

Identità contingente e identità esistenziale. Percorsi della differenza e della continuità in N. Luhmann ed E. Severino

di Alessandro Giangiulio

Introduzione

L'interesse e l'inclinazione di N. Luhmann per una teoria sociologica generale sono netti. In linea con la teoria generale dei sistemi essa ha pretesa di universalità sia in quanto «tiene conto di tutto il sociale e non di frammenti di esso»¹, sia in quanto i 'contatti sociali' sono per essa sempre sistemi sociali. La teoria, cioè, muove dal presupposto che «i sistemi esistono»². Ma, prima ancora, essa è legata alla constatazione della crisi del modo «metafisico» di osservare e descrivere il mondo³.

La cifra di questa crisi, secondo Luhmann, è data dalla «trasformazione di domande del tipo 'cosa' in domande del tipo 'come'» e quindi nel passaggio a forme circolari (*zirkulären*), autologiche (*autologischen*), di osservazione e descrizione. Di qui il radicale relativismo e costruttivismo dell'Osservatore moderno, la libertà di differenziare e identificare lo stesso oggetto in modo diverso, di «trattare il medesimo come se non fosse tale»⁴.

Questo riguarda anche l'ontologia che perde il suo carattere

* *Presentato dall'Istituto di Sociologia.*

¹ N. Luhmann, *Sistemi sociali*, Bologna, Il Mulino 1990, p. 59.

² Ivi, p. 81.

³ Cfr. N.L., *Identität-Was oder Wie?*, in «Archivio di Filosofia» 58, 1990, pp. 579-596. La responsabilità della traduzione di questo testo è mia. Quindi, per agevolare un confronto immediato, ho riportato nelle note il testo originale tedesco.

⁴ Ivi, p. 586: *Dasselbe als Nichtdasselbe zu behandeln.*

generalizzante per diventare una particolare forma di osservazione e descrizione, quella consistente nella differenziazione tra 'Essere e Non-Essere'; dove 'forma' designa la 'cesura' (*Zäsur*), il 'confine' (*Grenze*), il 'taglio' (*Schnitt*), il 'segno tangibile di una differenza' (*die Markierung einer Differenz*) che colpisce l'Essere, mentre «Non-Essere» non è il nulla assoluto della contrapposizione parmenidea, ma il non-essere di un qualcosa (differenziazione), un orizzonte da cui l'Essere può venire riflesso nella sua contingenza, nelle sue possibilità di rinvio ad altro da sé. I problemi legati alla estensione universale di un punto di vista metafisico-ontologico, secondo Luhmann, consistono infatti nella riduzione di ogni tipo di differenziazione a quella Essere / Non-Essere e nella conseguente ipervalorizzazione dell'unità dell'identità di ciò che esiste. Su queste basi risulta impossibile generare (*erzeugen*) l'identità in un contesto storico – la società dei sistemi autoreferenziali autopoietici differenziati funzionalmente – dove invece si afferma una visione 'costruttivistica' del mondo che punta ad una teoria genetica della costruzione del senso (Husserl)⁵.

L'ipotesi luhmanniana, invece, è che alla struttura moderna del senso costituita dall'unità della differenza fra un contesto attuale e un orizzonte virtuale di rinvio ad altre possibilità, corrisponda la generazione di un'identità non più legata ad un «esistente che esiste in armonia con se stesso»⁶, ma ad un esistente che esiste in sintonia con una condizione evolutiva di «sovraabbondanza del possibile», legato al punto di vista dominante della differenziazione fra Essere e Non-Essere (contingenza): un'identità contingente, cioè: «Le teorie universalistiche (come la teoria dei sistemi, n.d.r.) debbono prendere le mosse dalla differenza, non dall'unità, e debbono concludersi con la differenza, non con l'unità»⁷, «una differenza atta a congiungere ciò che è differente in quanto differente, e non appunto indifferente»⁸.

Sulla base di queste considerazioni non sembra quindi deci-

⁵ Ibidem.

⁶ Ivi, p. 587: *Seiendes in Übereinstimmung mit sich selbst existiert*.

⁷ N.L., *La teoria sistemica come descrizione della società*, in *La ragione possibile*, a cura di G. Barbieri, Milano, Feltrinelli 1988, p. 137.

⁸ N.L., *Sistemi sociali*, cit., p. 88.

siva una delle critiche che a Luhmann rivolge Emanuele Severino quando afferma che il sociologo tedesco, contraddicendo l'individuazione della 'differenza' quale caratteristica pervasiva e dominante della società moderna, non saprebbe poi riconoscere la natura ontologica, negando che il sistema-società possa essere considerato una unità⁹.

Più pregnanti, invece, sembrano le osservazioni relative alla questione dell'ontologia. Luhmann dà un giudizio negativo definitivo sulla propensione ontologica alla conoscenza di ciò che è in quanto tale, escludendo ciò che non è. Ma egli, scegliendo come altri di sparare sulla Croce Rossa, prende di mira e colpisce ciò che oggi non può non essere colpito: quell'area del sapere ontologico-metafisico che si dedica, nella bella espressione di E. Severino, alla «evocazione degli Immutabili». Ciò che invece non viene colto – che non si può cogliere, forse per uno dei paradossi dell'autoreferenzialità che il sociologo tedesco attribuisce ai sistemi – è il centro del bersaglio: quel senso originario dell'«isolamento degli enti dall'Essere» fissato dalla filosofia più antica nella sua forma di scienza dell'essere, di ontologia, e che la cultura occidentale ha ereditato, sviluppando una spiccata inclinazione per la separazione, la distanza, la differenza e una costitutiva diffidenza verso la dimensione della continuità, del medesimo, lo sfondo di ciò che ho indicato con il concetto di identità esistenziale.

Una seconda linea argomentativa ci riporta più vicino a temi 'sociologici'. «La società funzionalmente differenziata si dilata necessariamente a società mondiale. Per la maggior parte dei sistemi funzionali... non è possibile indicare confini territoriali. Vero è che i confini esterni del sistema della società mondiale sono definibili in modo abbastanza netto: tutto ciò che è comunicazione appartiene al sistema, tutto il resto, in particolare gli uomini e i loro stati coscienziali, appartiene all'ambiente del sistema»¹⁰. E poiché la riproduzione del sistema avviene in relazione all'ammissione o alla negazione della comunicazione, –

⁹ E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi 1988, pp. 130-131.

¹⁰ N.L., *Modernità e differenziazione sociale*, in AA.VV., *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Milano, Feltrinelli 1987, p. 93.

ancora separazione e differenza –, «ciò significa, non da ultimo, che l'unità della società moderna deve essere costituita per mezzo di immense diseguaglianze regionali, storiche e culturali e che i sistemi funzionali hanno una tendenza non al livellamento, ma allo sfruttamento e al rafforzamento delle diseguaglianze. La diseguaglianza viene rafforzata dalla razionalità dei sistemi funzionali, benché in quanto diseguaglianza non assolva alcuna funzione»¹¹. Ossia: mentre gli uomini – e i loro stati coscienziali particolari, unici –, sono considerati formalmente 'uguali' in quanto appartenenti all'ambiente del sistema e la loro inclusione universale nella società dipende da questa eguaglianza legata alla individualità selezionata dai criteri funzionali della comunicazione nei sistemi¹², di fatto la razionalità dei sistemi cresce su una diseguaglianza che, in quanto esterna ad essi, non viene presa in considerazione perché non può comunicare nulla di significativo per la loro autopoiesi; al massimo essa 'irrita' il sistema rispetto alla sua chiusura autoreferenziale¹³ – è questo, credo, il significato dell'espressione: «non assolvere alcuna funzione».

Per Luhmann le cose stanno così ed è superfluo chiedersene le ragioni¹⁴. Io ritengo, invece, che sia utile farlo, perché si può anche decidere che il rafforzamento della differenza e della diseguaglianza non sia pertinente al mondo dei sistemi, ma è difficile negare che anche questa decisione presupponga una filosofia delle cose decise, un'ontologia, e ne sia, al tempo stesso, una conseguenza. E per capire che cosa sono secondo Luhmann le 'cose', ritengo necessario richiamare l'attenzione sul suo concetto di contingenza, e quindi proprio sull'ontologia, rispetto alla quale gli studi di E. Severino risultano decisivi. Tenterò di mostrare, cioè, che i risultati della ricerca del sociologo tedesco non sono in contraddizione con essa, ma ne rappresentano la fondamentale coerenza.

¹¹ Ivi, p. 94: sottolineatura mia.

¹² Cfr. N.L., *Struttura sociale e tradizione semantica*, in N.L., *Struttura della società e semantica*, Bari, Laterza 1983, pp. 7-68.

¹³ N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, Milano, Franco Angeli 1992.

¹⁴ Cfr. N.L., *Delusioni e speranze*, in «Il Mulino» 36, 1987, pp. 573-583.

1. *Al bivio*

In tutte le cose, secondo Severino, è presente un 'che' di identico che guida, come significato generico di ogni non-niente, la totalità dell'accadere di una determinata epoca: il 'semplice' essere-cosa. Per chiarire questa affermazione egli utilizza Marx¹⁵. Il punto di partenza è il lavoro che, indipendentemente dalle circostanze geografiche e storiche, ha una «natura generale», è «condizione naturale eterna della vita umana». Il lavoro, cioè, è «attività conforme allo scopo», che consiste nello «sciogliere le cose dal loro nesso immediato con l'orbe terraqueo». Qui il semplice essere-cosa delle cose sta nella possibilità dello scioglimento da qualsiasi legame immediato e quindi nel poter divenire oggetto della produzione, nel poter passare dal non-essere all'essere 'valore d'uso'. Per esserci lavoro, produzione, ecc. deve esserci qualcosa che prima non era, adesso è, poi non sarà più e che poteva anche non essere: una cosa che possa divenire. Se tutto già fosse, parlare di atto produttivo sarebbe contraddittorio.

Le domande che Severino si pone a questo punto sono due:

a) il senso dell'essere cosa, che condiziona in modo determinante il significato di ciò che intendiamo con 'lavoro', la struttura metastorica dei suoi 'momenti semplici', è anch'essa condizione naturale ed eterna della vita o non appare piuttosto come fede solo ad un certo punto della storia dell'uomo, con la nascita in Grecia della filosofia?

b) se di fede si tratta, questo induce a cercare un nuovo senso dell'essere cosa che guidi un nuovo tipo di 'fare' o non ci fa intravedere piuttosto, il significato ancora 'in-audito' dell'eternità dell'Essere'?

Per rispondere a queste domande fondamentali Severino propone che «ci si riporti al bivio dal quale si dipartono il sentiero percorso dalla civiltà occidentale e il sentiero ancora intonato»¹⁶. «Nella lingua greca la parola più indeterminata per indi-

¹⁵ Cfr. E.S., *Studi di filosofia della prassi*, nuova ed. ampliata, Milano, Adelphi 1984, pp. 367-405 e *Filosofia futura*, Milano, Rizzoli 1984, cap. II.

¹⁶ E.S., *Destino della necessità*, Milano, Adelphi 1980, p. 14. I segni che permettono ancora di intuirne l'esistenza si possono trovare, ad esempio, in Parmenide, la cui grandezza è da vedere appunto nella contraddizione estrema

care la cosa è il pronome indefinito neutro τ (*aliquid*, qualcosa). La cosa è $\tau\acute{o}$ τ . Essa viene pensata come 'ente' ($\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$) quando, da un lato, è intesa come protagonista della contrapposizione estrema, ossia come opposta al niente (inteso come $\tau\acute{o}$ $\mu\eta\delta\alpha\mu\acute{\omega}\varsigma$ $\delta\upsilon\nu$, *nihil absolutum*); e, dall'altro lato, come ciò che si mantiene legata all'essere e, insieme, al niente. Da un lato, l'ente è pensato come il non niente; dall'altro lato, come ciò che non è e insieme è il niente. Due lati contrastanti»¹⁷.

In questo passo emerge che:

a) con la parola τ (*aliquid*, qualcosa) si indica il carattere generale delle cose molteplici, il nucleo di identità che le «accomuna»;

b) il passaggio dal $\tau\acute{o}$ τ , la cosa, al $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$, l'ente, avviene quando la filosofia riesce a motivare compiutamente il senso dell'essere;

c) questo avviene nel momento in cui si riesce a pensare il niente assoluto;

d) il modo di intendere il $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$, l'ente, può seguire a questo punto due direzioni: 1) quella per cui si pensa l'ente come non niente, ossia come ciò che si presenta nella sua assoluta e definitiva contrapposizione al niente; 2) quella per cui l'ente oscilla tra l'essere e il niente, appartiene sia all'uno sia all'altro. Delle due, la seconda ha prevalso nella storia della civiltà occidentale, mentre la prima solo attraverso Parmenide ha cominciato a mostrare, anche se in modo contraddittorio, la radicalità del proprio linguaggio e delle proprie conseguenze.

1.1. *Opposizione*

«L'essere è, mentre il nulla non è». In Parmenide, per la prima volta secondo Severino, troviamo la testimonianza esplicita del senso più radicale dell'essere: l'opposizione as-

che egli esprime tra l'essere il primo testimone della Verità del Tutto, della continuità delle cose e il primo a violarne il senso; cfr. *Filosofia futura*, cit., cap. VI 6; *Filosofia antica*, Milano, Rizzoli 1984, cap. IV e, soprattutto, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, nuova ed. ampliata, Milano, Adelphi 1982, pp. 19-61.

¹⁷ Ivi, p. 19.

soluta al nulla. L'essere, innanzitutto, è ciò che si contrappone al non-essere; è questa contrapposizione.

Se nell'epoca del 'mito' il senso dell'essere come 'tutto' era ancora ambiguo, questo avveniva perché non c'era alcun motivo per escludere qualcosa al di là di esso¹⁸. Parmenide, invece, riesce in questa operazione: l'Essere è Tutto, perché ciò che non è essere, non-è, è nulla. Da una parte c'è l'«Essere-assolutamente-Tutto», dall'altra il «Non-Essere-assolutamente-Niente». Nel suo pensiero la molteplicità delle cose e il divenire sono in contraddizione con la verità dell'Essere come Tutto poiché sono negazione dell'opposizione assoluta Essere / Niente. Se «l'essere non è non-essere», se «esso è ed è impossibile che non sia», sia il molteplice sia il divenire implicano invece l'identificazione dell'Essere e del Niente: se l'essere si genera e muore vuol dire che esso prima non era e poi non sarà e quando si indicano gli enti si ha bisogno di circoscrivere l'esistenza e l'identità di ciascuno (differenziazione) rispetto a qualcosa che non può essere l'Essere ma è Non-Essere. In definitiva, ciò che il pensiero che pensa l'opposizione assoluta dell'Essere e del Nulla rifiuta come impossibile è appunto il fatto che ci sia un tempo ed un luogo in cui l'essere non sia, in cui l'essere sia il non-essere, confondendosi con esso e interrompendo la continuità di sé come Tutto.

1.2. Oscillazione

Il secondo percorso intorno al modo di intendere l'ente, il solo che il pensiero occidentale abbia in realtà approfondito, porta la cifra della parola «...ἐπαμφοτερίζειν (ἐπί-ἀμφοτερίζειν)» (Platone, *Repubblica*, 479 c). «L'ἐπαμφοτεριστής (l'oscillante) è un dibattersi (ἐρίζειν) tra l'essere ed il niente (ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρω) proprio perché non è contemporaneamente l'uno e l'altro: οὔτε ἀμφοτέρω. Il dibattersi è il divenire della cosa. Dove la cosa, insieme (ἅμα), è e non è, nel senso che, nel divenire, l'essere ed il non essere sono inseparabili – e nel senso che,

¹⁸ E.S., *Filosofia antica*, cit., cap. I 2.

nel divenire, la cosa sia e non sia contemporaneamente»¹⁹. Il punto è proprio questo: nell'oscillare della cosa, in quanto «partecipa» dell'essere e del niente (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, Platone, *cit.*, 478 d-e), l'essere e il non-essere sono inseparabili; la medesima cosa, avendo entrambi come predicati, può essere e può non essere: essa non è prima di essere e non sarà più dopo che è stata. Ossia: si passa da una concezione dell'essere come opposto in modo assoluto e definitivo al niente ad un'altra secondo cui l'ente si oppone al niente solo provvisoriamente, nell'ambito del suo fondamentale essere contingente.

Esemplare, a questo proposito, è un passo del *de Interpretatione* (Περὶ ἑρμηνείας) di Aristotele, citato da Severino, la cui forma si offre anche come una versione particolare del principio di non contraddizione (*principium firmissimum omnium*, βεβαιωτάτη ἀρχὴ πᾶσῶν): «È necessario che l'essere sia, quando è, e che il non essere non sia, quando non è; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro di necessità. La stessa cosa si dica del non essere (19 a, 23, 27) »²⁰.

Il rovesciamento della prospettiva parmenidea è tutto in quel – quando, avverbio di tempo, che limita l'essere – l'essere è, quando è – e il non essere – il non essere non è, quando non è –. In tutte e due i casi, cioè, l'essere e il non essere sono attraversati dal divenire che, limitandone la positività, non consente più la costituzione dell'opposizione di due dimensioni assolutamente diverse, ma le sfuma nella formazione di due poli che, nell'oscillazione, finiscono per identificarsi.

Fa notare Severino: «...la nascita e la morte della cosa è nascita e morte di qualcosa-che-è... sì che è appunto la cosa esente (ossia l'inseparabilità della cosa dal suo essere ente) ad uscire e a ritornare nel niente»²¹. Ora, se l'essere può abbandonare l'essere, «Che significato possiede la parola 'essere' nell'espressione: 'quando l'essere non è'? Se so-

¹⁹ E.S., *Aletheia*, in Id., *Essenza...*, *cit.*, p. 416.

²⁰ E.S., *Ritornare a Parmenide*, *cit.*, p. 21.

²¹ E.S., *Destino...*, *cit.* p. 27.

steniamo che, quando l'essere non è, l'essere è divenuto nulla, perché continuiamo a dire: quando l'essere non è e non diciamo piuttosto: 'Quando il nulla non è?... Non si è disposti a tanto, perché si intende pur tuttavia continuare a tener fermo che l'essere non è il nulla, il positivo non è il negativo. Ma allora 'l'essere non è' significa precisamente che l'essere è il nulla', che 'il positivo è il negativo'²². La contraddizione dunque è proprio nel principio di non contraddizione, al quale appartiene la convinzione che ci sia un tempo in cui l'essere non è il niente ed un tempo in cui lo è (divenire), la convinzione che a ciò-che-è sia consentito di non essere.

1.2.1. Isolamento (o della contingenza)

Il contrasto tra la linea di pensiero che ha come riferimento Parmenide – l'opposizione – e quella platonico-aristotelica – l'oscillazione – è in realtà un contrasto di comodo, funzionale alla chiarificazione del discorso. Ma non è il caso di farla troppo lunga. Se Parmenide è colui che si macchia del 'tentato assassinio' del mondo, Platone – il 'parricida' di Parmenide – ne è solo il presunto 'salvatore'. Infatti, da un lato Parmenide pensa che le singole determinazioni concrete, le 'differenze del mondo', in quanto non sono 'essere', sono nulla; dall'altro, per Platone le cose, se non sono l'Essere, non sono nemmeno niente, ma solo fino a quando sono. Il momento dello scioglimento del legame con l'essere equivale a dire che è di quegli enti che prima erano che si afferma l'inizio del non essere, della comunione col nulla. Anche Platone, quindi, suo malgrado, pensa che le determinazioni sono nulla, ma ora questo pensiero è legato alla separazione delle determinazioni sia dall'essere sia dal niente; un doppio isolamento, dove ogni ente è un 'ciò-che' legato al suo 'è' temporaneamente, 'quando è', che si lega temporaneamente anche al 'non è', 'quando-non-è', diventando niente. La sintesi di essere e determinazione, la *κοινωνία* di cosa e azione, che nel dire si esprime con l'aggiungersi del

²² E.S., *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 22.

verbo al nome, indica appunto una successione di eventi (divenire) «...che uniscono ciò che per sé è disunito»²³.

Quando, con Platone, le determinazioni 'cominciano' ad oscillare fra l'essere e il niente, si fa strada, dunque, la contingenza dell'ente quale coerenza del suo processo di 'nientificazione'. Se il solo isolamento dall'essere lasciava aperta la contraddizione determinata dall'evidenza del divenire e del molteplice, il doppio isolamento chiude quella contraddizione, perché esprime quell'evidenza della realtà dove dell'ente «non si può dire che sia, piuttosto che non sia, o che non sia piuttosto che sia» (Platone, *Repubblica* 479a). La cifra delle cose è data dalla separazione fra *existentia* ed *essentia*, per cui questa diventa il 'ciò' a cui l'essere si può solo aggiungere o meno²⁴; non 'ciò-che-è', quindi, ma ciò-che-é-possibile che la cosa sia o non sia. Il soggetto dell'isolamento diventa allora l'identità contingente dell'ente che «essendo, sarebbe potuto rimanere un niente, invece di essere e, non essendo, sarebbe potuto essere, invece di non essere»²⁵, in una costante condizione di distanza da ciò-che-è. La contingenza diventa un dato reale del mondo solo se l'essere e il non essere non sono intesi in senso assoluto, ma come essere-del-non essere e non essere-del-essere, reciprocamente contingenti; se sono intesi, cioè, come sempre possibili diversamente da come sono.

1.2.2. La libertà (o del dominio)

«La forma non epistemica del nichilismo (il nichilismo coerente) – sostiene Severino – è, insieme, persuasione che l'ente sia niente e persuasione che il niente non sia ente»²⁶. La contraddizione è solo apparente perché è questa seconda persuasione che determina il carattere radicale e la coerenza della prima. Solo a condizione che si realizzi questa persuasione nella sua duplicità, il nichilismo può constatare (Luhmann) che

²³ E.S., *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, in Id., *Essenza...*, cit., pp. 71-73.

²⁴ Cfr. E.S., *Filosofia futura*, cit., parte VI.

²⁵ E.S., *Destino...*, cit., p. 67.

²⁶ Ivi, p. 54.

l'ente è slegato da qualsiasi legame con l'esistente, che è libertà.

L'oscillazione dell'ente è libera nel suo oscillare, ossia la contingenza è effettivamente tale, solo se «quando l'ente è niente, si ha a che fare soltanto col niente»²⁷. La cultura della separazione e dell'isolamento, per raggiungere la coerenza rispetto ai suoi fondamenti, ha bisogno di separare e isolare il niente dal suo essere il 'niente dell'ente', a sua volta separato e isolato dal suo essere 'ente-che-è-niente'. In sé l'evidenza del divenire contiene un'anticipazione sia dell'"essere-per-il-niente" dell'ente sia dell'"essere-per-l'ente" del niente. Ma questo non limita la contingenza dell'ente perché nell'ente destinato al niente (l'ente-che-è-niente) e nel niente che è destinato all'esser ente (il niente-che-è-ente) l'ente e il niente vengono separati dal loro essere, rispettivamente, niente ed ente.

L'essenza dell'ente è contingenza, libertà – ἐλευθερία, in cui echeggia il verbo λύω (sciolgo, libero) – in quanto l'ente è, innanzitutto, possibilità e capacità di liberarsi dallo sfondo a cui si trova accidentalmente unito di volta in volta. I legami fondamentali che riguardano l'ente – quelli con l'essere e col niente – sono in realtà, quindi, un separarsi, un liberarsi; insieme costituiscono la coerenza dell'ente in quanto libertà.

Ora, mi sembra che tale coerenza diventi particolarmente significativa quando si considera il rapporto degli enti tra loro. Se la condizione necessaria perché l'identità dell'ente sia determinata dalla contingenza (libertà) è la sua opposizione al niente, questo vuol dire che prima di cominciare ad appartenere all'esistente esso è nulla, senza alcun rapporto con la totalità degli altri enti. Uscito dal niente esso è «novità assoluta»: non si separa solo dal suo essere niente ma, separandosi da questo, si separa dal contesto in cui viene a trovarsi, dall'insieme degli altri enti. Solo se il niente è l'assoluto non esistente può realmente avvenire l'isolamento, la contingenza e la libertà degli enti; e può realmente avvenire la reciproca indifferenza sia tra ciò che esce ora dal niente e ciò che appartiene già all'esistente sia tra le parti che compon-

²⁷ Ivi, p. 56.

gono la totalità dell'esistente stesso²⁸. La configurazione 'oggettiva' che il mondo assume sotto lo sguardo del nichilismo è quella del costituirsi di una molteplicità di differenze indifferenti tra le quali non c'è niente in comune; tra le quali, cioè, il 'comune' non è, è niente.

Ma se l'identità contingente degli enti spiega l'«evidente» soluzione di continuità tra le cose (libertà e differenza), essa «...è anche il fondamento del progetto di guidare l'oscillazione estrema tra l'essere e il niente. Solo perché l'ente è libertà ci si può proporre di stabilire quali cose assegnare all'essere e quali al niente. Questo progetto è la forma estrema della volontà di potenza, perché ora la potenza voluta non è più ostacolata da alcun legame e da alcun ordine... ma in quanto l'apertura dell'oscillazione – l'apertura metafisica del senso dell'ente – è il fondamento di quel progetto, l'apertura stessa è espressione originaria della volontà di potenza... al fondamento della volontà di dominare il mondo sta la volontà che vuole il 'mondo', ossia il luogo stesso della libertà dell'ente»²⁹.

Riassumendo: 1) l'identità di ciò-che-è appartiene alla contingenza; 2) il senso dell'identità contingente è la libertà in quanto differenza; 3) l'ente in quanto libertà-differenza è la condizione fondamentale del costituirsi della struttura della 'decisione'; 4) la decisione è l'atto libero che vuole separare (de-caedo) gli enti da qualsiasi legame che ne limiti la disponibilità; 5) questa volontà che vuole il dominio della contingenza è volontà di potenza. Se poi si tiene conto che pure la volontà di potenza è un ente, in quanto tale anch'essa è contingenza, isolamento. Pertanto, nel volere il dominio dell'oscillazione, essa non esprime altro che la continuità logica rispetto alla propria essenza. Il 'mondo', come scenario del dominio della volontà di potenza, è dunque il luogo della rappresentazione della coerenza dell'isolamento, il 'sistema autopoietico autoreferenziale' (Luhmann) della volontà di potenza.

²⁸ È qui che il rapporto tutto / parte ritrova il suo contesto semantico più «vero».

²⁹ E.S., *Destino...*, cit., pp. 36-37.

1.2.3. Il mortale: essere io

Severino indica il senso dell'esser niente dell'ente, della contingenza, con il concetto di «mortale», mentre la dimensione all'interno della quale tutto ciò avviene è la «terra», il «terreno sicuro»³⁰. Tale sicurezza è legata alla convinzione (volontà) che le cose capaci di apparire, di esistere, senza alcun legame reciproco (contingenza, libertà, differenza), rappresentino la «totalità di ciò che appare» e che questa totalità – la terra – sia sicuramente disponibile – dalle cose più vicine e concrete (dolore, piacere, padre, madre, ecc.) a quelle, in modo degradante, più lontane – alla creazione e all'annientamento (esser niente). Non per caso, infatti, l'essenza della volontà che, volendo la 'terra sicura' come il luogo della disponibilità degli enti all'essere e al niente, vuole sottrarsi alla continuità con gli altri enti ponendosi come l'«assolutamente libero», in greco è designata con la parola ὑβρις, prevaricazione.

Più propriamente, quindi, il concetto di 'mortale' indica da un lato l'«uomo» il cui apparire coincide con l'apparire di questa «prevaricazione estrema ed originaria» (Severino), dall'altro ogni altra prevaricazione possibile a partire da questa, compresa quella per cui, apparendo egli stesso come uno degli enti appartenenti alla terra, non può nascondere nemmeno la propria nientità³¹. Nella contingenza dell'identità di tutti gli enti, l'uomo appare come 'volontà di morire', la cifra autentica del logos occidentale della vita – βία, *vis*, tensione costante tra il niente e l'essere, appunto; non «vita contro la morte» (N. Brown), ma vita-per-la-morte, «vita mortale» (Severino), che non segna un limite, per così dire, naturale alla prevaricazione, ma ne rappresenta l'espressione coerente, l'eliminazione di qualsiasi limite. «L'uomo non è mortale perché nasce e muore, bensì nasce e muore perché è mortale»³².

Ma se la solitudine (Severino) degli enti in cui è avvolta la terra è la traccia più evidente dell'opera dei mortali, la forma originaria da essi assunta è l'«essere io». «La volontà di potenza

³⁰ Ivi, pp. 417-419.

³¹ E.S., *La terra*, in *Essenza...*, cit.

³² Ivi, pp. 234-235.

può credere di dominare la terra solo in quanto crede di dominare se stessa: ma può credere di dominare se stessa solo in quanto crede di essere un 'se stesso', un 'io', cioè solo in quanto crede che l'«esser io» esista»³³. Indipendentemente dai nomi diversi con i quali il principio dell'agire viene chiamato – appunto io, soggetto, mio corpo, coscienza, ecc. –, il pensiero che esprime la volontà che le cose siano niente e che sia niente questa stessa volontà si riferisce sempre, in ultima analisi, alla convinzione di poter disporre di sé, di essere 'padrone' di sé. Per usare una formula autoriflessiva, l'«essere io» appare come un ritornare dell'isolamento su se stesso, come una «prevaricazione che prevarica la prevaricazione medesima».

La cultura contemporanea si è impegnata a fondo nella «distruzione del soggetto» quale principio della decisione e dell'azione, ossia della volontà di potenza: o cercandone dei validi sostituti – gruppo sociale, classe, apparato, istituzione, struttura –, o ipotizzando il suo abbandonarsi e perdersi nell'accadimento dell'oscillazione – 'lasciar essere' – o con una sintesi di questi due tentativi – sistema –. In tutti i casi, tuttavia, secondo Severino, non si discute il fondamento, ma solo le conseguenze che, di volta in volta, ostacolano la coerenza del processo di isolamento e prevaricazione. Quali che siano le forme assunte storicamente, resta ferma, infatti, quella condizione costitutiva della vita, del mortale, indicata dal primato culturale della valorizzazione dell'individuazione nella «molteplicità dell'esser popolo»³⁴. Qui si è scelto di dimostrarlo analizzando la teoria dei sistemi sociali.

2. *Il modello sociale sistemico della differenza*

N. Luhmann pensa, come è noto, che la società sia un «sistema sociale». Si tratta di una opzione fondamentale che fissa i confini tra ciò che è 'moderno', oggi, in sociologia e ciò che non lo è. Schematizzando, si può affermare che:

- a) non moderno è il pensiero che fa riferimento a conce-

³³ E.S., *Studi di filosofia...*, cit. p. 26.

³⁴ E.S., *Destino...*, cit., p. 491, spaziatto mio.

zioni 'ontologiche' del sistema, che cercano di «raggiungere la conoscenza di ciò che è in quanto tale... escludendo dall'essere ciò che non è...»³⁵. A questo pensiero sono riconducibili le descrizioni tradizionali della società (segmentaria o stratificata che sia) che mirano alla comprensione del tutto nella sua unità. Esse si servono dello schema 'tutto / parte', attraverso cui ci si orienta nel cogliere un nucleo essenziale invariabile, un «Immutabile» (l'uomo, la sua umanità e derivati) a cui far risalire sia l'ordine interno delle parti del sistema sia la sua stabilità rispetto all'esterno, ciò che, per esso, non è;

b) moderno, invece, è il pensiero che passa «dall'orientamento all'unità del tutto sociale... all'orientamento alla differenza di sistema sociale ed ambiente:... oggetto della sociologia non è il sistema sociale, bensì l'unità della differenza del sistema sociale e del suo ambiente»³⁶. La differenza diventa dunque elemento di formazione e strutturazione del sistema. O meglio: c'è formazione, strutturazione e sviluppo di un sistema se, e solo se, c'è differenza rispetto a un ambiente, il quale diventa così, 'per differenza', un 'orizzonte' per le sue operazioni, il correlato dei riferimenti autoreferenziali e alloreferenziali del sistema, che ne identifica le condizioni di possibilità e i limiti. Il passaggio è decisivo e il quadro dei riferimenti concettuali in questo nuovo contesto semantico si fa più complicato e richiede maggiore astrazione.

2.1. *Sistema autoreferenziale autopoietico*

«Un sistema può essere definito come autoreferenziale se costituisce in proprio, quali unità funzionali, gli elementi di cui è composto... In questo senso i sistemi autoreferenziali operano necessariamente a contatto con se stessi e non conoscono alcuna altra forma di contatto con l'ambiente che non sia questo autocontatto»³⁷. Ma non è tutto: tali elementi non sono più componenti stabili, ma sono da considerare «eventi che al loro pro-

³⁵ N.L., *Funzione e causalità*, in Id., *Illuminismo sociologico*, cit., pp. 26-27.

³⁶ N.L., *Comunicazione ecologica*, Milano, Franco Angeli 1989, p. 67.

³⁷ N.L., *Sistemi sociali*, cit., p. 105.

dursi hanno già in sé la propria dissoluzione»³⁸. L'identità del sistema autoreferenziale autopoietico si costituisce, cioè, attraverso l'assorbimento del divenire e della contingenza quali criteri originari fondamentali della propria formazione.

La rottura rispetto al passato è netta, perché la descrizione della società come sistema autoreferenziale autopoietico è assolutamente estranea alle esigenze di umanizzazione connesse al modello di strutture sociali fondate sul contenimento della totalità dell'individuo, nella sua immutabile concretezza biopsichica. Essa cerca invece di delineare le coordinate costitutive di una modalità operativa autoreferenziale 'ricorsivamente chiusa', che persegue solo la propria *αὐτοποίησης* e nel cui ambito non si tiene conto di altro che delle operazioni prodotte sulla base di stati sistemici risultanti da operazioni precedenti.

Ciò non significa che il sistema sia chiuso all'esterno. Anzi: l'accrescimento della varietà degli elementi e dei possibili stati del sistema (complessità) dovuta alla «riproduzione ricorsivamente chiusa all'irritabilità aperta all'ambiente»³⁹ determina una maggiore capacità di «coesistere» con qualcosa che solo eccezionalmente ne fa 'risuonare' le strutture. Questo si traduce nel fatto che ora la formazione dell'identità del sistema non avviene più a partire da un'affermazione ontologica basata sull'esclusione di ciò che il sistema non è, bensì riconoscendo il valore relazionale del non-essere-sistema come essere-ambiente. Ciò avviene tracciando, in un contesto del tutto indifferenziato (*unmarked space*, G.S. Brown), un confine, da cui poi il sistema sviluppa un riferimento all'ambiente – l'unità residuale di ciò che sta al di là del confine, sia contesto 'psichico' di persone che vivono esperienze reciprocamente contingenti sia altri sistemi – 'co-costitutivo' per la sua autopoiesi. L'identità, in una situazione di «distruzione degli Immutabili» (Severino), è legata cioè all'applicazione di una vera e propria «tecnica della differenza» (Luhmann), che, in quanto tale, implica il riconoscimento dell'esistenza di una separazione, di un 'confine', ma anche di ciò da cui si è separati. L'esser-sistema

³⁸ N.L., *La teoria sistemica...*, cit., p. 135.

³⁹ Ivi, p. 80.

rappresenta se stesso non in-opposizione-a, ma come sintesi di essere e di non-essere. I concetti di complessità e senso aiuteranno a capire meglio il significato di questa interpretazione.

2.2. *La tecnica della differenza: complessità e senso*

2.2.1. Complessità

In generale, per Luhmann la complessità è legata all'«aumento del numero di elementi da tenere insieme» e all'impossibilità di «collegare ogni elemento in qualsiasi momento con ognuno degli altri»⁴⁰. Tuttavia questo concetto diventa significativo quando è visto relazionalmente, ossia quando caratterizza una differenza. «Il concetto di complessità indica un'unità che acquista significato soprattutto riguardo ad una differenza, ed in particolare riguardo alla differenza di sistema ed ambiente»⁴¹. La relazione sistema / ambiente, cioè, acquista valore informativo nel momento in cui viene tematizzata come differenza di complessità, dove è l'ambiente ad essere sempre più complesso del sistema. La presenza della complessità sancisce il fatto che tale relazione non è una semplice separazione con corrispondenze e relazioni punto per punto, secondo regole di *requisite variety*. Abbiamo a che fare piuttosto con un dis-livello, con uno scarto esistenziale in cui le possibilità dell'esperire vivente e dell'agire sono più numerose di quelle che possono essere attualizzate, e questo implica una 'cogenza selettiva' senza la quale il sistema non si distinguerebbe dal proprio ambiente, non sarebbe.

Nel concetto di complessità, quindi, emerge sia la necessità di sottolineare il carattere di 'sovrabbondanza del possibile' del reale, sia quella di individuare nel sistema la condizione e il limite di questa 'possibilizzazione', il farsi reale del possibile.

Ciò che interessa non è tanto il livello quantitativo del «fattualmente realizzabile», quanto quello del suo accrescimento attraverso la differenziazione delle altre possibilità dell'esperire e

⁴⁰ N.L., *Sistemi sociali*, cit., p. 96.

⁴¹ N.L., *Comunicazione...*, cit., p. 74.

dell'agire. La differenza (di complessità) caratterizza in modo specifico il rapporto sistema / ambiente nel senso che l'identità del sistema si costituisce e mantiene il proprio valore 'differenziale' sulla base della selezione-rispetto-a questa eccedenza di relazioni possibili. La complessità, infatti, implica, da parte del sistema, una particolare tecnica conservativa e riproduttiva, grazie alla quale da una parte viene selezionato l'ambito significativo delle operazioni autoreferenziali realmente possibili e attuali; dall'altra, contestualmente, viene conservato un contesto accessibile (ambiente, mondo, orizzonte), indefinitamente aperto, di possibilità diverse, ampliando così il valore 'differenziale' delle operazioni stesse. Il sistema così, anche attraverso la riproduzione di questo processo al proprio interno (differenziazione funzionale), crea le condizioni perché la «risonanza» (Luhmann) tra esso e l'ambiente non sia troppo problematica per la sua identità. Anzi: proprio grazie a questa 'costrizione' all'apertura-chiusura, alla conservazione-riduzione, alla selezione-rispetto-a un'eccedenza di relazioni possibili, si alimenta la capacità di separazione differenziale del sé. Questa tecnica specifica è il senso.

2.2.2. Senso

L'origine fenomenologica del concetto di senso chiarisce il suo riferimento generale al soggetto e all'intenzionalità. Nella versione luhmanniana, invece, esso si configura come conquista comune della 'co-evoluzione' dei sistemi sociali e psichici, uno sfondo indifferenziato pre-sociologico e pre-psicologico che vincola il modo specifico in cui l'esperire e l'agire appaiono nella cultura occidentale.

Per Luhmann il senso è innanzitutto «forma ordinativa dell'esperire» che si realizza nella circolarità autoreferenziale dei rimandi fra intenzioni di senso, esperienze ed azioni. Poi, approfondendo, si può constatare che «... il fenomeno del senso appare sempre nella forma di un surplus di rimandi ad altre possibilità dell'esperire e dell'agire... Il rimando si attualizza come punto di osservazione della realtà, ma non incorpora solo il reale, bensì anche il possibile (il condizionatamente reale) e il negativo (l'irreale, l'impossibile)... (Quindi, n.d.r.) la forma del

sensu, grazie alla sua struttura di rimandi, impone, ad ogni passo successivo, una selezione»⁴². È evidente qui il rapporto esistente tra la complessità, la «sovraabbondanza del possibile» e il senso. Questo, in quanto forma di relazione selettiva tra il sistema e il mondo, si accompagna sempre ad una elevata complessità. Ma il fatto importante è che in questo rapporto c'è sia coerenza della selezione sia conservazione della ridondanza di ciò che non viene selezionato, accessibile per nuove e diverse determinazioni.

Luhmann vede il vantaggio di quest'ultimo aspetto nella compensazione dell'insicurezza insita nella selezione⁴³; ma questo vuol dire, in sostanza, che nel «sistema costitutivo di senso» la selettività e la differenza risultano rafforzate proprio dalla ridondanza. Il sistema aumenta le probabilità di conservare l'αὐτοτομήσις costituendo un dislivello di complessità rispetto all'ambiente sulla base del senso, che appare nella forma di una «determinazione determinata da indeterminatezza»⁴⁴, in cui il valore della selezione emerge ed aumenta solo nella misura in cui essa lascia intatto – generalizzato – il contesto delle possibilità possibili della differenza, la contingenza del mondo.

Si sedimenta, quindi, una identità (sistemica) sintesi di ciò che è immediatamente possibile e attualizzabile con ciò che non è possibile qui e ora: sintesi di essere e di non essere. In presenza del senso, le cose non appaiono nel loro «essere-così-e-non-altrimenti», ma vengono sempre rinviate «al-di-là-di-sestesse», a qualcosa d'altro rispetto a ciò che è il loro contenuto attuale. Il modo in cui ogni cosa viene vissuta ed elaborata, il modo in cui ogni cosa è, si manifesta nella separazione-integrazione dell'attualità di ciò che è dato con la trascendenza delle sue possibilità di essere-diversamente-da-come-è. Il possibile decanta in una identità contingente che si costituisce in connessione con il non-identico, con il possibile altrimenti e persino con il non possibile, attraverso operazioni di negazione non assolute ma relative, conservando così l'accessibi-

⁴² N.L., *Sistemi sociali*, cit., p. 148.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ N.L., *Come è possibile l'ordine sociale*, Bari, Laterza 1985, p. 124.

lità al negato come fonte e impulso di nuove selezioni e di maggiori chances affermative; insomma, di più libertà.

Il sistema, dunque, secondo Luhmann, nasce e perfeziona la propria *αὐτοποίησης* grazie all'invenzione del senso quale tecnica elaborativa delle condizioni ambientali fondata sulla differenza, che consente un «adeguamento autoreferenziale alla complessità»⁴⁵ e quindi una migliore tolleranza dell'angoscia legata alla contingenza della realtà. Seguendo Severino, questo passaggio può essere spiegato anche con la necessità, per il pensiero occidentale, di «identificarsi al divenire». Esso cioè, nella tensione verso la propria coerenza – così come si esprime anche nella ricerca luhmanniana – comprende che il divenire alla lunga viene negato dalle verità immutabili dell'*ἐπιστήμη*. E allora riafferma il valore della sua «evidenza originaria e fondamentale» assumendo la forma di un sapere ipotetico-congetturale che attende dal divenire stesso la propria conferma, che lo domina senza renderlo impossibile. Un sapere per cui immutabile è solo la contingenza del tutto.

2.3. *La contingenza*

Luhmann si occupa della contingenza passando per una revisione del funzionalismo, dove diventa centrale il concetto di equivalenza funzionale: «La funzione designa un punto di vista specifico a partire dal quale possibilità diverse possono essere colte in un loro aspetto comune. Da questo punto di vista le singole prestazioni appaiono come equivalenti, intercambiabili, fungibili, mentre sono incomparabilmente diverse in quanto fenomeni concreti»⁴⁶. Equivalenza, quindi, non come segno dell'unità dell'essere, ma come dimensione «desemantizzata» (J.J. Goux) della differenza, astratta dalle specificità concrete dell'esistente. Il funzionalismo, cioè, in un mondo ipercomplesso di sistemi complessi, non cerca più la verità dell'essere nell'osservazione di ciò che resta uguale, delle costanti ontologiche, bensì nell'apertura dell'esistente alla considerazione di altre possibili

⁴⁵ N.L., *Sistemi sociali*, cit., p. 160.

⁴⁶ N.L., *Funzione e causalità*, cit., p. 10.

lità, nell'espansione della contingenza. Obiettivo della conoscenza non è più la 'sostanza', l'essenza' per cui una cosa è, escludendo l'indeterminatezza del suo non-essere, quanto piuttosto il «...motivare la constatazione – ogni constatazione, però, è sempre, innanzitutto, una fede (Severino), n.d.r. – che una cosa può essere e può anche non essere»⁴⁷, che «...nell'orizzonte dell'esperire vivente attuale, le possibilità indicate di ulteriore esperire vivente e di ulteriore agire sono soltanto possibilità, le quali possono presentarsi anche in modo diverso da quello atteso»⁴⁸.

L'incremento della conoscenza prodotto dall'equivalenza funzionale in termini di razionalità consiste nel consolidamento di ciò-che-è in rapporto ad altre possibilità, rispetto alle quali non è detto che ciò è debba restare se stesso. Quando ci si rende conto che la conoscenza fondata sull'osservazione di ciò che è in quanto tale, sul 'conformarsi' all'oggetto per coglierne l'essenza immutabile e identica a se stessa, sull'esclusione del non-essere di ciò che è e, quindi, di tutte le possibilità, non è più in grado di comprendere una realtà determinata in termini di complessità, allora si tenta di migliorarne le prestazioni «prendendo distanza»⁴⁹ dall'ente. Se la realtà è data nella forma della separazione-inclusione fra reale e possibile (complessità) deve cambiare anche il piano metodologico della divisione delle cose e ci si deve allontanare dall'oggetto per considerarlo meglio alla luce di altre possibilità, delle sue possibili variazioni. L'aumento dell'efficacia delle prestazioni conoscitive è il risultato di questo distanziarsi, di questo separarsi di un ente dall'altro e rispetto a qualsiasi sfondo comune, della possibilità di riconoscere alle cose una «costanza» (G. Prodi) solo attraverso forme di «manipolazione comparata».

2.3.1. L'identità contingente

Le conseguenze più significative di questo cambiamento ricadono sul concetto di identità. Essa, infatti, indica ora «...una

⁴⁷ Ivi, p. 11.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ N.L., *Metodo funzionale e teoria dei sistemi*, in Id., *Illuminismo...*, cit. p. 38.

prestazione di sintesi di impressioni di origine esterna che, in quanto tali, non possono appunto per questo essere identificate; infine designa, nel contesto di una teoria dei sistemi autopoietici, solo la forma che assicura in un sistema la continuazione di una serie di operazioni e l'assicura per l'appunto mediante la differenziazione identico / non-identico»⁵⁰. Per il sistema autoreferenziale autopoietico, cioè, l'identità non è più la premessa immutabile dell'esperire e dell'agire, ma una forma – taglio, cesura, confine – ordinativa relativamente invariabile che, attraverso la distinzione fra un dentro e un fuori – sistema / ambiente, identico / non-identico – offre una soluzione 'costruttivistica' al problema della sua stabilità, della capacità di tollerare la «riproduzione chiusa e permanente di elementi che scompaiono non appena sorti»⁵¹ in un contesto di estrema variabilità ambientale.

Parlando di forma ordinativa, con l'identità torna in gioco il senso come «tecnica della differenza», di cui essa costituisce, per così dire, il sedimento. Anche il senso dell'identità, infatti, accantonato il principio dell'esclusione del non essere, è dato dal senso di ciò-che-è, dal coordinamento dei rinvii ad altre esperienze possibili. Essa costruisce e ri-costruisce il senso del suo essere separata e differente a partire dalla 'constatazione' (fede) autoreferenziale che qualcosa d'altro potrebbe essere attuale al suo posto; ossia, che di essa è proprio il «restare in bilico fra essere e non essere»⁵², la contingenza e la libertà.

Questa nozione di identità sta alla base dell'abbandono di ogni concezione della realtà come ordine autonomo delle cose sempre identico a sé stesso, comunque superiore e privilegiato rispetto ad una dimensione del possibile meramente attributiva. Ora, invece, il reale è solo una delle diverse possibilità del possibile e queste due dimensioni si integrano in un unico 'mondo'

⁵⁰ N.L., *Identität...*, cit., p. 587: «(...) eine Leistung der Synthese von Eindrücken externer Herkunft, die als solche eben deshalb nicht identifiziert werden können; und er bezeichnet schliesslich im Kontext einer Theorie autopoietischer Systeme nur noch die Form, die das Kontinuieren der Operationsabfolge in einem System sichert, und zwar sichert durch die Unterscheidung von identisch / nichtidentisch».

⁵¹ N.L., *Sistemi sociali*, cit., p. 129.

⁵² N.L., *Metodo funzionale...*, cit., p. 35.

che non esiste in sé e per sé, ma è condizionato dalla complessità dei processi selettivi di identificazione dei sistemi autoreferenziali autopoietici. Si ha una «generalizzazione del reale»⁵³, una 'possibilizzazione' del mondo, dove l'identità si pone come contingente, ossia come possibile anche in modo diverso da ciò-che-è. In altre parole, essa, non escludendo il non essere, non costringendo ad identificare le differenze, può orientare l'azione secondo criteri più adeguati ad un contesto in cui aumentano la complessità sociale, la sovrabbondanza del possibile e l'improbabilità dell'esistente.

Ciò che Luhmann 'constata' è questa condizione generale di contingenza del mondo, che conferisce alle esperienze e alle cose un più alto valore informativo, ricostruendo un 'mondo vitale' più ricco di possibilità di differenza, anche se più incerto. In questo contesto l'identità contingente rappresenta la condizione costitutiva di una «lettura» (G. Prodi) del reale secondo lo schema della differenza-rispetto-a-un-ambiente, ossia della differenza rispetto alle altre identità (contingenti). Solo dalla Differenza (Contingenza), cioè, possono nascere e riprodursi le differenze (contingenze): non altro è il valore. Per usare ancora le parole di Luhmann: «La differenza fra interno ed esterno viene modalizzata attraverso il riferimento al mondo del possibile»⁵⁴.

2.3.2. Doppia contingenza

L'identità contingente determina il sociale come doppia contingenza. Se, in un primo momento, per Luhmann, la doppia contingenza è solo l'«ambiente della società» dal quale questa trae il proprio carattere selettivo⁵⁵, successivamente essa diventa determinante per comprendere la formazione dei sistemi sociali: «La situazione fondamentale della doppia contingenza risulta semplice: in seguito a circostanze contingenti non meglio precisate, due black boxes hanno a che fare l'una con l'altra... I

⁵³ N.L., *Argomentazioni teoretico-sistematiche*, in J.-H.-N.L., cit., p. 212.

⁵⁴ N.L., *Funktion der Religion*, citato in AA.VV., *Semantica e comunicazione*, Bologna, Ed. Clueb 1987, p. 155.

⁵⁵ N.L., *La società*, in Id., *Illuminismo...*, cit., p. 166.

due sistemi restano separati, non si fondono e non si comprendono meglio di prima; ciascuno di essi si concentra su ciò che è in grado di osservare nell'altro sistema-entro-un-ambiente e ciascuno impara, in modo autoreferenziale, all'interno della propria prospettiva di osservazione. È possibile che nasca in questo modo un ordine emergente determinato dalla complessità dei sistemi che lo rendono possibile, ma indipendentemente dal fatto che questa complessità possa o meno venire calcolata e controllata. Questo ordine emergente sarà chiamato sistema sociale»⁵⁶.

Il sistema sociale è tale – ossia è quello che ci descrive N. Luhmann – perché nasce da un'esperienza, appunto, sociale della contingenza, dal fatto che entrambi i partners coinvolti vivono l'esperienza del senso e si percepiscono quali possibilità autonome di determinazione di esso. «Anche come Alter l'altro è ancora Ego, io sono ancora Ego»⁵⁷. Il sistema controlla poi la complessità e l'insicurezza originate da questa situazione strutturandole nella forma di una «stabilizzazione di aspettative». Nasce così un processo autopoietico attraverso il quale il sistema non si perpetua più a partire da contenuti sostanzialistici e immutabili legati alle qualità soggettive degli 'attori'. È la stessa insicurezza, invece, che funge da orientamento del comportamento, in quanto la doppia contingenza non indica lo spazio indeterminato dell'interazione, ma il vincolo iniziale che condiziona la mera possibilità ad «essere-così-e-non-altrimenti»⁵⁸. Diventa così probabile pure l'emergere di un ordine sociale che agevola il circolo autoreferenziale contingente ego-alter tramite «concessioni di libertà», piuttosto che tramite un impossibile controllo assoluto⁵⁹.

La nascita di un sistema sociale si lega quindi alla separazione-integrazione di identità sistemiche contingenti funzionalmente equivalenti (doppia contingenza), ad una soluzione di continuità dell'essere. I partners (Essere-Ego, Essere-Alter, *black boxes*) tentano di ricostruire un nuovo

⁵⁶ N.L., *Sistemi sociali*, cit., pp. 212-213.

⁵⁷ N.L., *Argomentazioni...*, cit., p. 218.

⁵⁸ N.L., *Il senso come...*, in J.H.-N.L., cit., p. 40.

⁵⁹ N.L., *Sistemi sociali*, cit., p. 215.

ordine dei sistemi complessi, un diverso «mondo vitale», a partire dalle «interruzioni della loro interdipendenza»⁶⁰, sulla base di quella forma dell'isolamento che si fa vita nell'identità contingente. È nell'esperienza originaria della contingenza, cioè, che troviamo il senso profondo anche dell'esperienza sociale della differenza.

3. Ripresa

3.1. 'Elenchos': l'impossibilità della contingenza

Se la verità 'inconscia' della differenza sta dunque nella forma del senso e, prima ancora, nella fede nella contingenza – la fede che le cose «restino in bilico» tra essere e non essere – anche nel caso di Luhmann, nonostante la sua dichiarata volontà di ignorare il livello ontologico della ricerca, si ha a che fare con una filosofia delle cose-che-sono; una filosofia coerente con quella negazione dell'opposizione fra essere e nulla – caso particolare della negazione dell'opposizione universale fra positivo e negativo – che segna l'intero corso del pensiero occidentale⁶¹.

Rispetto a questo è interessante, secondo Severino, far emergere il «formidabile contributo» dell'ἔλεγχος, la figura fondamentale della struttura del sapere. Esso sta nel dimostrare che «...l'opposizione non può essere negata, perché anche la negazione può vivere come negazione solo se, a suo modo, afferma l'opposizione»⁶². Nella sua forma fondamentale, infatti, l'ἔλεγχος «...consiste nel rilevamento che l'opposizione è il fondamento di ogni dire, e quindi, e perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione... nel senso che se la negazione non ponesse alla propria base l'opposizione (ossia non opponesse la propria positività significativa a ogni altro significare), non esisterebbe nemmeno. Negando, quindi... nega se medesima... L'é-

⁶⁰ N.L., *Temporalizzazione della complessità*, in Id., *Struttura della società...*, cit., p. 236.

⁶¹ E.S., *La struttura...*, cit., p. 36.

⁶² E.S., *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 42.

lenchos è appunto l'accertamento di questo autotoglimento della negazione...»⁶³.

Se anche la negazione dell'opposizione di positivo e negativo, come tale, è un ente determinato, ciò che nega, identificando gli opposti, è appunto il significato di questa sua stessa determinatezza, il non-essere-altro, secondo il principio aristotelico di non contraddizione. Negando, cioè, la negazione si autotoglie. Essa non è un «non pensar nulla», bensì è un «pensare il nulla», intrinsecamente legato alla propria autocontraddittorietà. Questa, insieme con l'opposizione, costituisce l'autentico 'respiro del pensiero', la 'legge dell'essere', «...la struttura originaria della verità in quanto unità originaria dell'opposizione tra positivo e negativo e dell'apparire del positivo»⁶⁴. L'ἔλεγχος rileva questo, innanzitutto. Ma il suo senso reale, concreto, per Severino, è quello di mostrare quanto di esplicito il principio di non contraddizione esprime: la necessità della determinatezza in quanto tale, l'incontraddittorietà dell'ente, l'impossibilità che l'ente non sia.

3.2. *Identità esistenziale*

Ma in che consiste infine questa determinatezza? Qual è il senso dell'opposizione fra positivo e negativo e di concetti quali Verità, Destino, Necessità, Essere? La difficoltà principale della risposta, secondo Severino, risiede nel fatto che, per la nostra cultura, è evidente che le cose sono quello che sono – per Luhmann, ad esempio, è evidente che i sistemi, caratterizzati dalla loro identità contingente, esistono! –, ma è altrettanto evidente che prima non erano e poi non saranno. L'essente, cioè, si presenta qui come il risultato della connessione contingente tra il significato della cosa e il suo essere, come testimoniato dalla struttura elementare del linguaggio dove il verbo fondamentale – essere – si lega al nome – la cosa – come altro rispetto ad esso. La cosa, cioè, è aggrappata all'esistenza (esser-non-niente) in modo instabile, perché incombe su di essa la mi-

⁶³ Ivi, p. 43.

⁶⁴ E.S., *La tendenza...*, cit., p. 107.

naccia che ne sarebbe potuta restare separata o potrebbe separarsene insieme con la 'caduta' – πῶσις – del verbo, e «...la parola non riesce ad essere parola della cosa»⁶⁵ proprio perché è l'essere, separato dalla cosa, che consente la sua esistenza; essa di per sé, sarebbe niente e quindi, per essere, ha bisogno di qualcosa d'altro che si aggiunga ad essa, un aggiungersi di cui però è incerto il verificarsi.

L'accertamento del valore universale del principio di opposizione del positivo e del negativo – ἔλεγχος – porta a riconoscere, invece, che ogni cosa è, come tale, un non-niente. «Essere» è la positività della determinazione che è essente per se stessa in quanto non-essere-un-niente. Nella struttura originaria della verità, cioè, viene alla luce «...l'essere-sé-dell'ente, l'identità con sé dell'essente – l'identità»⁶⁶ come «cooriginarietà di identità e opposizione»⁶⁷, nell'ambito della quale il senso radicale dell'opposizione (principio di non contraddizione) sta nell'attribuire all'identità non un valore 'semplicemente' logico-formale – qualora l'essere sia, ecc. – ma un valore ontologico: «Risiede nel significato stesso dell'essere che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con sé (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza»⁶⁸.

Nella prospettiva indicata da Severino la parola riesce ad essere parola della cosa e può apparire «...l'identità tra il qualcosa detto e il qualcosa di cui esso è detto»⁶⁹, l'essere identico di qualcosa a qualcosa, perché emerge che il senso originario della determinatezza dell'essente risiede nella sua identità esistenziale. L'innegabilità della determinatezza dell'essente, cioè la cui negazione è autonegazione, riguarda innanzitutto quell'essente fondamentale che è la relazione tra la parola ed il suo contenuto – l'identità esistenziale – ed è «...l'apparire dell'im-

⁶⁵ E.S., *Sull'identità e la differenza*, in *Filosofia '90*, a cura di G. Vattimo, Bari, Laterza 1991, p. 76.

⁶⁶ E.S., *Filosofia futura*, cit., p. 314.

⁶⁷ E.S., *Ritornare a...*, cit., p. 51.

⁶⁸ E.S., *La struttura...*, pp. 517-518.

⁶⁹ Ivi, p. 25.

possibilità che l'essente non sia»; l'apparire, in primo luogo, dell'esser-qualcosa da parte del qualcosa, del suo non-essere-un-nulla, di quel senso esistenziale dell'identità a cui si riferisce il differenziarsi infinito dei molteplici modi di esserne segno e che accomuna ogni essente nel suo essere «eterno»⁷⁰.

A questo si lega anche una diversa idea del divenire. Infatti, se è impossibile (autocontraddittorio) che l'ente non sia, è anche necessario che il suo divenire, pur evidente, non sia l'uscire e il ritornare nel niente, ma l'«incominciare e cessare di apparire», l'«accadere»⁷¹. Questo consiste nell'incominciare ad (o nel cessare di) apparire dell'appartenenza da sempre al «cerchio eterno dell'apparire non incominciante» e della totalità degli enti che appaiono, secondo una struttura autoriflessiva per la quale niente si può aggiungere o si può togliere alla totalità di ciò-che-è⁷².

La necessità dell'identità esistenziale delle cose ha pertanto un duplice senso: da un lato, l'impossibilità che l'ente non sia, quindi la sua eternità; dall'altro che questa eternità non può essere solo la proprietà di certe cose privilegiate, ma deve essere la proprietà di tutte le cose, lo 'stesso' del Tutto, di ciò che non appare unito a ciò che accade. «L'essere è il destino del tutto (cioè il Tutto è eterno)»⁷³.

Se il negare la necessità dell'identità esistenziale degli essenti è autonegazione, questo vuol dire che tutto è in accordo con essa, ossia che il Tutto è il reale destino delle cose, l'esser se stesso dell'esser-ente, la dimensione dove si mostra la continuità. «Poiché tutti gli enti sono eterni, ognuno di essi non sta semplicemente insieme con gli altri, ma è un loro inevitabile compagno. È cioè impossibile che un qualsiasi ente sia, senza che un qualsiasi altro ente sia»⁷⁴. Se ogni ente è, per sempre, questo è il se stesso di ogni ente ed è 'lo stesso', il continuo esistenziale che unisce tutto. L'ente non è il continuo esistenziale nel senso dell'essere altro da se

⁷⁰ Cfr. E.S., *Sull'identità...*, cit. pp. 61-76.

⁷¹ Cfr. E.S., *Destino...*, cit., capp. IV e V.

⁷² Cfr. Ivi, cap. V 1.

⁷³ Ivi, p. 125.

⁷⁴ Ivi, p. 113, spaziatto mio.

stesso; ma lo è nel senso che quello è il necessario esser sé di ogni ente: «Ogni parte è errore – contraddizione – in quanto è un apparire finito del Tutto... Il Tutto è l'oltrepassamento del contraddirsi di questo che appare, che è se stesso nel suo essere il Tutto. Oltrepassando il contraddirsi di questo che appare, il Tutto è l'esser se stesso del questo»⁷⁵. L'appartenenza al continuo costituisce l'essenza dell'identità esistenziale delle cose, senza la quale questa risulta contraddittoria, impossibile.

Lo sguardo persuaso di 'constatare' l'identità contingente degli enti nega l'eternità del Tutto. Ma, separando l'ente dall'essere, l'identità dell'esistenza, esso nega pure il continuo, il legame che tiene insieme necessariamente tutte le cose, ed anche le cose stesse, finendo per 'constatare' l'ineluttabile e incomprendibile (Luhmann) incremento della Differenza e delle differenze nella società (volontà di dominio). L'identità esistenziale, invece, 'salva' le cose perché non è un tornare ad una sorta di 'indifferenza ai differenti', separata da ciò rispetto a cui si pone come identificazione. Essa, in quanto necessità che non può essere negata, è «... l'unione tra l'opposizione dell'ente al niente e l'apparire di una molteplicità di enti determinati»⁷⁶, il continuo dato dal «non-esser-niente» in quanto «essercosì-come-si-è» di ogni momento della realtà, di ogni molteplice che appare.

È quindi l'opposizione al niente e il rapporto con la molteplicità (opposizione all'altro da sé) che delimita il senso della 'cosa' come essere-continuità-nel-Tutto. Nel pensiero che pensa l'impossibilità che le cose non siano, che pensa, cioè, l'identità esistenziale, appare necessariamente anche il continuo degli enti; il senso originario dello «stesso» per il quale essi si mostrano indisponibili alla differenza, a quella valorizzazione dell'individuazione di sé legata all'idea che alle cose convenga piuttosto lo statuto del «possibile», lo scioglimento del legame con l'essere e, quindi, con l'insieme di tutti gli altri enti.

⁷⁵ Ivi, pp. 590-591.

⁷⁶ Ivi, p. 130.

Concludendo...

Questo studio ha preso le mosse dall'idea che, così come nella cultura occidentale, anche nella sociologia di Luhmann sia attivo un 'inconscio' – la convinzione della nientità degli enti – e che esso si manifesti nella constatazione, coerente con esso, dell'incomunicabilità tra i problemi 'ambientali' degli 'uomini', dei sistemi psichici, il rafforzamento della diseguaglianza, da un lato (vd. *Introduzione*) e le operazioni autopoietiche dei sistemi sociali dall'altro. Il fatto che la società, gli uomini e le strutture delle relazioni che li riguardano (differenza sistema / ambiente) siano proprio quelle cose che dice Luhmann, appartiene, cioè, alla coerenza della storia del modo occidentale di interpretare il rapporto tra gli enti e l'essere, segnato dall'apparire del nucleo originario dell'identità contingente; ossia, di quella disponibilità assoluta delle cose che è la condizione essenziale della libertà di tentare di sottrarre l'ente al suo legame necessario con gli altri (prevaricazione), segnando un valore di separazione rispetto al continuo dell'esistente (differenza).

L'eccezione, rispetto al senso fondamentale della «differenza sistema / ambiente», sarebbe rappresentata, secondo Luhmann, dall'ospedale psichiatrico, sistema detto 'totale' in quanto contiene appunto la «totalità dell'identità dell'uomo»⁷⁷. Egli, tuttavia, dà scarso risalto a questa considerazione e il fatto diventa di per sé sintomaticamente interessante se si considera l'ipotesi di Severino sulla malattia mentale: «Il tratto essenziale del pensiero greco, che forma l'inconscio essenziale dell'Occidente, è quello stesso atteggiamento che diventa esplicito nella malattia mentale: la persuasione del malato di essere un niente e che niente sono le cose del mondo in cui egli vive»⁷⁸. Ossia: mentre nell'alienazione 'normale' della cultura occidentale viene trattenuta nell'inconscio la persuasione che l'ente è niente ed emerge a livello della coscienza quella secondo cui l'ente non è niente, nell'alienazione mentale risalta la persuasione che l'ente è niente e viene rimossa quella secondo cui l'ente non è niente. L'inconscio dell'una è il conscio dell'altra, in un circolo dove la

⁷⁷ N.L., *Complessità e democrazia*, cit., p. 68.

⁷⁸ E.S., *Techné*, Milano, Rusconi 1988, p. 15.

funzione del sistema totale diventa quella di isolare, inconsapevolmente, l'errore in cui è caduta la sapienza della nostra civiltà, la manifestazione patologica dell'angoscia che nasce dalla persuasione collettiva (conscia e inconscia) della nientità del tutto. L'ospedale psichiatrico, insomma, piuttosto che come 'eccezione', emerge come ciò in cui il mondo della «insicurezza ontologica» (malattia) e quello della «sicurezza ontologica» (salute) (Severino) risultano accomunati dalla medesima persuasione dell'identità contingente delle cose, da quel doppio «errore della mente» – come Eschilo chiamava il male psichico – che risiede nella convinzione fondamentale di poter diventare ciò-che-non-si-è o di poter resistere a diventare ciò-che-si-è.

Con ciò non intendo assegnare alla follia il privilegio di esprimere una realtà più vera di quella della normalità, nè, tanto meno, tornare ad un tipo di descrizione dove l'uomo ritrovi una sua presunta centralità. La coerenza della cultura della differenza ha già fatto giustizia di questa pretesa che non accetta ancora il fatto che «l'uomo è un errore»⁷⁹, un «ostacolo epistemologico»⁸⁰: «Sembra che la società odierna... metta l'uomo nella condizione di progettare e mantenere un mondo... onticamente indeterminato (contingente) e di adoperarlo come base di ogni esperienza e azione selettiva e come 'fonte' di scelte contingenti. Se è così, non c'è alcuna contraddizione di principio fra tecnica e umanità... fra tecnocrazia e democrazia»⁸¹. E ancora Luhmann, più di recente: «La chiusura operativa del sistema della comunicazione società corrisponde al fatto che sono sorti organismi mobili forniti di sistemi nervosi e da ultimo di coscienza; e la società rafforza, proprio perché la sopporta, la molteplicità scoordinata delle prospettive di questi singoli sistemi dalla endogena irrequietezza»⁸².

Tuttavia, se l'esistenza dell'ospedale psichiatrico testimonia il tentativo di evitare che lo sguardo del sociale cada angosciato sulla rappresentazione della fede inconscia nella nientità degli

⁷⁹ E.S., *La tendenza...*, cit., p. 35.

⁸⁰ N.L., R. De G., cit., p. 13.

⁸¹ N.L., *Complessità e democrazia*, cit., p. 69.

⁸² N.L., R. De G., cit., p. 31.

enti, sul manifestarsi della volontà di potenza estrema del mortale, essa reca anche, necessariamente, le tracce innegabili dell'identità esistenziale. Il senso incontrovertibile dell'essenza delle cose – l'eterno, il continuo –, assente dal livello della coscienza e dell'inconscio e isolato nel nulla dell'inaudito dal pensiero della differenza, si lascia intravedere nel dolore che l'atto psicotico porta con sé e diffonde attorno quale drammatica e inconsapevole testimonianza dell'esperienza 'originaria' dell'autocontraddittorietà dell'identificazione di ente e niente e del formarsi di un 'valore aggiunto' relazionale nella separazione impossibile (ἔλεγχος) degli enti, nella dis-continuità dell'essere, nella differenza. Si tratta dell'esperienza di ciò che Severino chiama «l'inconscio dell'inconscio dell'Occidente», lo sfondo comune su cui poggiano, cioè, sia il conscio sia l'inconscio e che accompagna la vicenda di ciò che appare in quanto apparire della totalità. Esperire questa esperienza vuol dire cercare di aprire lo spazio ad un «inter-pret-are» (Severino) dove non si decide il prezzo (*pretium*), il valore di ciò che è (differenza) in quanto separato dal resto, ma si mostra la continuità delle cose data dalla loro identità esistenziale⁸³.

Il compito non è semplice perché «...il sopraggiungere dell'interpretazione del destino non sarebbe un semplice cambiamento del 'modo di pensare' : diverso sarebbe lo stesso illuminarsi dei colori, del configurarsi delle forme, l'espandersi dei suoni, il sapore del piacere e del dolore – se pure è possibile che nell'interpretazione del destino permanga qualcosa come colore, suono, forma, piacere, dolore»⁸⁴.

⁸³ E.S., *Filosofia futura*, cit., pp. 131 e 317.

⁸⁴ E.S., *Destino...*, cit., p. 545.