesto dato. I media aiutano però Ego a strutturare il contesto in modo che egli possa confidare sul fatto che l'alternativa indicata da Alter sia preferita rispetto a quelle non collaborative.

ALTER / EGO	ESPERIENZA	AZIONE
ESPERIENZA	Ee _____ Ae Verità Valori	Ee _____ Aa Amore
AZIONE	Ea _____ Ae Denaro Arte	Ea _____ Aa Potere

39 È chiaro che ciò può accadere perchè i media hanno uno status generale che è indipendente tanto da Ego quanto da Alter, sono cioè socialmente oggettivi. La prima combinazione è quella in cui sia Ego che Alter interagiscono tramite selezioni che d'ambo i lati sono attribuite come esperienza interiore (Ee → Ae). Questo accade in quei casi in cui l'interazione può essere strutturata dal comune riferimento ad una realtà esterna sia a Ego che ad Alter; a qualcosa, cioè, che proprio perchè esterna ad ambedue risulti oggettiva, come uno stato del mondo ad essi comune e che essi, in quanto si riconoscono come degli Alter/Ego entrambi, possono soltanto esperire. Il riferimento alla semantica della verità sorge dunque quando entrambi si vedono come degli Alter/Ego che vivono un'esperienza che può essere intesa come comune. La formazione moderna di questa idea, per altro, ha implicato la capacità di realizzare osservazioni di secondo ordine. Essa è infatti sorta soltanto quando il problema del sapere si è posto come un problema di conoscenza riflessiva, come sapere sul sapere. Non si tratta cioè soltanto del caso in cui si debba affermare un sapere nuovo o si voglia criticare un sapere affermato, ma del caso particolare di un sapere che si pensa come, o fa riferimento a, una teoria della conoscenza, così che si possano osservare le osservazioni di primo ordine (che affermano qualcosa sul mondo) e valutarle come vere o false in base ad un criterio che permetta di provare la loro verità o falsità.

40 Questo può inizialmente avvenire, più semplicemente, una volta che il pensiero abbia saputo sviluppare la distinzione tra proposizioni dimostrabili e non dimostrabili in base ad un metodo prefissato. L'origine può essere stata lo sviluppo di una concezione di un Dio unico creatore, in quanto principio posto a fondamento di ogni possibile contingenza. Quando, su tale base, si sviluppa poi l'idea di ragione umana (con il connesso concetto di libero arbitrio), il concetto di un principio creatore (e dunque oggettivo e universale) può essere «ridotto» ad un pensiero di vero/falso<sup>20</sup>, accertabile razionalmente tramite un metodo oggettivo (cioè, condivisibile e riproducibile indipendentemente dalle prospettive soggettive). Il medium della verità immunizza così la connessione sociale dalle azioni personali, perchè rimanda a un principio che ciascuno può esperire (attraverso la possibilità di proprie azioni metodologiche di accertamento) proprio in quanto non dipende, nella sua natura, da qualcuno in particolare. Si deve notare che un tale medium non va confuso con idee di inganno o di errore o ancora di veridicità, che possono essere usati all'interno di una tradizione o di un sapere comune in modo piuttosto semplice, senza cioè richiedere

un principio di oggettività che sia accertabile tramite un metodo. Ad ogni modo qui l'accettazione di una comunicazione o di un'azione come vera implica consenso.

41 Ad una stessa logica rispondono i valori, ma, a differenza della verità e per le ragioni cui si è fatto cenno pocanzi, essi non operano attraverso affermazioni o dati che possono essere esaminati e contestati o convalidati metodologicamente. Piuttosto essi funzionano per mezzo di presupposizioni o, meglio, nella misura in cui risulta possibile lasciarli sullo sfondo – di una comunicazione o di un'azione – senza doverli tematizzare. Salvo, naturalmente, per quei valori di senso comune, i quali tuttavia già iniziano a dividere nel momento in cui si chiede di precisarli e di contestualizzarli. Così, si può sempre deviare dall'impegno di valore e poi difendersi chiamando in causa le circostanze, offrendo così una «interpretazione» della situazione che può essere legittimamente fatta valere contro un'idea contraria, salvo il ricorso ad altri media. Si è per altro già osservato che questo sembra particolarmente vero per le società contemporanee altamente differenziate funzionalmente, mentre è stato certamente assai meno vero per le società tradizionali. Ed è proprio in questo senso che andrebbe intesa la cosiddetta secolarizzazione: tematizzare esplicitamente i valori può facilmente condurre ad una situazione nella quale il disaccordo si configura come «conflitto tra valori». In un certo senso questo riguarda ormai anche il medium della verità, ormai ristretto al solo campo scientifico e comunque all'interno di una pluralità di metodologie scientifiche. È stato però avanzato il dubbio che i valori possano essere considerati dei veri e propri media in quanto mancherebbero di alcuni degli attributi strutturali di questi (come la presenza di un codice centrale, del tipo vero/non-vero o bello/brutto). Soprattutto è ben difficile che siano abbastanza ben definiti da guidare realmente un'azione, che deve tener conto della contingenza contestuale. Essi, però, soprattutto in passato, hanno offerto dei punti di orientamento in grado di rafforzare la presa di altri media (ad esempio, come nel caso della legittimazione del potere politico tramite riferimenti valoriali).

42 Altro caso è quello in cui un'esperienza di Ego comporti un pretesa di azione da parte di Alter che confermi tale esperienza (Ee → Aa). Così, se Ego ama Alter, pretende che questi si orienti con la sua azione proprio a tale esperienza interna di Ego. Naturalmente, c'è qualcosa di ovvio nell'orientare il proprio agire all'esperienza interna degli altri, così come siamo abituati a fare normalmente addirittura anticipandole. Questo è appunto il meccanismo delle aspettative. Ma qui, in più, c'è che la relazione è rovesciata e fondata su una pretesa: si pretende che sia l'altro ad agire secondo l'esperienza interiore che abbiamo di lui. Si pretende, dunque, che gli altri si comportino non secondo criteri esterni (e in qualche modo oggettivati, come la verità) ma secondo il nostro mondo interiore o, meglio, secondo la nostra personale visione del mondo (seppure soltanto di quel mondo che dovrebbe essere di Alter). Proprio per questo solo quando è corrisposto si può dire che l'amore sia «il medium della costruzione del mondo con gli occhi dell'altro» (Luhmann e De Giorgi, 1992:129), divenendo così una struttura simmetrica. In prima istanza l'amore è un medium fortemente asimmetrico e anche rischioso, e perciò si pretende che l'altro, se accetta accetti proprio la visione che abbiamo di lui (dunque è Alter, non Ego, che costruisce il mondo con gli occhi dell'altro!).

43 È invece per certi aspetti banale il caso opposto, in cui Alter ha esperienza dell'agire di Ego (Ae → Ea). Qualcuno mi osserva mentre lavo l'automobile nel prato della mia casa, ma resta indifferente. Perché dovrebbe interessarsi o addirittura allarmarsi? Nella maggior parte dei casi la nostra esperienza di osservatori dell'agire degli altri è, per fortuna, altrettanto problematica. Questo tipo di selettività estrema del rapporto con l'ambiente è altamente diffuso in natura, perché estremamente economico ed efficiente: in effetti si può tranquillamente evitare di preoccuparsi di una miriade di eventi che, per quel che se ne può sapere (sul piano delle conoscenze sociali e dell'esperienza personale), non hanno conseguenze per noi. Il problema sorge invece quando si sa che l'agire osservato ha implicazioni sul nostro mondo, ad esempio perché comporta una qualche limitazione su risorse che così diventato relativamente (cioè socialmente) scarse. Allora, in questo caso, a quali condizioni Alter può accettare di esperire l'azione di Ego sapendo che ciò interferirà con il suo mondo? Il punto è questo: perché si dovrebbe lasciare che

qualcuno si accaparrì risorse che fanno comodo a tutti? Questo è il problema della proprietà privata, una forma di controllo sui modi di accesso alle risorse ambientali che non a caso è comparsa molto tardi nella storia evolutiva della società. La risposta è che, attraverso certe acquisizioni evolutive (in sostanza, a partire dall'avvento del capitalismo razionale, anche se la proprietà privata si era già diffusa, in forme diverse, da almeno un migliaio d'anni), il denaro, generalizzandosi come mezzo di scambio attraverso la monetazione e la diffusione dell'economia mercantile, ha portato ad una universalizzazione sia della proprietà che della scarsità relativa, così che ogni cosa posseduta ha avuto un prezzo monetario a incominciare dalla forza lavoro. Ora, infatti, tutti posseggono qualcosa (anche come sola forza lavoro) che possa ottenere un controvalore in denaro (almeno in linea di principio). Con un limite, però, notevole: tale valore deve poter essere realizzato incontrando un impiego, cioè un acquirente. Purtroppo non sempre le merci trovano i loro compratori.

44 Il denaro, però, non è affatto impegnativo: ci si può disinteressare di come uno usi il suo denaro (e la sua proprietà) e, dopo che lo si è ricevuto, si è del tutto liberi di decidere se e come usarlo (salvo che dal punto di vista sociale globale a causa di diseconomie esterne: disoccupazione strutturale, inquinamento, monopoli, ecc.). Tuttavia il denaro resta l'unico medium veramente generalizzato; basta averne a sufficienza! Ma in ogni caso la sua immensa «forza persuasiva» sta proprio in questo: chi ne è divenuto possessore può farne ciò che vuole e, nello stesso tempo, esso consente l'accesso a un'immensa costellazione di possibilità. Nessun altro medium permette una così flessibile ragione per vincolarsi. Il suo limite, naturalmente, sta nel fatto che non tutte le proprietà sono uguali nella loro capacità di procurare valore monetario, cosicché vi sono delle transazioni che sono strutturalmente squilibrate (tipicamente quella capitale/lavoro)<sup>21</sup>. Ciò nonostante esso ha avuto un enorme successo proprio per la ragione appena vista.

45 Allo stesso tipo di combinazione di imputazioni corrisponde anche il medium dell'arte. Qui, infatti, l'artista (Ego) agisce e coloro che guardano (Alter) sono indotti a fare di tale prodotto un'esperienza interiore. Il punto è: perchè l'arte? Che tipo di problema risolve? Infatti: che cosa si deve specificatamente accettare nell'offerta di arte? Oggi, dopo circa tre secoli di riflessione estetica, la risposta più accettabile è che l'arte svolge una funzione di autoosservazione del mondo, ma ciò in un modo particolare, e differente, ad esempio, dal modo scientifico. L'arte può essere fatta in modo critico o in modo apologetico, in modo elitario o in modo massificato, ma tutto ciò non costituisce la sua essenza che invece sta nel fatto che essa offre comunque un punto di vista che permette una presa di distanza dalla realtà, cioè dal mondo dei fatti, delle cose e delle utilità. L'arte introduce una sua specifica possibilità cognitiva: essa è la «costruzione di mondi dentro il mondo», della cui realtà è perciò parte. Come parte del mondo essa si presenta però come una costruzione, come una particolare visione della natura del mondo (bella o brutta, non importa), la quale, proprio per questo, si può prima accettare e dopo metterla da parte o cambiarla: qui non è infatti in gioco il mondo ma solo uno dei modi possibili di osservare il mondo. Chi ne fa esperienza sa che essa è un'opera d'arte, e che in quanto tale la sua peculiarità sta nel fatto che offre la possibilità di esperire possibilità altrimenti non attuabili. Essa, nelle sue varie forme espressive, rende possibile l'accesso ad un vasto campo di «eccedenze culturali» che altrimenti sarebbero esperibili soltanto come possibilità negabili, non praticabili, e in ciò fonda la ragione della propria accettabilità. In questo essa fonda, per altro, anche la propria autosufficienza, il riferirsi dell'arte a sé stessa. Un'opera d'arte si confronta soltanto con un'opera d'arte, in realtà, anche quando dice di voler negare il mondo reale o di volerlo rivoluzionare. Si può forse pensare la possibilità della «morte dell'arte», ma se e finché permane qualcosa che si definisce come «arte», essa non può che rinviare ai criteri propri, persino nel momento in cui – come certe avanguardie vecchie e nuove – afferma di volersi annullare in pratiche quotidiane e banali (cfr. Vattimo, 1991). La funzione dell'arte, dunque, consiste nell'espandere enormemente le possibilità della comunicazione e dell'agire, che come opere d'arte possono applicarsi senza limiti proprio a ciò che invece potrebbe solo essere messo da parte, perchè altrimenti impraticabile e forse persino impensabile, e perciò non esperibile nei

suoi contenuti<sup>22</sup>. In questo senso essa si costituisce come creazione di «mondi possibili» nel senso proprio della logica modale, cioè come osservazione libera di mondi reali, di cui entra a far parte soltanto come esperienza di un fare che non ha altri scopi se non di rendere possibili osservazioni che sono soltanto esperibili.

46 L'ultima costellazione di attribuzioni concerne la relazione tra l'azione di Ego e l'azione di Alter ( $Ea \rightarrow Aa$ ), un caso estremamente diffuso e che sovente può essere risolto da regole semplici e, per così dire, naturali. Nella conversazione di gruppo, ad esempio, è evidente che bisognerà parlare uno alla volta quali che sia le regole sociali che strutturano culturalmente tale vincolo. Ad una domanda si deve rispondere, e infatti anche il silenzio vale come risposta; camminando per strada eviteremo di urtare gli altri e non solo per questioni di educazione e simili, ma anche per una semplice ragione di praticità, e via dicendo. Tuttavia, come già per la proprietà e il denaro anche qui può accadere che l'azione di Ego sia rilevante per Alter in un modo speciale e niente affatto banale o «normale». È questo il caso in cui l'azione di Ego vuole determinare una specifica azione da parte di Alter. Questo caso ha sicuramente configurato dei potenziali di azione altrimenti impossibili, ad esempio in tutte quelle circostanze in cui qualcosa può essere ottenuto (sia per ragioni intrinseche, sia per ragioni di efficienza) soltanto attraverso lunghe e articolate concatenazioni di azioni. Una tale coordinazione (che segue un «progetto») può certo essere ottenuta per consenso (si coopera perchè si condividono certe valori, ecc.) o con altri media, ma in tal caso il tipo di attribuzione di Ego è differente (non è un'azione). Quando la selezione di Ego è attribuita come azione, allora il medium è il potere se Ego si trova nella condizione di poter esercitare una sanzione negativa nei confronti di Alter, così che questi sia più interessato ad evitarla. Si accetta allora un comando proprio in quanto si vuole evitare l'alternativa della sanzione negativa.

47 All'origine di questa acquisizione, evidentemente differenziale e asimmetrica, di capacità di comminare sanzioni (ad esempio con l'uso della forza) possono essere state le ragioni più svariate, le quali si sono poi stabilizzate in vere e proprie forme di potere principalmente in ragione della loro specifica funzione d'ordine. Così è stato proprio per l'elevata improbabilità del tipo di prestazioni che permetteva di ottenere che il potere non si è soltanto affermato nelle più diverse società, ma è evoluto nel tempo secondo una direttrice precisa. Quella delle modalità delle limitazioni ai suoi contenuti d'arbitrio. Proprio in quanto esso si fonda su una capacità di coercizione, dovrà trovare una guida che ne circoscriva le possibilità. Altrimenti non si potranno stabilizzare delle aspettative di alcun tipo, neppure quelle sull'arbitrio. Cioè, anche l'arbitrio può esercitarsi socialmente soltanto se si danno in anticipo certe possibilità, perchè altrimenti si troverà che conviene comunque affrontare la sanzione (dato che tutto potrebbe essere sanzionato e dunque persino l'accettazione stessa!).

48 Questo problema ha trovato una soluzione formale nel cosiddetto diritto razionale e dunque nella giuridicizzazione del potere (un'acquisizione evolutiva inizialmente solo di alcune società). Il passo ulteriore è consistito nella regolamentazione giuridica del potere giuridicizzato, così che gli adattamenti e le innovazioni nella regolamentazione giuridica del potere avvengono tramite le stesse norme del diritto. Da un lato il potere si è istituzionalizzato nella forma di un sistema funzionale differenziato come potere propriamente politico (con la connessa monopolizzazione dell'uso legittimo della forza, per usare la formula weberiana), dall'altro lato questo potere politico regola e sovrintende a tutte le altre forme di potere non-politico (per mezzo del diritto, il quale si autodefinisce come tale in base alle proprie regole giuridiche, ma producendosi soltanto all'interno di un ordinamento statale).

49 Come si è visto, al contrario del potere né il denaro né la verità consentono di determinare che cosa dovrà poi fare Alter. Questo, tuttavia, comporta necessariamente anche una dipendenza di Ego da Alter (non si dimentichi: siamo sempre in una situazione di doppia contingenza). Chiunque sia Alter, Ego ne avrà comunque bisogno se vuole ottenere quello che vuole! È per questo che in nessun caso, neppure in quello delle organizzazioni, il potere ha tutta l'informazione e tutta l'energia di cui ha bisogno. Anche per questo vi è un interesse da parte del potere stesso a una propria codificazione e limitazione e non solo un,

ovvio, interesse da parte degli altri. Così, da un lato si devono specificare gli ambiti nel quale il potere può essere esercitato e come, dall'altro lato, per ogni situazione prevista deve essere noto il punto oltre il quale è preferibile non ubbidire e rischiare la sanzione.

50 Questi media (e altri ancora) hanno ovviamente ciascuno la propria struttura, per esempio una propria codificazione istituzionale<sup>23</sup>; e hanno anche un nesso preciso con la differenziazione sociale e l'evoluzione. Ma di questo non posso occuparmi in questa sede. Devo infatti passare ad esaminare i media che si sono sviluppati per consentire di fronteggiare le altre forme di improbabilità dell'interazione sociale, quella dell'incomprensione e quella della diffusione (e trasporto).

## 7. I media della comprensione e della diffusione

51 Presupposto di ogni forma d'interazione è che l'azione o la comunicazione sia compresa nel suo significato. Si è però osservato in precedenza che la comprensione è essa stessa un processo improbabile, nonostante le restrizioni del linguaggio, perché la «grammatica» non è sufficiente ad assicurare che un contenuto informativo sia compreso nel suo significato intenzionato dal soggetto agente. Le ragioni di questa insufficienza sono almeno di due ordini.

52 Il primo ordine di ragioni è costituito appunto dalla complessità dei rinvii possibili (evidenziata già al livello del carattere polisemico di molti vocaboli), che per altro è proprio causa ed insieme effetto dello sviluppo culturale. Tale complessità semantica è fattore di ostacolo della significazione, principalmente perché, come abbiamo più volte sottolineato, Ego e Alter non possono sapere quali siano realmente i rispettivi pensieri e le conoscenze effettivamente condivise. Essi possono osservare i rispettivi comportamenti e possono fare delle presunzioni su cosa l'altro può intendere, non possono però guardare nella mente dell'altro. Questo duplice dato di partenza (polisemicità e complessità culturale per un verso, reciproca impenetrabilità dei sistemi psichici per l'altro verso) evidenzia di per sé quanto improbabile sia la significazione, un fenomeno che ancora oggi è al centro del dibattito linguistico e filosofico. Il secondo ordine di ragioni riguarda da un lato il carattere plurimodale dell'interazione (cioè non solo linguistico), dall'altro lato la natura indessicale della situazione (cioè il suo essere intriso di elementi idiosincratici, aperti, dunque, alle più differenti interpretazioni). Se le cose stanno così, la comprensione non può assolutamente essere spiegata soltanto da teorie che rinviano alla competenza grammaticale e culturale (cfr. Addario, 1994c).

53 Non è un caso se questo dibattito ha preso un indirizzo pragmatico (cfr. Sbisà, 1978; Searl, 1985; Rorty, 1994). Ma ciò che ancora la pragmatica deve compiere è il passaggio dall'analisi del linguaggio a quello della comunicazione. È in questa direzione che, seppure in modo non pienamente consapevole, spingono l'etnometodologia, la sociologia cognitiva e l'interazionismo (Garfinkel, 1967; Cicourel, 1974; Atkinson e Heritage, 1984; Schegloff, 1992; Goffman, 1988). Soprattutto, è questa la prospettiva assunta dalla teoria dei sistemi autopoietici (Luhmann, 1990), la quale ha messo in chiaro, attraverso il concetto di doppia contingenza, la natura della struttura relazionale Ego-Alter e i connessi differenti caratteri d'improbabilità dell'interazione. Possiamo sintetizzare il problema dell'improbabilità della comprensione in questi termini: come fanno Ego e Alter, che sono reciprocamente impenetrabili e che devono gestire una complessità indeterminabile di costellazioni culturali, a pervenire a una stessa «definizione della situazione» e a stabilire i contenuti di senso di relazioni di coordinazione reciproca e addirittura di cooperazione? La risposta che diamo è che accanto alle competenze grammaticali e pragmatiche, la struttura dell'interazione mette a disposizione dei media specifici per la *comprensione*.

54 Si tratta di una ricerca che è appena all'inizio. Qui mi limiterò al punto essenziale. La significazione è un processo per prova ed errore, che può a tal fine sfruttare la dimensione temporale e ricorsiva dell'interazione, sotto la pressione di un vincolo

assoluto. Questo vincolo assoluto è che, nell'interazione, qualsiasi cosa accada, questa ha necessariamente un senso. Detto in altri termini, una non-comprensione richiede necessariamente una copertura di significato: un senso viene attribuito comunque, ed è un senso diverso da quello intenzionato da Ego. L'incomprensione può temporaneamente essere gestita, ma fino a un certo punto. L'interazione è vincolata da pressioni temporali e da eventi contingenti e deve perciò pervenire abbastanza rapidamente all'attribuzione di senso, cercando di evitare il più possibile l'incomprensione.

55 Questo risultato può essere perseguito sfruttando proprio le proprietà della comunicazione e cioè: a) il carattere ciclicamente ricorsivo del processo (i turni, infatti, permettono di ritornare sui temi e di utilizzare il tempo per sviluppare ipotesi e adattare precedenti presupposizioni)<sup>24</sup>; b) l'autoreferenzialità di ogni situazione comunicativa, che permette di utilizzare la ridondanza per avanzare/richiedere chiarimenti e precisazioni, sia sui contenuti che sulle procedure stesse, nonché di introdurre nuova ridondanza<sup>25</sup>, servendosi anche del carattere indicale del linguaggio; c) la reciproca impenetrabilità dei membri non è solo un limite ma anche una risorsa: per un verso essa costringe ad arrestare il regresso delle aspettative reciproche riflessive, perchè si deve cercare di attenersi a ciò che si osserva (senza problematizzare troppo quello che si può ritenere gli altri effettivamente pensino), dall'altro verso bisogna, proprio per questo, cercare di attenersi a ciò che è presumibile come «modello conosciuto-incomune», e perciò il processo tende – tramite pregressivi adattamenti – a convergere verso «forme normali» o verso modalità di cui si può comunque presumere un certo grado di comprensione (come quando si fa in modo di procedere nella conversazione anche se non si è sicuri di aver capito bene); d) l'uso, ma solo nei casi in cui è possibile, di una comunicazione multimodale in parallelo, per specificare (metacodificare) con segni fortemente stereotipati (gesti, posture, tono della voce, ecc.) il «senso» del contesto. Va sottolineato che tali procedure che mediano la comprensione appartengono interamente all'organizzazione del circuito comunicativo e interattivo e non sono, come qualcuno potrebbe intendere, proprietà dei sistemi psichici. Esse, ovviamente, poggiano sulle capacità dei sistemi psichici di utilizzarle, allo stesso modo in cui il linguaggio poggia sulla capacità di pensiero e di espressione.

56 Di tutt'altra natura è il tipo di problema comunicativo che sono chiamati a risolvere i *media della diffusione*. A causa della sua dimensione materiale l'interazione sociale è infatti vincolata anche da limiti spazio-temporali, i quali si collegano con i limiti senso-motori dei sistemi psichici. Così, è del tutto evidente che finché l'interazione può basarsi soltanto – o quasi – sulla copresenza fisica dei membri, l'ordine sociale che si autoriproduce interattivamente soffre di forti limitazioni spaziali e temporali. Oltre un certo numero di individui, tutti più o meno copresenti, la riproduzione della società inizia a diventare assai problematica. Se la società reagisce con un qualche tipo di differenziazione (ad esempio con la fondazione di nuovi villaggi), si pongono dei problemi di persistenza temporale dell'identità sociale. Dati i limiti cognitivi e di memoria, la distanza spaziale si traduce in asincronia e differenziazione culturale. Come ben sappiamo, le cosiddette culture orali hanno cercato di ovviare a tale problema sviluppando tecniche della memoria collettiva (riti e miti stereotipati, racconti epici in metrica e formulari) e figure sociali preposte al ruolo di custodi dell'identità culturale e delle tradizioni (sciamani, e veggenti vari, aedi e rapsodi, e così via). È chiaro che anche le forme del pensiero risultano necessariamente condizionate da tali vincoli comunicativi, così che il pensiero magico non costituisce tanto un tratto della natura «primitiva» e «selvaggia» di tali culture quanto un portato di tale problema comunicativo, delle funzioni che quella comunicazione doveva risolvere con i mezzi di cui poteva disporre (Cfr. Havelock, 1986; Goddy, 1988; Ong, 1986).

57 È proprio questo tipo di limite che infatti spiega l'eccezionale rilevanza di cui godeva il rito nelle religioni primitive ed arcaiche prima che fosse inventata la scrittura e se ne scoprissero le potenzialità per lo sviluppo sociale<sup>26</sup>. I riti sono innanzitutto delle forme stereotipate di comunicazione collettiva, sono cioè una forma di codificazione della società<sup>27</sup>, ma anche essi possono ovviare ai vincoli spazio/temporali solo fino a un certo punto. Solo la scrittura, originariamente sorta con funzioni limitate di

registrazione «amministrativa» e di rappresentazione sacra (Goddy, 1989), permetterà nel tempo di superare tali vincoli. Naturalmente anche i mezzi di comunicazione, come il cavallo, il carro, la nave, operano come media importanti dell'interazione a distanza, ma il tempo, oltre un certo limite, interviene a riproporre il problema finché la conservazione della memoria sociale può contare solo sulla ristretta memoria psichica. La scrittura diviene però un decisivo medium di diffusione culturale solo con l'invenzione del libro vero e proprio e, ovviamente, soprattutto con la stampa, perché solo con questa può formarsi un vasto pubblico letterato. Con la scrittura, ad ogni modo, diviene possibile una fondamentale acquisizione evolutiva della società: essa, poiché permette di collegare tra loro individui non copresenti (sia nello spazio che nel tempo), sgancia del tutto la comunicazione e l'interazione sociale dalla costrizione dell'interazione faccia a faccia. Diviene possibile interagire con gli assenti: non solo un messaggio può potenzialmente raggiungere tutti i membri di una società, ma può rivolgersi persino a quelli futuri. I grandi libri delle religioni sono addirittura stati scritti per l'eternità. Questa funzione è potenziata a dismisura dai moderni media elettronici di massa, che hanno permesso di coinvolgere la società intera in un'unica e perenne rete comunicativa. Si pensi alle nuove forme di pagamento elettronico e alla diffusione di un unico modello di consumo, senza i quali la mondializzazione dell'economia di mercato non avrebbe potuto pervenire all'attuale stato di «globalizzazione».

58 I nuovi media di diffusione, possiedono strutture specifiche (canali, codici, possibilità di controllo, ecc.), che qui non posso discutere. Essi, comunque, condizionano sia le forme del pensiero (si pensi al nesso tra scrittura e razionalità) sia le forme delle connessioni sociali. L'emergere di queste nuove possibilità di relazione, a sua volta, distrugge certi contenuti culturali (ad esempio, quelli tipici delle società gerarchiche) e ne rende possibili altri. Lo sviluppo di tali contenuti è tuttavia condizionato da processi di tipo autopoietico ed evoluzionistico, la cui logica verrà illustrata nella seconda parte di questo lavoro.

---

## Bibliografia

- Addario N. (1989), *Com'è possibile la soggettività?*, in Id. (a cura di), *Teorie dell'azione e teorie dei sistemi*, Angeli, Milano.
- Id. (1991), *Il sistema dell'azione sociale. Una rilettura di Talcott Parsons*, «Studi di Sociologia», n. 1.
- Id. (1993), *Novità e paradossi del costruttivismo radicale: problemi di una epistemologia naturalizzata*, «Teoria Sociologica», n. 2.
- Id. (1994a), *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Il rapporto micro-macro nelle teorie sociologiche contemporanee*, Angeli, Milano.
- Id. (1994b), *Da Parsons oltre Parsons: una soluzione epistemologica del nesso micro-macro*, ibid.
- Id. (1994c), *Comprensione e interpretazione nell'interazione (quale sistema autopoietico)*, «Scheda 2000. Ecologia Antropica», vi.
- Id. (1994-95), *Ermeneutica della sociologia contemporanea. Il problema del rapporto ordine-azione*, «Quaderni di Sociologia», xxxix n. 7.
- Id. (1996a), *Macro e microanalisi*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. V.
- Id. (1998a), *Why a theory of society cannot be founded on a theory of action: on the legacy of Parsons scientific program sixty years after «The Structure»*, International Conference on «The Structure of Social Action: at least sixty years ahead of its time?», Università di Trento, Trento, 14-15 gennaio.
- Id. (1998b), *Differenziazione della società e contingenza della morale*, in R. Prandini (a cura di), *Parsons e la cultura*, B. Mondadori, Milano (in stampa).
- Atkinson J. M. e Heritage J. (1984), *Structures of social action: studies in conversation analysis*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Bourdieu P. (1980), *Le sens pratique*, Edition de Minuit, Paris.  
DOI : 10.3406/arss.1976.3383
- Cicourel A. (1974), *Cognitive sociology*, The Free Press, New York.

- Coleman J. (1990), *Foundation of social theory*, Harvard Univ. Press, Cambridge.
- Doniger W., Smith B. K. (1996), *Introduzione a Le leggi di Manu*, Adelphi, Milano.
- Ducrot O. (1979), *Dire e non dire*, Ed. Officina, Roma.
- Durkheim E. (1963), *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano.
- Eibl-Eibesfeldt I. (1971), *Amore e odio*, Adelphi, Milano.
- Id. (1995), *I fondamenti dell'etologia*, Adelphi, Milano.
- Eliade M. (1976), *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino.
- Esposito E. (1992), *L'operazione di osservazione*, Angeli, Milano.
- Garfinkel H. (1967), *Studies in ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliff.
- Giddens A. (1979), *Nuove regole del metodo sociologico*, Il Mulino, Bologna.
- Id. (1984), *The constitution of society*, Polity Press, London.
- Goffman E. (1988), *Il rituale dell'interazione*, Il Mulino, Bologna.
- Goody J. (1988), *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Torino.
- Id. (1989), *Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità*, Il Saggiatore, Milano.
- Havelock E. A. (1973), *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Bari.
- Id. (1986), *The muse learn to write*, Yale Univ. Press, New Haven.
- Husserl E. (1965), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano.
- Id. (1995), *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano.
- Jaynes J. (1984), *Il crollo della mente bicamerale e la nascita della coscienza*, Adelphi, Milano.
- Kollock P. (1993), «An eye for an eye leaves eviryone blind»: *cooperation and accounting systems*, «American Sociological Review», 58.
- Léveque P. (1991), *Bestie, dei e uomini*, Editori Riuniti, Roma.
- Lloyd G. E. R. (1982), *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Boringhieri, Torino.
- Lomborg B. (1996), *Nucleus and scield: the evolution of social structure in the iterated prisoner's dilemma*, «American Sociological Review», vol. 61, n. 2.
- Lorenz K. (1991), *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano.
- Luhmann N. (1972), *Sociologia del diritto*, Laterza, Bari.
- Id. (1976), *Generalized media and the problem of contingency*, in J. J. Loubser et al. (a cura di), *Exploration in general theory of social science*, Free Press, New York.
- Id. (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. (1993), *Come stanno le cose? Cosa ci sta dietro? Le due sociologie e la teoria della società*, «Teoria Sociologica», n. 2.
- Luhmann N., De Giorgi R. (1992), *Teoria della società*, Angeli, Milano.

- MacKey D. (1969), *Information, mechanism and meaning*, MIT Press, Cambridge.
- Macy M. W. (1990), *Learning theory and the logic of critical mass*, «American Sociological Review», 55.  
DOI : 10.2307/2095747
- Marletti C. (1991), *Fra sistematica e storia. Saggio sulle idee dei sociologi*, Angeli, Milano.
- 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. Ong W. J. (1986), *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bologna.
- Parsons T. (1951), *The social system*, Free Press, New York.
- Id. (1961), *An outline of the social system*, in Parsons T., Shils E., Naegele K. D.e Pitts J. R.(a cura di), *Theories of society. Foundations of modern sociological theory*, Free Press, 2 voll.
- Id. (1966), *Societies: Evolutionary and comparartive perspective*, Prentice-Hall, Englewood Cliff.
- Id. (1977), *Social system and the evolution of action theory*, Free Press, New York.
- Id. (1978), *Action theory and human condition*, Free Press, New York.
- Parsons T. e Platt J. (1974), *The american university*, Free Press, New York.  
DOI : 10.4159/harvard.9780674423626
- Parsons T., Shils E. et al. (1951), *Toward a general theory of action*, Harper Torchbooks (1962), New York.  
DOI : 10.4159/harvard.9780674863507
- Rorty R. (1994), *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano.
- Schegloff E. (1992), *Repair after next turn: the last structurally provide defense of intersubjectivity in conversation*, «American Journal of Sociology», 97.  
DOI : 10.1086/229903
- Searle J. (1985), *Della intenzionalità*, Bompiani, Milano.
- Simon H. (1991), *Organizations and market*, «Journal of Economic Perspectives», 5, n. 2.
- Tobias P. V. (1992), *Il bipede barcollante. Corpo, cervello, evoluzione umana*, Einaudi, Torino.
- Vattimo G. (1991), *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.
- Wittgenstein L. (1983), *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.

---

## Note

1 Con Wittgenstein (1983:67), si potrebbe dire della sociologia dell'azione: «un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perchè giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela continuamente». Noi vogliamo, dunque, uscire da quel linguaggio per poterlo osservare; vogliamo guardare il suo punto cieco, per cogliere proprio ciò che esso, per poter parlare, doveva assumere come propria condizione di possibilità.

2 La cosiddetta crisi del soggetto si produce in alcuni ambiti intellettuali prima che in altri. Essa inizia in filosofia, dove si origina con la scoperta del pluralismo dei valori (Nietzsche) e la critica della metafisica occidentale (Heidegger e Wittgenstein), e, quasi parallelamente ma in modo indipendente, in psicologia con la scoperta dell'inconscio e dell'intreccio tra emozioni e razionalità (Freud, Jung), ma pure nella sociologia di Durkheim.

3 Sulla rilevanza epistemologica di tali domande per la sociologia, si veda Luhmann (1993) e (1985).

4 La riflessività significa che la reciprocità delle aspettative è assunta in modo oggettivo da ciascun soggetto: ego concepisce alter come un ego e sa, di conseguenza, che alter farà altrettanto con lui. In tal modo ego può avere aspettative sulle aspettative che alter nutre nei suoi confronti,

e viceversa.

5 Si veda Husserl (1988:6-7).

6 Parsons (1951:16; con Shils, 1951:153-55; anche 1965a) è stato il primo a porre esplicitamente la doppia contingenza alla base della costituzione della società in termini di «reciprocità delle aspettative». Nel senso qui indicato, però, non si tratta di semplice interdipendenza, e per questo il problema assume il carattere di una complessità inaudita mentre, di conseguenza, la sua soluzione si presenta come del tutto improbabile.

7 Per questo, nonostante gli intenti dei suoi sostenitori, la teoria dei giochi dimostra l'impossibilità del programma dell'individualismo metodologico. Il gioco, infatti, è già una condizione non-individualistica nella misura in cui implica vincoli non-naturali condivisi, forme di comunicazione e criteri confrontabili (la comune conoscenza delle matrici dei pay-off, per esempio). In altri termini, il gioco, come quello del Dilemma del Prigioniero, sono già una forma di riduzione culturale della doppia contingenza. Per una valutazione della teoria dei giochi quale base per una spiegazione della formazione dell'ordine sociale si veda, da ultimo, Coleman (1990) e soprattutto Lomborg (1996), il quale sembra intuire almeno alcuni limiti di tale prospettiva. Ciò che ancora manca è la consapevolezza che quale che siano i modi che si escogitano per risolvere il problema del DP si è costretti a dare per scontato ciò che invece dovrebbe far parte della spiegazione, ossia come i due prigionieri possano avere aspettative reciproche chiare e soprattutto «corrette». Se ciò è un assunto implicito del gioco, allora il gioco stesso è già una struttura sociale (nonostante risulti che è razionale defezionare), il che è proprio quello che avrebbe dovuto essere spiegato. Se invece ciò è escluso, non si capisce in che senso un tale gioco possa porsi (da dove viene la «prigione»?), né, quindi, come possa continuare. Tale questione riguarda un punto che viene prima di quale possa essere la scelta decisa, dato che si riferisce proprio a ciò che rende possibile tali decisioni, quali che siano. Il problema della formazione di rappresentazioni adeguate del mondo e dell'apprendimento è a volte oggetto esplicito della teoria (cfr. Macy, 1990 e Kollok, 1993), ma, ancora una volta, il fatto è che si parte sempre da situazioni in cui gli attori condividono già i mezzi sociali (linguaggi, schemi cognitivi simbolici) per realizzare tali processi. Una tale questione non può essere risolta neppure da un approccio evolutivo della teoria dei giochi (come invece pensano Axelrod, Lomborg e altri), giacché anche in questo caso non si tratta tanto di mostrare come da un tale gioco si possa pervenire alla formazione di norme di cooperazione, ma piuttosto di mostrare come una tale gioco reiterato si sia potuto formare.

8 Si veda Jaynes (1984) e Addario (1989), nonché, sul piano evolutivo, Tobias (1992).

9 Secondo il termine coniato da Parsons (1978). Noi concettualizzeremo tale «livello» in modo differente dalla gerarchia sistemica (AGIL) proposta da Parsons per ragioni discusse altrove (cfr. Addario, 1994b e 1994-95).

10 Per completezza va detto che l'intero modello della condizione umana prevede altri due tipi di sistemi, entrambi esistenti nella modalità della popolazione: sistemi comportamentali e sistemi organizzativi. Di questi, tuttavia qui non ci occuperemo per ovvie ragioni di semplicità.

11 La religione (in senso lato: ogni costruzione del mondo basata sulla distinzione sacro/profano) è una forma veramente speciale di pensiero, perché si autofonda (paradossalmente) tramite un riferimento a una realtà trascendente e creatrice. Con ciò, però, può svolgere la funzione decisiva di fondare il mondo (cioè: l'unità della società e del suo ambiente nelle rispettive differenze) e di controllare la contingenza. Cfr. Luhmann (1990c).

12 Per Parsons il carattere nonrazionale delle norme affonda le proprie ragioni nel problema del senso ultimo delle cose (da cui le religioni), e nel legame catettico-espressivo che i sistemi psichici istituiscono tra di loro e con la società. Cfr. Parsons e Platt (1974:55 e 80-83) e anche Addario (1998b).

13 «Il mondo-della-vita è un regno di evidenza originaria. Ciò che è dato in modo evidente è...“esso stesso” dato nella percezione, e cioè esperito nella sua presenza immediata, oppure è ricordato nella memoria» (Husserl, 1965:156). Esso «funge da fondamento», istituisce «molteplici validità pre-logiche», sempre in quanto riferimenti di senso (ibidem, 133-54). Tale funzione e tale natura «antipredicativa» e precategoriale del mondo-della-vita sono particolarmente indagate nell'analisi del rapporto tra esperienza e giudizio in un lavoro postumo (Husserl, 1995). Qui si chiarisce come «tutte le esperienze predicative debbono ultimamente fondarsi sulle evidenze dell'esperienza. Il chiarimento dell'origine dei giudizi predicativi... si mostra...come il problema del *regresso al mondo*, quale esso è già dato come suolo universale di tutte le esperienze singole, cioè come *mondo dell'esperienza*, immediatamente e prima di ogni operazione logica. Il regresso al mondo dell'esperienza è *regresso al «mondo della vita»*, ossia al mondo in cui già sempre siamo, che costituisce la base per ogni operazione conoscitiva...» (*ibid.*, 37).

14 Questo regresso potenzialmente infinito può essere arrestato da processi di ri-entro (cioè di autoriferimento), i quali tuttavia possono dar vita a paradossi, la cui gestione positiva, al livello della teoria, comporta una particolare (e complessa) architettura. Questo è in effetti uno dei

più importanti problemi che la teoria dei sistemi autopoietici-autoreferenziali deve affrontare. Cfr. Esposito (1992) e Addario (1993).

15 Si veda, ad esempio per quanto riguarda l'analisi linguistica, Ducrot (1979).

16 Come ha chiarito soprattutto la semiologia, il significato si costituisce tramite rinvii ad altri simboli, il cui significato rinvia ad altri simboli, e così via. Per questo si è parlato di semiosi potenzialmente illimitata. Perciò una selezione di senso poggia sulla selezione di certi rinvii e non di altri; ma proprio per questo restano possibili sempre altre possibilità. Le restrizioni culturali (ideologiche, per esempio), restringono tali possibilità, ma raramente sono in grado di fissare selezioni univoche.

17 Per questo la morale inizia dalla religione, la quale è il modo più originario e radicale di aggredire il problema della contingenza del mondo. Dopo, la contingenza residua può essere imputata, quanto meno nella tradizione giudaico-cristiana, al male che è nell'uomo. Da qui inizia la storia del concetto di responsabilità personale.

18 Il concetto di medium simbolico è stato inizialmente elaborato da Talcott Parsons (1961; 1977; 1978 e, con Platt, 1974) nell'ambito della sua teoria dei rapporti d'interscambio tra i sottosistemi componenti i vari livelli della gerarchia del sistema generale d'azione prima, del sistema della condizione umana più avanti.

19 Luhmann rovescia la tradizionale posizione di Ego e Alter per sottolineare che nella sua prospettiva, è Alter e non Ego il centro focale della relazione: Alter inizia a comunicare o agire, solo in seguito Ego può comprendere e decidere di accettare o rifiutare. Qui mantengo invece la terminologia tradizionale, perchè intendo sottolineare che il punto di vista di chi osserva, cioè di chi riceve la comunicazione o valuta l'azione, è anticipato attraverso un autovincolo (più o meno consapevole) da chi inizia la catena di eventi, cioè da Ego. L'autovincolo è il riferimento di Ego ad una presunzione riguardo a ciò che Alter, proprio come Alter-Ego, può comprendere e può accettare, data una certa situazione (che struttura per l'appunto la doppia contingenza, riducendola a qualcosa su cui si disponga di informazione e siano possibili aspettative determinate e non troppo incerte).

20 Ad esempio attraverso lo sviluppo di una teodicea che (come quella calvinista) valorizzi l'impegno nel mondo, in quanto Mondo voluto da Dio, e poi, su tale presupposto, favorisca lo sviluppo della scienza.

21 Questo mercato non può infatti essere equiparato a quello del consumatore, ove gli scambi (a parte il caso di mercati propriamente monopolistici e quello di situazioni di frode e simili) sono scambi di equivalenti. Cedere l'uso della forza lavoro ad un imprenditore comporta sottoporsi ex-post all'autorità organizzativa. Poichè ciò accade nell'ambito di un contratto incompleto, l'imprenditore può sistematicamente utilizzare il suo diritto all'uso nel tempo della forza lavoro per sfruttare i lavoratori. Cfr. Simon (1991).

22 Si pensi alla letteratura, alla fiction e alla pittura, mediante cui si fa esperienza proprio di mondi che non potrebbero essere esperiti altrimenti.

23 Per questi aspetti si rinvia a Luhmann e De Giorgi (1992:138-162). Diversamente da Luhmann e De Giorgi, ritengo che ogni medium necessiti di un vero e proprio complesso istituzionale.


24 Per esempio attraverso quella che gli etnometodologi chiamano «clausola dell'et cetera».

25 A tale proposito l'etnometodologia parla di riflessività delle procedure. Ciò che l'etnometodologia e la sociologia cognitiva non chiariscono in modo esplicito è che tale riflessività è un aspetto della più generale autoreferenzialità della comunicazione (la comunicazione può comunicare su sé stessa oltre che sul mondo). Cfr. Addario (1994c).

26 Per lungo tempo la scrittura porterà le tracce – nei poemi epici e nei testi sacri – della funzione di fondazione del mondo svolta dai miti e dai racconti religiosi. Il Mahabharata, ad esempio dice: «quanto non si trova qui non esiste». Affermazioni di questo tipo si trovano in tutti i più antichi testi della civiltà umana. Il carattere «enciclopedico» dei poemi omerici in rapporto al carattere orale della cultura da cui traggono origine è ben noto (Havelock, 1973). La funzione di costituzione del mondo della religione, come è noto, è stata indicata chiaramente da Durkheim (1963), ma già in Nietzsche si trovano indicazioni in tal senso.

27 Come mostra la storia dell'origine delle religioni (ad es. Eliade, 1976 e Léveque, 1991), il ritualismo ha un valore di comunicazione con l'altro mondo ma per comunicare entro questo mondo, cioè per costituire la società (nel suo rapporto con l'ambiente) e per assicurarne la riproduzione. Il rito «eseguito in modo corretto e al momento giusto, era l'officina in cui si manipolava l'ordine cosmico» (Doniger e Smith, 1996:37) per produrre certi risultati sociali.

## Indice delle illustrazioni

	<b>URI</b> <a href="http://journals.openedition.org/qds/docannexe/image/1482/img-1.jpg">http://journals.openedition.org/qds/docannexe/image/1482/img-1.jpg</a>
	<b>File</b> image/jpeg, 328k

## Per citare questo articolo

### Notizia bibliografica

Nicolò Addario, « Doppia contingenza e interazione: la società come sistema autopoietico-evoluzionistico », *Quaderni di Sociologia*, 18 | 1998, 97-129.

### Notizia bibliografica digitale

Nicolò Addario, « Doppia contingenza e interazione: la società come sistema autopoietico-evoluzionistico », *Quaderni di Sociologia* [Online], 18 | 1998, online dal 30 novembre 2015, consultato il 25 février 2020. URL: <http://journals.openedition.org/qds/1482>; DOI: <https://doi.org/10.4000/qds.1482>

## Questo articolo è citato da

- Scaglia, Antonio. (2003) *Soziale Evolution*. DOI: 10.1007/978-3-322-97108-1\_6

## 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 II

Apparso in *Quaderni di Sociologia*, 19 | 1999

## Diritti d'autore



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