

G. De Angelis, Un'illusione perduta. Politica e società in Niklas Luhmann, Belforte, Livorno 2011

Recensione a cura di Antonio Carnevale

I.

Il libro di Gabriele De Angelis possiede un primo ed evidente pregio: il rigore analitico e la chiarezza logico-argomentativa con cui l'autore presenta la teoria sociale e politica di Niklas Luhmann – nota, questa sulla chiarezza, che da sola vale una menzione di apprezzabilità visto l'eccesso di complessità (spesso estraniante rispetto ai non addetti ai lavori) che contraddistingue soventemente le trattazioni di argomento luhmanniano.

Sintesi mirabile di questa capacità di esposizione è il primo capitolo del libro – “La teoria dei sistemi” – nel quale, nel breve volgere di alcune decine di pagine, De Angelis ricostruisce il, e ci introduce al, lessico concettuale che distingue il sistema di pensiero del sociologo e filosofo tedesco. In questa maniera, descrivendoci i passaggi che articolano assieme termini quali senso, struttura, semantica, osservazione, informazione, comprensione, comunicazione, De Angelis ci restituisce sin da subito l'immagine di una teoria sistemica del sociale dinamica. Certo, come si sa, è l'autopoiesi che il sistema luhmanniano predilige quale sua qualità più propria, ma è anche vero che, dall'altra parte, esso punta a rendere funzionale la sua complessità valorizzando la capacità di sapersi differenziare, di sapersi definire non perché abbarbicato a qualche assunto etico-politico particolare, ma perché, al contrario, “sceglie di scegliere”, punta cioè alla qualità procedurale delle decisioni assunte come misura del proprio farsi concreto, sensato in quanto apprezzabile ma anche emendabile.

Qui sta a mio parere una prima importante correzione che De Angelis pare suggerirci di operare; seguendo fino in fondo l'intenzione del sociologo tedesco possiamo fare perfino a meno dell'idea di autopoiesi: i sistemi sociali vanno studiati perché rivelano quali sono le condizioni che determinano l'agire degli attori e che creano le tensioni giuste (p. 155) per la genesi della legittimità delle istituzioni. I sistemi sociali generano tensioni che fungono da “irritazioni” del sistema politico e che lo invitano a trasformarsi, non in senso deterministico, ma in senso “lasco” (p. 207), cioè a metà strada tra la necessità dell'ordine politico di dover selezionare le migliori risposte possibili e la necessità degli individui di lottare per conquistarsi maggiori possibilità di benessere e riconoscimento.

Le irritazioni del sistema politico danno inizio perciò allo studio dei criteri cognitivi e della legittimità democratica delle decisioni politiche, studio che rappresenta l'ulteriore e più significativo pregio di questo libro. «Poiché non vi sono criteri che possono limitare dall'esterno la decisione politica, è essa stessa a dover praticare un'autolimitazione» (p. 109). Un'autolimitazione che tuttavia, come l'autore più volte ribadisce, non deve avvenire né per dar agio a un qualche moralismo che dovrebbe essere posto a fondamento della legittimità politica, né per dar lustro a una qualche ipotesi filosofico-politica di modello normativo di società. Detto diversamente, secondo De Angelis interprete di Luhmann, una teoria democratica delle decisioni non è né la formulazione concettuale dei buoni sentimenti che si devono mettere in pratica, né l'esercizio ingegneristico tramite cui costruire le istituzioni giuste dalle quali ci piacerebbe essere governati. Piuttosto essa è il risultato di un ampliamento dell'analisi dei codici e dei programmi che istituiscono le pratiche con funzioni simboliche che danno ordine al sistema politico (maggiori diritti differenziati, garanzie di

certe libertà fondamentali, libere elezioni, ecc.), l'analisi cioè di tutto ciò che informa il sistema della sua abilità di sapersi osservare dal di fuori, di comprendere la distanza dal proprio ambiente.

Il rapporto sistema-ambiente non vuole essere una distanza che dissimula il connotato conflittuale dell'agire umano (si pensi alla dualità habermasiana di *Lebenswelt* e *System*); all'opposto esso è l'interpretazione e la riproduzione del conflitto a un livello meno ontologico, maggiormente aperto alla complessità proprio perché meno dipendente dalle preferenze soggettive o da realtà oggettive e più riallacciato alle reti semantiche della società. Soggettività e oggettività sono la traduzione di una radice consensuale trasversale, fatta di ragioni che per essere tali devono essere trasmesse ed elaborate informativamente, ragioni che dunque costituiscono l'impalcatura stessa delle diverse "interpretazioni del mondo", sulle quali, solo in un secondo momento rispetto al sistema, vengono a ergersi le posizioni sul mondo acquisite – i punti di vista, i dubbi, le critiche, i "no". L'evoluzione culturale e la conseguente differenziazione sociale nei nostri contesti di vita di codici comportamentali che si sarebbero distanziati, fino a rendersi apparentemente^[1] indipendenti e incommensurabili l'uno con l'altro, ha reso perciò la comunicazione una funzione vitale del sistema sociale e dei sistemi politici, non tanto per convincere della bontà delle singole offerte culturali o dell'adesione a un particolare codice di comportamento – rispondere con un "sì" ad un buon argomento – ma, per il fatto che affinché quell'argomento venga accettato, c'è bisogno di creare motivazioni che facciano ricorso a costruzioni collettive. È per questa via che infatti l'autore punta a «formulare una teoria descrittiva [...] una teoria che mostri come un determinato modello normativo è essenziale per la comprensione di un sistema politico democratico e come tale modello sia parte integrante del funzionamento delle istituzioni politiche» (p. 11).

Mi pare sia questo l'intento principe che accompagna la trattazione del resto del libro, con un'enfasi e un'estensione di raggio d'indagine via via crescente, sempre alla ricerca di una possibile curvatura del pensiero di Luhmann dalle scienze sociali alla scienza politica (una curvatura tuttavia non sempre esplicitata fino in fondo). Tutto ciò risulta evidente già a partire dalla sequenza dei titoli dei restanti capitoli – "La teoria politica" (II), "Dall'autopoiesi alla costruzione sociale della cognizione. Per la critica della teoria dei sistemi" (III), "Un'illusione perduta. Cosa possiamo imparare da Luhmann" (IV), "Legittimità. Una semantica della democrazia" (V) – che nel loro susseguirsi quasi disegnano un'andatura programmatica del discorso descrittivo di De Angelis.

Vista la centralità, l'importanza e direi anche la novità di questa composita tesi, nel prossimo paragrafo cercherò in maniera cursoria di rendere conto delle sue basi teoriche rilevanti. Successivamente, a conclusione, proverò a formulare alcune contro-osservazioni alla teoria descrittiva di De Angelis.

II.

La tesi descrittiva con cui De Angelis attualizza la teoria politica del filosofo tedesco ("Cosa possiamo imparare da Luhmann") poggia a mio parere su due direttrici argomentative fondamentali. La prima è collocabile a livello sociale e ragiona sulla possibilità di utilizzare ermeneuticamente la teoria sistemica come strumento analitico per comprendere i filtri e i "criteri cognitivi" che stanno dietro il delinarsi nella società di specifiche e significative sfere dell'agire umano. La seconda riguarda invece il livello politico, in particolare la teoria democratica. L'architettura delle istituzioni politiche non può essere colta senza mettere in conto che la formalità del modello normativo di quella specifica istituzione deve avere come suo oggetto le semantiche che la rendono funzionante, nel senso sia di accettarla, sia di criticarla. Se questo è vero in genere per i sistemi politici, è particolarmente vero se si pensa alle democrazie, che infatti sono costrette a confrontarsi con il

problema della complessità proprio perché quest'ultima fa tutt'uno con la questione della legittimità delle istituzioni, senza la quale non ci sarebbero nemmeno i prerequisiti minimi per definirla 'democrazia'.

Il portato di queste due tesi argomentative è tale perché esse sono l'impalcatura del tentativo di De Angelis di avvalersi di Luhmann per rispondere a una tra le maggiori difficoltà che sconta la teoria democratica contemporanea: molti considerano le procedure di bilanciamento e funzionamento della democrazia meccanismi che hanno senso solo se hanno un certo appiglio sulle credenze dei suoi cittadini e hanno quindi una consistenza morale. Così si rischia però una impasse analitica della teoria della democrazia, ancorando la fondatezza dell'ordine democratico ai suoi contenuti morali. In altri termini, ciò che non si riesce a vedere più è che «determinate semantiche e meccanismi istituzionali strutturano il rapporto tra il sistema politico e il suo "ambiente" in modo da legare la decisione politica a determinati criteri cognitivi» (p. 187). È una tale preoccupazione a motivare la redazione che l'autore fa di una sorta di catalogo delle "Categorie cognitive del Politico" (p. 164 e ss.).

Filosoficamente, mettendo assieme gli indizi qui molto brevemente raccolti, l'immagine che dai dettagli prende forma è assai intrigante: è un identikit che addiziona Kant a Hobbes.

'Kantiano' De Angelis lo è nel decontestualizzare l'autopoiesi luhmanniana, spogliando il sistema politico di autoreferenzialità e agganciandolo invece – in quanto "irritato" dal concretizzarsi dei movimenti sociali – al ruolo cognitivo della legge: una legge è legge non solo perché si declama uguale per tutti, ma soprattutto perché ci fa capire che conviene rispettarla perché riflette in sé una semantica di generalizzazione degli interessi di tutti. Non è quindi il contenuto della legge che detta le regole del gioco, ma è la sua struttura razionale e insieme sociale: l'"uso pubblico della ragione" (p. 191) che apre la legge al suo alter, la platea del pubblico, facendo finire i principî di etica pubblica (i contenuti della legge) nel meccanismo semantico delle procedure che attivano – o negano – la legittimità di un'istituzione.

'Hobbesiana' invece diventa la lettura che De Angelis dà dei conflitti che consentono alle procedure democratiche di non appiattirsi. Come l'autore osserva, la conservazione di un sistema democratico non può consistere nella conservazione delle proprie procedure (p. 208). La società odierna è troppo complessa perché l'insicurezza si possa ridurre solo con i mezzi della decisione politica; non esiste un'unica semantica che possa garantire che le procedure democratiche funzionino come dovrebbero funzionare. Da ciò si deduce che l'orientarsi delle procedure debba dipendere da qualcosa che sta fuori dell'autonomia del sistema politico: queste sono le lotte, che per De Angelis emblematicamente sono lotte per l'egemonia culturale – lotte che quindi tentano di tradurre in termini politici una prospettiva di valorizzazione e organizzazione del mondo, e non un mero interesse di gruppo. Luhmannianamente, infatti, «se ciascuno cercasse di far valere il proprio punto di vista, il proprio interesse o la propria proposta di decisione, e facesse dipendere l'esito da un accordo razionale, probabilmente vi sarebbero pochissime decisioni» (pag. 130).

Evidentemente non si tratta perciò di un realismo politico in senso ideologico, ma semantico e simbolico, che cioè si fa carico del formalismo delle "finzioni" del sistema politico. Le finzioni, da una parte, sono necessarie per dissimulare i paradossi delle società culturalmente e socialmente differenziate e per lenire l'insicurezza e la paura (p. 132) strutturale delle democrazie, d'altra parte, occorre però un certo grado di realismo che nutra il «pessimismo della ragione» (p. 208) e che ci consenta di continuare a guardare tali finzioni come costruzioni collettivamente vincolate e vincolanti, senza trasformarle in strumenti nelle mani di minoranze usati per depoliticizzare la legittimità delle istituzioni – convincendoci dell'illusione che la democrazia sia tutta una questione di "neutralità" delle decisioni e di "regole del gioco" da rispettare (sistema elettorale, equilibri tra

poteri istituzionali, ecc.). Credo che in questo consista quell'‘illusione perduta’ che dà il titolo al libro.

III.

In quest'ultima sezione proverò a discutere criticamente la tesi descrittiva di De Angelis avanzando in maniera cursoria alcune contro-osservazioni alle sue riflessioni. Per ragioni di spazio, mi concentrerò su un solo particolare aspetto: i limiti filosofico-politici della nozione di ‘cognizione’. Sulla base di questi limiti argomenterò in fine sull'opportunità di non rendere troppo ‘funzionali’ i postulati della democrazia.

Luhmann analizza il medium del potere come fosse un codice binario che consente di individuare maggiore o minore potere, ovvero dominio o subordinazione. Questo in pratica configura il sistema secondo due prospettive di osservazione: l'osservazione di se stessi come sistema collettivo nettamente distinta dall'osservazione degli altri. Viene così del tutto meno un'ulteriore e fondamentale relazione dell'osservazione, che è terza e che non per forza comprende le prime due, ma che tuttavia non può essere trascurata: la relazione di riconoscimento. In questa relazione noi osserviamo noi stessi tramite l'essere osservati dagli altri.

Senza riconoscimento il sistema continua a vivere secondo la logica del dominio (oppure del suo contrario, della protesta per l'abbattimento del dominio) che è una logica del patologizzarsi del rapporto dell'uomo con se stesso e con il mondo sociale che abita. La logica del dominio fatica tuttavia a comprendere la logica dell'oppressione che, al contrario, riguarda non le patologie dell'uomo nel rapporto con se stesso, ma il patologizzarsi dei rapporti di riconoscimento tra particolari gruppi umani e altri particolari gruppi umani[2]. Il dominio attacca l'idea di vita buona che il sistema cerca di difendere mentre l'oppressione, più insidiosa, mina le reti semantiche di riconoscimento su cui poggia il significato moderno di “vita vulnerabile”[3]. In una data società o in dato contesto di relazioni umane ci possono essere buoni standard di qualità cognitiva, ma ciò non ci mette al sicuro dal rischio di cadere in uno dei due opposti estremi della legittimità democratica: una democrazia impossibile perché tutta rappresa nell'astrattezza delle sue regole di gioco; una democrazia indecidibile dove tutti rappresentano tutti. Una cognizione senza una “ricognizione” (riconoscimento) finisce per rimanere parzialmente inespressa, domata dall'ambito introspettivo e individuale di cui la cognizione è appunto una rappresentazione solo formale. In termini epistemologici posso avere cognizione di qualsiasi cosa, ma quando ci spostiamo nell'universo della teoria politica – già a partire dall'importanza di alcune emozioni come la paura o la vergogna – avere cognizione di qualcosa, come minimo, significa provare qualcosa nell'avere quella cognizione di quel qualcosa; riconoscerne l'ascrizione e non solo ascrivere. I limiti della nozione di cognizione diventano più evidenti nel discorso che De Angelis fa sulla ‘memoria’.

Mi pare che, come Luhmann, De Angelis attribuisca a questa facoltà umana la funzione di luogo immaginifico e simbolico deputato a ospitare le catene di comando e autorizzazioni del e dal potere – il luogo in cui il potere diventerebbe riflessivo perché attraverso la memoria esso svilupperebbe una sua propria “storia” (p. 76). Credo tuttavia che la memoria dia luogo anche a contro-narrative critiche e non funzionali alle forme di potere vigente. Valgano qui a titolo di esempio i racconti e le memorie di quei popoli marginalizzati od oppressi (Nativi d'America, Palestinesi, Afro-americani) che quando rievocati, in primis, hanno assunto la funzione politica di smascherare il mainstream delle memorie pubbliche diffuse dalle culture egemoni e spacciate come la versione ufficiale della storia comune, e secondariamente hanno favorito l'emergere della pretesa di quegli stessi popoli di riconoscimento delle ingiustizie e dei danni subiti[4]. Nella valenza

collettiva della memoria rientrano perciò più aspetti. Sicuramente la memoria permette di imprimere nella mente i comandi e le autorizzazioni dettate da un potere e permette inoltre, a chi è subordinato a quel potere, di controllare quante e quali siano le promesse mantenute dal potere stesso. Ma la dialettica promessa-aspettativa è solo uno dei contenuti che rende la memoria una costruzione sociale collettivamente vincolante. A questa occorre aggiungere: (a) la capacità della memoria di decostruire e smascherare promesse che non saranno mai realizzate perché costruite su false aspettative (la realizzazione del “sogno americano” non potrà mai coincidere con la realizzazione della storia dei Nativi d’America, semplicemente perché l’una è la negazione dell’altra); (b) la capacità della memoria di elaborare richieste specifiche di riconoscimento, basate su aspettative che risultano alternative proprio in quanto non funzionali al sistema politico; anzi, più il sistema politico interverrà positivamente a loro favore, più esse si percepiranno come alternative (la protezione in riserve dei Nativi d’America ha mortificato – e non sistematizzato – la loro considerazione di appartenere a un’altra storia politica rispetto a quella americana).

Concludendo: De Angelis, a mio parere a ragione, inserisce la realtà della democrazia nello scarto, nella non-coincidenza, nella dialettica tra la sfera cultural-politica delle lotte per l’egemonia e la sfera giuridico-istituzionale; una realtà quella democratica che non è né tutta normativa, né tutta fattuale, ma è postulata, vale a dire una realtà di per se stessa non evidente, non scientificamente dimostrabile, ma che viene comunque presa per vera nella misura in cui riesce a far funzionare il procedimento politico democratico che altrimenti risulterebbe incongruente. Ancora a ragione, De Angelis critica Luhmann per l’assunto teorico della separatezza dei codici della politica, cercando quindi di depotenziare il primato del “politico” a favore di un maggior peso delle pretese e aspettative individuali e sociali dei cittadini delle istituzioni. Tuttavia, l’insistenza dell’autore sull’appartato categoriale tramite cui si costruiscono le cognizioni collettivamente vincolanti dell’agire politico rende il discorso democratico ancora troppo funzionale alle decisioni o ai momenti che dall’interno lo istituiscono. La democrazia rimane più un’istituzione politica che una costruzione sociale. Le istituzioni democratiche, perché oggetto di consenso sociale, da questo studio emergono come entità capaci di creare la distanza politica dal proprio ambiente (le credenze dei soggetti cittadini), in altre parole in grado di creare i fatti sociali che noi poi interpretiamo come valenze di un ordine democratico (diritti, libertà, valori). L’illusione non è perduta. È stata semplicemente normalizzata. Ora, comprendo il motivo “prudenziale” – come lo chiama De Angelis – dell’iscrizione alle istituzioni di questa forza creativa di normalizzazione: occorrono istituzioni semanticamente forti che possano giustificare (comunicare) la separatezza tra etica pubblica e affari privati: ciò significa assicurarsi procedure trasparenti di selezione e decisione politica. Tuttavia, non capisco cos’altro sarebbe questa trasparenza se non un insieme di norme regolatrici di conflitti di interessi che, però, finiscono per poter essere adottate solo in momenti specifici e limitati della vita democratica – come ad esempio le elezioni. Sulla base di questo dubbio mi pongo infine due quesiti: (a) se ancora le elezioni siano una manifestazione della democrazia in grado di darci informazioni precise sui termini della partecipazione delle persone; (b) se nelle democrazie contemporanee, proprio perché così complesse, la trasparenza debba essere una questione normativa riguardante le procedure che mettono in rapporto la politica con se stessa e la politica come sistema con la società, e non invece riguardare anche le procedure – penso ad esempio a quelle definite di soft law – che regolano i rapporti all’interno della società, intesa quest’ultima come costruito materialmente e simbolicamente mediato da differenze sociali.

Antonio Carnevale

Questo documento è soggetto a una licenza Creative Commons

[1] È qui un secondo motivo di disaccordo del nostro autore con Luhmann. La forma della differenziazione dei diversi codici comportamentali e dei programmi ha per il sociologo tedesco un impatto importante sul modo di processare i contenuti delle differenze. Dunque essa va istituzionalizzata come struttura stessa che consente di modulare spazi di apertura o chiusura di conflitti. Tuttavia l'istituzionalizzazione della forma della differenziazione finisce con il far postulare l'incommensurabilità tra i diversi linguaggi dei sistemi sociali, conclusione questa a cui Luhmann giunge ma che secondo De Angelis non è necessaria (cfr. p. 155).

[2] Iris Marion Young, *Democracy and Inclusion*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

[3] Per un chiarimento sulle differenze e i nessi tra “vita buona” e “vita vulnerabile”, mi permetto di rinviare a: Antonio Carnevale, Barbara Henry, “Vita buona, vita vulnerabile”, in: E. Stradella (a cura di), *Diritto alla salute e alla “vita buona” nel confine tra il vivere e il morire. Riflessioni interdisciplinari*. Pisa: Plus, 2011, pp. 35-53.

[4] Cfr.: Thomas McCarthy, “Vergangenheitsbewältigung in the USA: On the Politics of the Memory of Slavery”, in: *Political Theory*, vol. 30, n. 5, 2002, pp. 623-648; Burke A. Hendrix, “Memory in Native American Land Claims”, in: *Political Theory*, vol. 33, n. 6, 2005, pp. 763-785; Jonathan Lear, “Che cosa significa essere privati di un mondo?”, in: *La società degli individui*, vol. 1, n. 31, 2008, pp. 38-59; Bashir Bashir: “Il risarcimento delle minoranze sociali storicamente oppresse: la democrazia deliberativa e le politiche di riconciliazione”, in: A. Carnevale, Irene Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*. Perugia: Morlacchi 2011, pp. 353-384. Sull'attualità del lavoro su memoria, immaginario e mito, cfr: Barbara Henry: “Immaginario, culture e identità artificiali. The myth of Cyborgs”, in: *Cosmopolis - I*, 2009, pp. 167-178.

Antonio Carnevale

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)