

# Per una sociologia dell'immaginario. Il problema dell'osservatore nell'epistemologia moderna

di Giancarlo Corsi

L'immaginazione è l'unico  
territorio nel quale l'uomo sia libero

Luis Buñuel

## I

Quando si pone la questione dello statuto epistemologico della scienza e delle varie discipline al suo interno, ci si riferisce di solito alla capacità della scienza di descrivere se stessa in un modo che abbia una sua coerenza e che stabilizzi le inevitabili discrepanze prodotte dalla ricerca, stimolando così la produzione di ulteriori deviazioni rispetto a ciò che già si sa. La riflessione epistemologica – si ritiene – avrebbe assunto oggi lo statuto di centro direttivo della ricerca scientifica: un centro direttivo che giustifica, fonda e guida quello che effettivamente si fa nei laboratori e nelle università. Anche coloro che sostengono l'impossibilità di trovare dei fondamenti stabili della conoscenza possono essere visti come dei rappresentanti di questa posizione, poiché anch'essi giungono ad una conclusione che è dettata dalla capacità riflessiva del soggetto che conosce (o del linguaggio, se si vuole) e non è passata come il risultato empirico della ricerca. Anche in questo caso, cioè, il punto di partenza è la riflessione intorno alla ricerca scientifica.

Benché questa idea, secondo la quale la riflessione epistemo-

\* *Presentato dall'Istituto di Sociologia.*

logica dà le direttive per fare ricerca e ne rappresenta il punto più avanzato, appaia plausibile, a ben guardare bisogna concludere che è vero il contrario: è la ricerca che fonda l'epistemologia. Soltanto dopo che la ricerca scientifica viene strutturata e raggiunge una certa complessità, infatti, la teoria della conoscenza può (e deve) riflettere sulle condizioni della ricerca stessa e sulle sue conseguenze.

Non appare convincente nemmeno sostenere che l'epistemologia offre dei fondamenti stabili alla ricerca. Fondamenti del genere, se esistono, possono essere presi in considerazione dall'epistemologia soltanto dopo che la ricerca si è sviluppata. Il successo (a media o lunga scadenza) di un dato paradigma, infatti, difficilmente viene conseguito mediante la diffusione di slogan epistemologici.

La funzione che la riflessione epistemologia svolge nell'ambito della scienza è diretta soprattutto a consentire un confronto tra diverse impostazioni o 'paradigmi', e non tanto ad assicurare tranquillità a ciascuno di essi. In questo senso si può affermare che l'epistemologia, se da un lato contribuisce ad individuare l'identità delle discipline, dall'altro 'decostruisce' questa identità soprattutto mettendo a confronto tra loro i diversi modi che esistono per risolvere gli stessi problemi. L'identità di una disciplina, si può dire, viene ad essere il risultato di una pluralità di modi differenti (e spesso incompatibili) di affrontare la stessa questione.

Il contributo dell'epistemologia, comunque, varia molto da disciplina a disciplina. Si pensi solo alla differenza che intercorre tra le cosiddette *hard sciences* da un lato e le scienze sociali (*soft?*) dall'altro: mentre il linguaggio dei fisici è decisamente uniforme, indipendentemente dal genere di ricerca che viene condotta, è difficile trovare due sociologi che intendano la stessa cosa con lo stesso concetto<sup>1</sup>. Non si può dare per scontato, quando si parla di attore, o di comunicazione, o di ruolo,

<sup>1</sup> Nella fisica sembra che attualmente vi siano due grandi paradigmi, in alcuni punti incompatibili tra loro, la teoria della relatività e la meccanica quantistica. Si può supporre che la divergenza tra i due paradigmi serva proprio da impulso dinamico per la disciplina, a condizione tuttavia che sia possibile effettuare ricerca in grande stile con entrambe le impostazioni – in questo vedrei la differenza rispetto alle scienze sociali.

che per un altro sociologo queste nozioni abbiano lo stesso significato. Si pensi anche alle differenti possibilità di teoresi che sono disponibili in sociologia e che non trovano corrispondenti altrove, come ad esempio l'orientamento ai classici, contrapposto all'elaborazione di dati statistici in riferimento a ipotesi formulate appositamente e in maniera isolata, a sua volta contrapposta alla costruzione di *grandes théories*, ecc.

Se la riflessione epistemologica non deve essere mera speculazione, si potrebbe allora supporre che la sua funzione non stia nella fondazione di paradigmi o di 'grandi narrazioni', ma proprio nella possibilità di comparare tra loro approcci ed impostazioni diversi. Una funzione, quindi, non tranquillizzante, ma destabilizzante, rivolta a determinare non un'unità, ma delle differenze – o meglio: rivolta a determinare l'unità come risultato della differenza.

## II

Nel panorama epistemologico degli ultimi decenni, uno degli aspetti di novità è senz'altro il tentativo di abbandonare la distinzione kantiana tra trascendentale ed empirico per riportare la teoria della conoscenza dentro al mondo che descrive. Nei termini di Willard van Orman Quine (1981), la teoria della conoscenza deve essere «naturalizzata»: i presupposti dell'epistemologia naturale sono a loro volta naturali. In altre parole, la conoscenza è un fatto empirico i cui presupposti sono anch'essi empirici. Mary Hesse (1987) ha aggiunto che questo non vale solo per la teoria della conoscenza, ma per le scienze in generale, comprese quelle sociali: quando si tratta di scienza la spiegazione che viene elaborata deve essere sociale e storica, così come ogni storia ed ogni sociologia devono avere la loro epistemologia. Dei due termini che venivano distinti in precedenza ne resta uno solo – 'empirico' –, che ora comprende entrambi i protagonisti della conoscenza: tanto colui che conosce, quanto l'oggetto del conoscere.

Usando un termine particolarmente presente sulla scena recente della discussione su questo genere di temi, il punto chiave è l'autoriferimento: non ci sono più intelligenze libere sospese

sul mondo, in grado di descriverlo dall'esterno senza dover implicare se stesse in ciò che dicono<sup>2</sup>. Quando l'osservatore parla, afferma sempre qualcosa anche su se stesso. La questione non è nuova, dato che già ben prima delle tendenze 'cibernetiche' e 'costruttivistiche' ci si era posti il problema di un mondo che al proprio interno crea i fisici per osservare se stesso. Oggi, comunque, le figure della circolarità, dell'autoriferimento, dell'autologia, della tautologia e del paradosso non solo sono accettate, ma vengono date per scontate come strumenti irrinunciabili per descrivere la realtà<sup>3</sup>. Solo oggi sono diventate la base di un nuovo paradigma<sup>4</sup>.

In sociologia questi sviluppi sono presi in considerazione soltanto in parte. Si registra prevalentemente l'effetto negativo di queste tendenze: ad esempio la necessità di abbandonare la teoria critica, la quale presuppone inevitabilmente che il critico si collochi in una posizione esterna rispetto all'oggetto della critica<sup>5</sup>. Minore attenzione viene dedicata alla possibilità di un uso sociologico positivo. Ma l'idea che chi descrive la realtà deve comprendersi anche se stesso diventa estremamente chiara e stringente proprio nel caso di una società che descrive se stessa mediante la sociologia. Si potrebbe anche azzardare l'ipotesi che i problemi ancora irrisolti della teoresi sociologica, come il criterio dell'avalutatività e la critica dell'ideologia, potrebbero tro-

<sup>2</sup> La *frei schwebende Intelligenz*, formula paradossale e di imbarazzo, che per lungo tempo ha indicato volontariamente il problema, senza che fosse possibile trovarvi qualche soluzione adeguata.

<sup>3</sup> La letteratura che adotta questa prospettiva è diventata estremamente vasta e conosciuta; qui ci limitiamo a ricordare alcuni testi che in modi diversi vanno in questa direzione: per il 'costruttivismo radicale' si veda Watzlawick, 1981 e Watzlawick, Krieg, 1991; per la 'cibernetica' si veda il classico von Foerster, 1984; per un approccio 'cosmologico' si veda Morin, 1977-1980-1986-1991. Si veda infine anche Varela, 1983: «On cherche à constituer ou à construire le monde, par la spécification réciproque d'une unité et de son univers», p. 160.

<sup>4</sup> Da dove nasca questo nuovo paradigma è difficile a dirsi; di solito si cita come antesignano il principio di indeterminazione di Heisenberg; potremmo aggiungere la ricerca sul sistema nervoso e la cibernetica, che offrono ancora oggi la base più solida alle tendenze 'costruttivistiche'.

<sup>5</sup> Recentemente ci si chiede infatti quale aspetto dovrebbe avere una critica della teoria critica: si veda ad esempio Genovese, 1991.

vare una soluzione (o almeno una reimpostazione più fertile) proprio in questo approccio che si rifà all'idea dell'autoriferimento.

### III

Una formula assai diffusa all'interno di questo tipo di impostazioni riguarda il rapporto tra conoscenza ed oggetto della conoscenza: la prima, si sostiene, non è un rispecchiamento del secondo. Rimane però aperta la questione del 'contatto' con la realtà, che in un modo o nell'altro deve pur esserci. Fedeli alla loro predilezione per i paradossi, gli esponenti del 'costruttivismo radicale' affermano che la realtà non si manifesta mai positivamente (non si arriva mai ad una conoscenza definitiva), ma solo negativamente, mediante l'errore, la non 'viabilità' di un'ipotesi, di un'idea, di un'affermazione<sup>6</sup>: possiamo essere certi soltanto di quello che la realtà non è<sup>7</sup>. Ciò che è esterno, dunque, resta 'in sé' di fatto del tutto sconosciuto: può manifestarsi solo come disturbo, perturbazione, irritazione, come delusione di aspettative, come costrizione alla reazione, in ogni caso in maniera positiva. Il motivo di ciò che sta nel fatto che qualunque sistema in grado di osservare può trattare la differenza tra interno ed esterno soltanto internamente, con la conseguenza che entrambi i lati di tale distinzione devono essere localizzati all'interno del sistema stesso. L'esterno, cioè, è ciò che il sistema costruisce come proprio esterno. Per questo la realtà esterna può manifestarsi solo come irritazione: non come un'istruzione in positivo, che modifica lo stato del sistema,

<sup>6</sup> Questa idea di una realtà che si manifesta solo negativamente è piuttosto antica, ma è stata ripresa e imposta all'attenzione soprattutto dai costruttivisti, in particolare da Ernst von Glasersfeld: «il mondo reale si manifesta esclusivamente laddove le nostre costruzioni falliscono», in Watzlawick, 1981, p. 35 della tr. it.

<sup>7</sup> Già Popper ha sostenuto una posizione del genere per il caso della scienza, quando afferma che la verità di un enunciato non è la condizione della sua verità 'scientifica', e che la scienza lavora al buio, potendo apprendere soltanto dagli errori e non dalle plausibilità e dalle evidenze. Popper tuttavia non radicalizza la sua posizione e immagina ancora – con una formula che ne tradisce l'imbarazzo – una conoscenza che si avvicina asintoticamente alla realtà.

ma come uno stimolo che può indurre il sistema a reagire, generando delle informazioni<sup>8</sup>.

L'intenzione non è quella di indicare una posizione corretta che deve essere assunta, pena il superamento della celebre linea di demarcazione tra scientifico e non scientifico, e non è nemmeno quella di fissare un punto di partenza 'giusto' rispetto ad altri 'sbagliati'. Il punto di partenza può essere scelto in modo piuttosto libero<sup>9</sup>. Ciò che è importante – secondo il costruttivismo radicale – è far sì che mediante la concettualizzazione sia data al reale la possibilità di manifestarsi, e di farlo nell'unico modo possibile: come delusione, come errore, come negazione, come costrizione a riflettere sulle condizioni che hanno portato un esperimento a fallire o un'idea a rivelarsi errata. D'altra parte la nascita stessa dell'esperimento come forma moderna di produzione di sapere scientifico testimonia del fatto che con 'empirico' si deve intendere proprio la possibilità di sbagliarsi e di rendersene conto<sup>10</sup>. Anche se per altre discipline sembra quasi che venga 'naturale' tradurre queste indicazioni nella prassi concreta della ricerca, da un punto di vista sociologico la cosa appare assai più problematica.

L'orientamento di fondo è quello di applicare il termine 'empirico' alla disponibilità da parte di un osservatore a lasciarsi 'irritare' dalla realtà ad esso esterna. Una disponibilità cognitiva, quindi, laddove comunque la differenza tra irritazione dall'esterno e informazione interna (che può essere ad esempio una distinzione, un concetto, un'affermazione non falsificata, ecc.) è una differenza che viene tracciata dall'osservatore stesso. In un certo senso questa è l'unica certezza empirica che si può avere:

<sup>8</sup> I concetti, da questo punto di vista, non devono essere intesi come specchi fedeli di qualche porzione della realtà, ma come sonde che si prestano ad essere contrastate dalla realtà. Si deve ridefinire allora anche l'idea di ricerca scientifica empirica, idea che in sociologia viene messa in discussione raramente.

<sup>9</sup> In questo modo è possibile tra l'altro dare ancora un senso a quell'*anything goes* che negli ultimi decenni ha avuto un'inquietante funzione tranquillizzante per gli epistemologi.

<sup>10</sup> Già K. Raymund Popper ha sostenuto che una teoria è tanto più potente quanto più è in grado di produrre errori: cfr. come esempio 1972, p. 66.

l'unica base di qualsiasi eteroriferimento è il proprio operare autoreferenziale (cfr. Corsi, 1989).

Non è semplice comprendere cosa queste riflessioni possono significare per la scienza nel suo complesso. Se si osserva tuttavia il modo nel quale le scienze operano, si può notare che la differenza tra dati ed informazioni gioca un ruolo decisivo: la raccolta di dati non dice ancora nulla sull'aspetto che la realtà assumerà dopo la loro elaborazione. Non fornisce cioè ancora delle informazioni. Solo in un secondo tempo, dopo che i dati sono stati processati all'interno del sistema, si hanno delle informazioni che possono essere divulgate, e che possono eventualmente essere date per scontate in futuro. Sembra, cioè, che i dati rappresentino proprio le irritazioni ancora grezze, senza connessioni né tra di loro né con l'apparato teorico e conoscitivo disponibile. Con l'elaborazione, l'interpretazione e la connessione tra dato e conoscenza pregressa, si creano via via dei nuovi collegamenti, fino ad arrivare a delle affermazioni che possono essere presentate e comunicate<sup>11</sup>. I dati, in sostanza, rappresentano una prima selezione tra le connessioni possibili (selezionano ad esempio le deduzioni ammesse) ed è compito dello scienziato compiere delle ulteriori selezioni fino ad ottenere una configurazione accettabile. Si è soliti, in effetti, rilevare i dati utilizzando delle scale, delle classificazioni, delle comparazioni molto stilizzate (ad esempio di tipo numerico), proprio perché questi strumenti non hanno ancora nessuna portata teorica; solo quando la differenza che un dato genera in quanto misurazione o rilevazione viene confrontata con un'ipotesi (cioè con un apparato teorico più o meno sviluppato o potente) se ne può valutare il significato informativo. Solo allora si ottengono delle informazioni<sup>12</sup>. La distinzione tra dato ed informazione può anche essere riferita al tempo: il primo verrà allora definito come ciò che si può registrare come memoria e la seconda come un evento che cambia le aspettative dell'osservatore; il dato, in questo senso, è una sorta di indicazione attribuita all'esterno,

<sup>11</sup> Cfr. Schriewer 1988, p. 76.

<sup>12</sup> In questo senso si potrebbe interpretare l'affermazione di Bateson secondo la quale un'informazione è «una differenza che fa una differenza» e anche la supposizione che tutto dipenda dall'osservatore. Sull'eccessiva semplicità di quest'ultima supposizione si veda Corsi 1994.

della quale l'osservatore non si sente responsabile e rispetto alla quale l'informazione viene posta come ipotetica, vale a dire come instabile e provvisoria. È proprio della conoscenza scientifica, infatti, trasformare l'aspetto della realtà e le sue evidenze, ricombinandole in forme improbabili e sorprendenti: in forme, cioè, che sono informative in senso proprio<sup>13</sup>.

Ora, se la differenza che un dato può fare (e quindi il suo valore informativo) dipende dalle distinzioni dell'osservatore, il punto di partenza che viene scelto è decisivo. Ogni operazione che generi delle informazioni, infatti, va a modificare la struttura di distinzioni dalla quale dipenderanno le informazioni future, rendendola via via più selettiva. E già dopo pochi passi il processo è irreversibile. L'inizio è quindi fatale, e bisognerebbe disporre della possibilità di 'controllare' il modo in cui si inizia. Le impostazioni costruttiviste raccomandano perciò di scegliere delle distinzioni iniziali che consentano all'osservatore di indicare anche se stesso. Ogni posizione teorica, cioè, dovrebbe potersi auto-osservare per valutare il proprio orientamento, per vedere quali vantaggi ottiene e che cosa esclude quando decide di partire in un certo modo e non altrimenti. Il vantaggio di questa impostazione è duplice. Da un lato, comprendere se stessi nella distinzione iniziale significa poter dire qualcosa su di sé ogni volta che si parla di qualcos'altro. Come esempio potremmo citare la celebre distinzione tra sistema sociale e *Lebenswelt* così come è stata tracciata da Jürgen Habermas, nel quadro di una rielaborazione della teoria critica; il problema che si pone con una distinzione del genere è innanzitutto il fatto che l'osservatore-Habermas non è presente in essa: egli non è certamente un sistema sociale, ma non è nemmeno un mondo-della-vita (almeno non per chi lo legge in quanto autore, sociologo, professore, ecc.). Si tratta di una distinzione che si regge sull'esclusione implicita di colui che la traccia, così che la società (se non addirittura il mondo) sembrerebbe essere composta da sistemi sociali, da mondi-della-vita e da Jürgen Habermas (che non rientra né negli uni né negli altri)!

Dall'altro lato, il vantaggio che si consegue utilizzando distin

<sup>13</sup> Bisogna poi chiedersi di nuovo se la differenza tra dato ed elaborazione informativa è dal canto suo un dato o un'interpretazione.

zioni capaci di auto-osservarsi sta nella possibilità di restare coscienti del fatto che, comunque si inizi, si escludono delle alternative. Nessuna distinzione è 'naturale': tutte sono artificiali – anche se non necessariamente arbitrarie. La questione che si pone alla teoresi è allora proprio che cosa viene escluso dalle proprie scelte, come si potrebbe fare la stessa cosa in maniera diversa, e così via, fino ad arrivare a chiedersi (una domanda oramai classica) che cosa l'osservatore non vede in base agli strumenti (alle distinzioni) di cui dispone.

#### IV

Come si può notare, ciò che si ottiene in questo modo non è più una posizione critica, e non è nemmeno la necessità di capire quali interessi si celino dietro alle intenzioni manifestate dall'osservatore. Il punto centrale, cioè, non è svelare delle strutture latenti. È molto più importante rendersi conto del fatto che tutto ciò che struttura l'osservazione è contingente: «Non si tratta però più di latenza strutturale, bensì di latenza operativa; non si tratta più di una 'segretezza dell'essere', di una specie di segreto ontologico, bensì di una latenza che si può scegliere o anche non scegliere con la scelta di una distinzione... La latenza viene così spostata nel modo della contingenza: è sempre possibile anche altrimenti, e si può sapere da che cosa questo dipende, cioè come, anche se non lo si può evitare, lo si può però governare (Luhmann, 1993a, p. 143 della tr. it.).

Se si accetta l'idea che alla base di qualsiasi osservazione (e quindi anche di ogni teoria) vi sia una distinzione, e che un testo è lo sviluppo di quella distinzione, indicare l'osservatore vuol dire indicare la distinzione di partenza che egli traccia; e se si vuol capire cosa egli intende, bisogna indicare la sua indicazione<sup>14</sup>. Riprendendo alla luce di questi elementi quanto è stato detto nel paragrafo precedente, ci si può chiedere quale vantaggio si ottiene costruendo delle teorie che possono auto-osservare

<sup>14</sup> La differenza tra autoreferenza ed eteroreferenza è, in questo caso, coincidente con quella tra distinzione ed indicazione (cfr. Esposito, 1993).

varsi. La risposta potrebbe stare proprio nell'idea di contingenza: un dato viene detto contingente quando non è né impossibile né necessario; quando cioè potrebbe non essere dato o potrebbe essere dato altrimenti. In altri termini: quando un dato è contingente sono sempre possibili delle alternative. E se sono disponibili più alternative è possibile confrontarle tra di loro. Sulla base del confronto ha senso allora chiedersi quali alternative vengono escluse. Se ciò che viene osservato è lo stesso osservatore, questo interrogativo porta allora a chiedersi a che cosa si rinuncia con le proprie scelte. Parlare di auto-osservazione, dunque, vuol dire parlare di un osservatore che viene osservato (anche se da se stesso) e che proprio per questo viene reso insicuro dalle e nelle proprie decisioni. Affermare che ogni decisione è contingente, quindi, non significa né che sia possibile fare qualsiasi cosa né che ogni cosa sia equivalente ad ogni altra: al contrario, è proprio quando si è costretti a considerare le proprie scelte come scelte selettive che ci si trova a confrontarsi con ciò che sarebbe stato se si fosse agito diversamente. E questo confronto è esattamente il contrario dell'arbitrarietà<sup>15</sup>.

Come è stato dimostrato da più parti (Luhmann, 1993b; Spencer Brown, 1993), questa auto-osservazione assume necessariamente una forma paradossale, in quanto l'osservatore si trova ad osservare la distinzione che sta utilizzando in base alla distinzione stessa, che compare dunque come oggetto dell'indicazione e allo stesso tempo come strumento osservativo<sup>16</sup>. L'os-

<sup>15</sup> Si potrebbe fare un esempio di auto-osservazione con esattamente questa funzione al di fuori della scienza: la pedagogia, infatti, intesa come teoria della riflessione del sistema educativo, ha un problema analogo con la selezione e la valutazione degli allievi, che essa per prima vede come attività non attendibile e spesso molto vicina all'arbitrio; il modo nel quale viene valutata la valutazione si basa esclusivamente sulla comparazione tra le diverse organizzazioni scolastiche e dal confronto si trae la conclusione che le cose non vanno bene, che si producono diplomati poco preparati, che l'economia richiede ben altro, ecc. Ricordiamo come caso emblematico la discussione che si accese in modo piuttosto violento in seguito al volo dello Sputnik, che portò la pedagogia legata al blocco occidentale a bollare la propria attività educativa come fallimentare – e questo soltanto perché i russi erano arrivati prima in orbita!

<sup>16</sup> Su questo genere di argomentazioni, che si richiamano esplicitamente a George Spencer Brown, si veda Esposito, 1992.

servatore, cioè, vuole indicare la sua cosiddetta 'macchia cieca': quel punto che nel momento in cui opera gli resta inaccessibile. In ultima istanza, questa 'macchia cieca' è la differenza tra interno ed esterno, tra autoreferenza ed eteroreferenza, tra sé e il mondo, che ogni osservatore non può fare a meno di tracciare.

Nella teoresi sociologica non sono molti i tentativi di formulare la distinzione tra autoreferenza ed eteroreferenza e alcuni sono già stati citati sopra. Possiamo ricordare come esempi la differenza sistema/ambiente che viene tracciata dal sistema (formulata dalla teoria dei sistemi); Talcott Parsons ha iniziato e concluso la sua opera maggiore, la *Struttura dell'azione sociale*, parlando di «realismo analitico» per definire il proprio modo di procedere, dove la differenza realismo (=eteroreferenza)/analitico (=autoreferenza) è a sua volta una differenza analitica. Coloro che sostengono che la teoresi sociologica deve partire dal considerare i classici distinguono tra testo classico e sua interpretazione, e questa distinzione è legata ad una particolare interpretazione dell'evoluzione della disciplina. Chi fa ricerca empirica nel senso comune del termine distingue tra dati empirici (eteroreferenza) e la loro elaborazione (autoreferenza), e anche in questo caso si tratta di una differenza non empirica – nel senso che non si tratta di un dato 'naturale'.

In tutti questi casi non si può fare a meno di rivolgere all'osservatore stesso le regole e le distinzioni che egli pone come condizione del suo lavoro, e anche chi propugna l'avalutatività come criterio di indagine scientifica opera allo stesso tempo una valutazione basata su un pregiudizio. Di nuovo: questo non comporta l'anarchia né la dissoluzione delle possibilità di fare ricerca, anche perché chi fa ricerca si preoccupa molto poco di questi problemi. Piuttosto, la questione che sorge è come fare a tenere sotto controllo una situazione in linea di principio non controllabile; è comunque inutile cercare qualche forma di sicurezza o qualche meta prestabilita da raggiungere, dato che il destino dei tentativi di produzione teorica è sempre imperscrutabile. È ormai un punto fermo che non è possibile trovare un punto fermo che possa fondare la conoscenza, e la tendenza attuale va verso il riconoscimento del paradosso come fondamento, come unità del differente, come auto-diversità: questo proprio perché se si cerca di indicare il proprio punto di par-

tenza bisogna indicare la distinzione che si sta utilizzando, cosa che, come abbiamo già visto sopra, non consente vie d'uscita che non siano circolari (!)<sup>17</sup>.

## V

Riassumendo queste argomentazioni, diciamo che ogni distinzione conduce ad un paradosso non appena viene applicata a se stessa. Dal punto di vista dell'auto-osservazione, qualunque struttura venga costruita (una teoria, una norma, un'aspettativa di qualunque genere) appare innanzitutto una forma di dispiegamento di quel paradosso. Se si parte dalla teoria dei sistemi, si possono addurre come esempi i casi dei diversi sistemi parziali della società moderna (cfr. Luhmann, De Giorgi, 1992). Della scienza si è già detto: la realtà può essere studiata solo perché resta inaccessibile all'osservazione diretta e proprio per questo si può parlare di oggettività (anche se non più in senso ontologico). L'educazione si struttura intorno al problema insolubile della libertà dell'allievo: non vi può essere educazione che non cerchi di mettere l'essere umano nelle condizioni di disporre autonomamente delle sue possibilità e ha senso pensare l'educazione soltanto se si concepisce il bambino come una prospettiva autonoma sul mondo e lo si educa (!) in modo corrispondente. Il diritto, caso particolarmente interessante in questo contesto, non può rispondere alla questione se esso abbia il diritto di distinguere tra chi ha torto e chi ha ragione, e ad un osservatore esterno è chiaro che è il diritto stesso a creare occasioni di reato e a spronare alla devianza: ma proprio perché tali questioni non possono essere risolte il diritto trova l'energia per continuare a produrre differenze giuridicamente rilevanti. Se fosse possibile trovare un fondamento naturale definitivo del diritto (ad esempio delle norme irrinunciabili, ultimative, universali) bisognerebbe comunque chiarire come mai la natura ha concesso agli uomini il diritto di trasgredirlo e il paradosso si ripresenterebbe di nuovo sotto forma di una natura che può fon-

<sup>17</sup> Per la rilevanza del paradosso si veda Genovese, 1992.

dare definitivamente delle norme solo a patto che sia possibile infrangerle. L'economia incontra un problema analogo con l'impossibilità di distribuire a tutti tutti i beni esistenti. Chi si assicura la disponibilità sui beni, crea la non disponibilità di altri su tali beni e questo avviene nello stesso sistema: ogni volta che ci si appropria di qualcosa, se ne diminuisce la scarsità (per sé), ma la si aumenta per gli altri. La produzione, il consumo, lo 'sviluppo economico' hanno luogo soltanto perché alla loro base vi è questa indecidibilità; e se si cercasse di annullare le differenze economiche (e con esse il paradosso) non ci sarebbe più nessun motivo di produrre qualcosa, dato che ciò non farebbe altro che aumentare il rischio di qualche disparità.

Se ora generalizziamo questa idea, possiamo dire che senza il fondamento paradossale dei sistemi costitutivi di senso non si potrebbero proiettare delle possibilità, non ci sarebbe il senso e quindi nemmeno la società. Il paradosso ha la funzione di generare quello spazio immaginario che viene di solito strutturato come 'possibile' e che consente ai sistemi sociali (e anche a quelli psichici) di esistere. Di più: la possibilità di fare esperienza delle realtà nella maniera specifica del sociale e dello psichico richiede come condizione irrinunciabile che sia possibile distinguerla da ciò che è solo possibile. Ma il fatto che ciò che è possa essere osservato solo sulla base di ciò che esso non è manifesta a sua volta un carattere chiaramente paradossale.

Allò stesso tempo, tuttavia, il fatto che l'osservatore non possa osservare se stesso in maniera ultimativa gli consente di continuare le proprie operazioni (di comunicare, di pensare), le quali altrimenti si arresterebbero immediatamente non appena dovesse accadere che l'osservatore arriva ad un risultato definitivo. Una teoria della conoscenza 'operativa' deve dunque rinunciare all'idea di una prospettiva superiore non perché purtroppo questo alla lunga si è rilevato impossibile, ma perché se fosse possibile isolare il sociale come 'gioco linguistico' senza agganci con la realtà ad esso esterna, o come pura metafora o modello della realtà, il sociale cesserebbe all'istante di esistere, non fosse altro perché si troverebbe confrontato con la circolarità vuota e letale della tautologia e del paradosso. Con una formulazione anch'essa paradossale: dobbiamo la libertà di

pensare la realtà in modo diverso da ciò che essa è al fatto che la realtà è sempre e soltanto quello che è.

La circolarità paradossale è dunque il motore del senso e la chiusura, per cui un osservatore può osservare solo ciò che le proprie distinzioni gli consentono di osservare, è la condizione della possibilità del senso, poiché garantisce quella cecità che fa andare avanti qualsiasi sistema psichico o sociale.

Una teoria della conoscenza che voglia tener conto degli sviluppi legati all'autoreferenza si qualifica come 'operativa', vale a dire come una teoria che per essere costruita richiede delle operazioni concrete da parte di un osservatore concreto. Per la sociologia questo osservatore è innanzitutto la società e già questo rende immediatamente evidente l'autoriferimento: la società si autodescrive e uno dei modi che ha a disposizione per farlo è la sociologia, a sua volta parte della società. La possibilità di operare questa descrizione in maniera 'autologica' (tale cioè che mentre essa si riferisce a qualcosa d'altro parla anche di se stessa), proietta realmente lo spazio immaginario costituito dalle differenti possibilità di autodescrizione. Il fatto che si tratti di un discorso autoreferenziale<sup>18</sup> è un presupposto e non un ostacolo: l'osservatore (la scienza, ma anche la società globale) si trova di fronte a quell'orizzonte immaginario che è il senso perché è in grado di distinguere e di indicare se stesso come identità e come differenza allo stesso tempo<sup>19</sup>. Questo vale tanto per i sistemi sociali più complessi, quanto per i singoli individui che partecipano alla comunicazione: ciò che chiamiamo libertà è ciò che si genera una volta che il mondo crea al proprio interno una discontinuità per potersi osservare. Proprio la

<sup>18</sup> Un discorso *self-pointing*, nei termini di Louis Kauffman (1987).

<sup>19</sup> Già nel XVII secolo La Rochefoucauld sentenziava in questo modo, nello stile classico dei moralisti dell'epoca, l'impossibilità di auto-determinarsi: «Se vi è un amore puro ed esente dal miscuglio delle altre nostre passioni, è quello che sta nascosto nel fondo del cuore e che noi stessi ignoriamo» (massima 69, in Macchia, 1988, p. 395). Forzando l'interpretazione di questa celebre massima, potremmo dire che la distinzione basilare di ogni osservatore è a lui stesso inaccessibile e che proprio identificandola con il termine 'amore', l'autore ha voluto affermare l'impossibilità di controllarla.

costituzione paradossale del mondo ci consente di immaginare che tutto potrebbe essere altrimenti – nonostante esso sia e sarà sempre e soltanto ciò che è e sarà.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Giancarlo Corsi, *Il riferimento empirico della teoria. Problemi di procedura scientifica*, «Studi Urbinati» XLII 1, 1989, pp. 559-584.
- Giancarlo Corsi, *'Le fond du cœur': il ruolo della doppia contingenza nella costruzione della realtà*, relazione tenuta al convegno dell'A.I.S. *Il costruttivismo nelle scienze sociali*, Pisa 2-3 luglio 1993.
- Elena Esposito, *L'operazione di osservazione*, Milano, Angeli 1992.
- Elena Esposito, *Zwei-Seiten Form in der Sprache*, in Dirk Baecker (Ed.), *Probleme der Form*, Frankfurt 1993, pp. 88-119.
- Heinz Von Foerster, *Observing Systems*, Intersystems Publications, Seaside (Cal.); tr. it. *Sistemi che osservano*, Roma, Astrolabio 1988.
- Rino Genovese, *Soggetto e mito. Per una rilettura della 'Dialectica dell'illuminismo'*, «Aut Aut» 243-244, 1991, pp. 43-55.
- Rino Genovese (a cura di), *Figure del paradosso. Filosofia e teoria dei sistemi 2*, Napoli, Liguori 1992.
- Ernst von Glasersfeld, *Einführung in den radikalen Konstruktivismus*, in Watzlawick, 1981, pp. 17-36 della tr. it.
- Mary Hesse, *Socializzare l'epistemologia*, «Rassegna Italiana di Sociologia» XXVIII 3, 1987, pp. 331-356.
- Louis Kauffman, *Self-reference and Recursive Forms*, «Journal of Social and Biological Structures» X, 1987, pp. 53-72.
- Niklas Luhmann, *Was ist der Fall? Was steckt dahinter? Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie*, «Zeitschrift für Soziologie» 4, 1993, pp. 245-260; tr. it. *Teoria Sociologica*, I 2, 1993, pp. 115-146.
- Niklas Luhmann, *Die Paradoxie der Form*, in «Dirk Baecker» (Ed.), *Kalkül der Form*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, pp. 197-215.
- Niklas Luhmann, Raffaele De Giorgi, *Teoria della società*, Milano, Angeli 1992.
- Giovanni Macchia, *I moralisti classici. Da Machiavelli a La Bruyère*, Milano, Adelphi 1988.
- Egar Morin, *La Méthode*, quattro volumi, Paris, Ed. du Seuil 1977, 1980, 1986, 1993.
- Willard van Orman Quine, *L'epistemologia naturalizzata*, in Willard van Orman Quine, *La realtà ontologica e altri saggi*, Roma, Armando 1981, pp. 94-114.
- Karl Raymund Popper, *Congetture e confutazioni*, 2 voll., Bologna, Il Mulino 1972.
- George Spencer Brown, *Selfreference, Distinctions and Time*, «Teoria sociologica» I 2, 1993, pp. 47-53; tr. it. *ibidem*, pp. 54-60.
- Jürgen Schriewer, *The Method of Comparison and the Need for Externalization: Methodological Criteria and Sociological Concepts*, in Jürgen Schriewer (Ed.), *Theories and Methods in Comparative Education*, Lang, Frankfurt

- a.M., Bern, New York, Paris, volume primo de *Komparatische Bibliothek*, Lang, ivi 1988, pp. 25-83.
- Francisco J. Varela, *L'auto-organisation: de l'apparence au mécanisme*, in Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy, *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Seuil, Paris 1983, pp. 147-164.
- Paul Watzlawick (Ed.), *Die erfundene Wirklichkeit*, München, Piper 1981; tr. it. *La realtà inventata: contributi al costruttivismo*, Milano, Feltrinelli 1988.
- Paul Watzlawick, Peter Krieg (Ed.), *Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus*, München, Piper 1991.
- Danilo Zolo, *Il problema della complessità, oggi*, in AA.VV., *Comunicazione organizzazione e nuove complessità*, «Quaderni di formazione» 61, Atti dell'8 Convegno Nazionale A.I.F. 1987, pp. 73-84.