

DALLA RAGIONE MORALE DI KANT ALLA TEORIA DEI SISTEMI SOCIALI DI LUHMANN

Antonio Tomaselli

Sommario

- 1. Presentazione**
- 2. La ragione kantiana e i suoi limiti**
- 3. Il funzionalismo di N.Luhmann come modello adeguato**
- 4. Conclusioni**

1. Presentazione

Con questo articolo mi propongo di segnare una distinzione, così come avrebbe fatto Spencer Brown¹ (Spencer-Brown, 1969) tracciando una linea immaginaria che mi permetta di poter dire quando finisce il Moderno ed ha inizio il Postmoderno. Perché ciò sia possibile, come prima cosa ho voluto descrivere in cosa si sostanzia tale differenza capace di determinare un vero e proprio mutamento di paradigma² all'interno del panorama delle scienze sociali. Vedremo allora che essa si caratterizzerà sotto la forma del limite più grande riconosciuto alla ragione pratica kantiana, la quale verrà superata solo per mezzo della svolta radicale impressa dal funzionalismo sistemico di N.Luhmann. E' per questo motivo che Luhmann potrà scrivere che la proclamazione del Postmoderno ha avuto quantomeno un merito; "essa ha reso noto che la società moderna non crede più di saper fornire descrizioni corrette di se stessa" (Luhmann, 1995)³. Questa direzione del funzionalismo è quella che si contrappone allo struttural-funzionalismo del *pater* della teoria dei sistemi sociali, T.Parson da un lato, ma è anche quella che non giustifica l'influenza kantiana su cui si regge l'*Etica del discorso* di J.Habermas

dall'altro. Il fine verso cui ci conduce questa prospettiva vuole riconoscere un grande merito alla proposta luhmmiana; esso consiste nel fatto che la propria teoria dei sistemi funzionalista rappresenta una "acquisizione evolutiva"⁴ (Luhmann, *Law as a social system*, 2004) perché non consente più alla politica o al diritto di riprodursi attraverso quella concettualità tipicamente moderna che non corrisponde più all'ordine della ragione kantiana e che ha privilegiato e in alcuni casi continua a privilegiare ancora oggi tutta quella semantica propria della *vecchia europa*, fatta di termini come giustizia, valori, uguaglianza, sicurezza ecc... che con il Postmoderno non hanno nulla a che fare.

2. La ragione kantiana e i suoi limiti

Nel 1974 O. von Gierke scrisse "e mentre d'accordo con i suoi predecessori, [Kant] concepì la volontà sovrana semplicemente come riunione dei voleri individuali [...] tolse alla concezione dello Stato come società individualistica l'arma praticamente più pericolosa e finì col postulare una supremazia del potere statale empirico, mediante i principi astratti del diritto razionale sovrano" (Gierke, 1943)⁵. Da questo riferimento a Kant si comprende quanto egli andasse affermando la necessità di uscire dallo stato di natura in cui ognuno seguiva i capricci della propria fantasia e di unirsi con tutti gli altri. Nel 1797 fu pubblicata l'ultima opera sistematica di Kant, *Die Metaphysik der Sitten (Metafisica dei costumi)*, suddivisa in due parti: *Metaphysische Aufgangsgrunde der Rechtslehre (Primi principi metafisici della dottrina del diritto)*; *Metaphysische Anfangsgrunde der Tugendlehre (Primi principi metafisici della dottrina della virtù)*. Nella *Rechtslehre* Kant definisce lo stato di natura come *iustitia vacuus* perché mancano in esso leggi esterne comuni che delimitino i confini di ognuno, capaci di dare proporzione alla forza di cui ognuno dispone. Nello stato di natura nessuno ha la sicurezza di non patire ingiustizia da qualcuno che è più forte e dunque nessuno è sicuro di poter fare ciò che a lui "sembra buono e giusto e non dipendere in ciò dall'opinione degli altri" (I.Kant)⁶. L'uscita dallo stato di natura diviene un presupposto

ineludibile del passaggio allo Stato civile⁷. Ciò equivale a sostenere che esso è frutto di una ragione ordinatrice capace di assoggettare gli individui ad un medesimo ordine normativo da un lato e di assicurare dall'altro una reciproca indipendenza dei membri. Negli *Scritti Politici* la chiamerà ragione pura a-priori legislatrice. Il grosso limite di tale unità politica “non è risolvibile nella somma dei voleri individuali, ma è invece un'unità collettiva che è al di sopra delle parti stesse”⁸. Kant, pur riconoscendo l'importanza del *pactum unionis* roussoniano, ne sottolinea il limite per tornare al *pactum subiectionis* di hobbesiana memoria, risolvendo così l'unità del popolo nello Stato che dà forma unitaria alla molteplicità di per se stessa informe e disunita. Ciò non deve tuttavia far intendere una rappresentanza assoluta sciolta da ogni vincolo. “Se Kant afferma contro Rousseau il carattere rappresentativo della sovranità, nel contempo afferma contro Hobbes la sua non assolutezza, ossia il suo radicarsi non nel vuoto di una guerra universale, ma nell'identità della forma razionale”⁹ Lo sforzo più significativo dell'opera kantiana sembra allora essere consistito nel tentativo di conciliare la *subiectio* hobbesiana con la *societas* di Rousseau. A questo punto allora, se il patto ha il fine pratico di legittimare la validità/giustizia di una legge, su che cosa si fonda la razionalità dello Stato? Non sembra che Kant abbia fornito chiarimenti in merito. Giusta è la norma che promana dalla *ragione di Stato*; ma cosa succede quando la ragione del singolo si scontra con quella dello Stato? La logica interna a questo scenario sembra esprimere un'unica volontà razionale che annulla le differenze tra i singoli e che fa assurgere a principio universale del diritto soltanto la *forma*. In contrapposizione a tale logica formale si insinua sempre di più la consapevolezza di un'incapacità nel tenere sotto controllo le differenti rappresentazioni del mondo. Se Kant ha rapportato l'oggetto della conoscenza nello spazio e nel tempo dandogli confini ben determinabili e quindi afferrabili, comincia a delinarsi un attrito tra quello che, volendo usare un'espressione di T.Parson, la “sociologia del diritto”¹⁰ ha definito problema dell'ordine sociale e quello della giustizia. Con Kant l'azione del singolo diviene

manifestazione empirica prevedibile e calcolabile che comincia e finisce con una ragione che non conosce esternalità, si autoimplica, “sta fuori del tempo [...], l’azione viene ricondotta nello spazio senza tempo della ragione”¹¹. E in questo porsi a fondamento di sé stessa, questo tipo di ragione può essere quella che legittima tutti e nessuno allo stesso tempo. Tutto comincia e finisce con sé¹². Tale distanza dalla realtà, viene avvertita maggiormente all’interno della seconda critica, dove si comincia a delineare una drastica frattura nel rapporto soggetto-oggetto, perché di qualsiasi oggetto, il soggetto non può sapere con chiarezza in cosa consista. I sentimenti di piacere e di dolore discendono solo dal nostro senso interno e non hanno referenze oggettive nel reale; questo crea una difficoltà pratica difficilmente risolvibile che si insinua nell’intima incapacità del soggetto di superare il proprio limite agendo all’esterno.

Si comprende che da una simile situazione non se ne può venir fuori in quanto si piega su se stessa senza rendere manifesta la base su cui poggia. La ragione kantiana trascende se stessa, sottraendosi all’osservazione. Anche per questo motivo viene detta *paradossale*; ed è proprio da questo paradosso che bisogna partire al fine di svelarlo, rendendola leggibile all’esterno, nei rapporti sociali intersoggettivi che una società giunta oramai ad uno stato patologico, necessita di chiarire. La società, così come l’abbiamo sino ad ora osservata è soprattutto una società fatta di stati, di classi; e il concetto di giustizia in essa presente è solo al servizio di un ordine statico ed immutabile. Una società Postmoderna non può accettare più una simile idea “non tollera verticalità e neppure gerarchie, non tollera più idee normative e neppure limiti esterni. Il limite della società è il mondo e il mondo è l’orizzonte delle possibilità, l’orizzonte entro il quale ciò che è possibile può sempre essere attualizzato”¹³. Prendiamo a questo punto consapevolezza del fatto che parallelamente all’aumento di complessità sociale e in conseguenza del passaggio dallo struttural-funzionalismo al funzionalismo-strutturale, la filosofia politica indirizza le proprie riflessioni su tematiche che non rispondono più all’idea kantiana di ordine, bensì procede

alla ricerca dei presupposti prima filosofici e poi sociologici che porteranno ad un vero e proprio mutamento nel modo di concepire la ragione, la quale non sarà più immobile, ferma, statica, ma diverrà dinamica e mettendosi in movimento si aprirà a nuove tematiche che si concentreranno in modo particolare sul rapporto dell'uomo con l'ambiente circostante.

3. Il funzionalismo di N.Luhmann come modello adeguato

Intorno alla fine del XIX secolo si è aperto un periodo di forte criticità che ha esposto la discussione intorno alla teoria della società, ad elaborazioni piuttosto sfortunate di significato che nella maggior parte dei casi si limitavano alla descrizione dei rapporti sociali in maniera strettamente formale; non sono mancati difatti anche tentativi di descrivere forme di società come rappresentazione di una determinata relativizzazione storica. La semantica che ha trovato maggiori referenze, è stata quella che ha centrato sull'economia politica la propria giustificazione; ma anche questa prospettiva ha sofferto il grosso limite di risolversi nel rapporto soggetto-oggetto, con il rischio di vincolare la descrizione della società al suo oggetto determinando posizioni non immuni di ideologismo. Successivamente alla fine del XIX secolo allora, la sociologia si pone nell'ottica di descrivere la società come sistema sociale che comprende il suo oggetto come autoreferenza; diversamente dalla ricerca tradizionale l'osservazione e la descrizione di tali sistemi sociali, implicano necessariamente il loro riferimento anche a se stessi. Caratteristica di questa autoreferenza è quella di contrapporsi a quella soggetto-oggetto delle scienze sociali tradizionali, in cui essa si identificava con la coscienza del soggetto. Così, mentre precedentemente l'autoreferenza c'era se c'era il soggetto, la coscienza; adesso, non è più il soggetto a stare alla base della società come sistema sociale, ma l'ambiente. I sistemi possono essere formati solo in relazione ad un ambiente molto più complesso. [...] L'ambiente è allora, ciò che, pur non determinando il processo selettivo, può diventarne il tema e la motivazione¹⁴ (Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, 1984). In questa maniera non solo viene rifiutato il concetto di coscienza come soggetto del mondo bensì il sociale stesso non viene neanche inteso come somma dei contenuti

delle coscienze di più individui. Tutto ciò evidenzia un concetto di società indipendente dal soggetto, che non è la somma di tutti i singoli individui che la compongono, bensì prospetta un'idea di società antiumanistica e antiregionalistica, non limitata cioè dai confini; dove emerge sì il rapporto soggetto-oggetto, ma non come costitutivo del sistema sociale bensì come auto-prestazione della società, così che la posizione habermasiana ad esempio espressa nella *Teoria dell'agire comunicativo*, è solo un modo di prospettarsi nella società, una maniera di stare al mondo cioè, che non ha nulla a che fare con una teoria critica di essa. In questa analisi allora le norme e i valori che si incontrano nelle relazioni tra gli individui non vanno a costituire la società, bensì sono solo componenti del processo di comunicazione interno al sistema sociale. Alla complessità che il sistema sociale sviluppa, si sovrappongono non solo punti differenti di osservazione delle questioni ma soprattutto non si può negare che in simili situazioni, dove la necessità di una organizzazione della società ha bisogno di ridurre complessità, in alcuni casi ha condotto al proliferare dei totalitarismi come negli anni Venti, i quali hanno fallito completamente soprattutto perché hanno imposto un modello inadeguato di semplificazione che replicava una concettualità moderna, quando questa era oramai sorpassata. Se la tendenza del moderno allora è stata quella di porre fine alla storia, di sviluppare un sentimento che “aneli a chiuderla”¹⁵ (S.Natoli, 2003), dopo aver sperimentato l'utilizzo della tecnica come ingrediente e miscela dei totalitarismi, l'eredità del Postmoderno si è presentata sotto la forma di una dislocazione di problematiche moderne che trovano una declinazione diversa dal passato, che nonostante non rappresenti una soluzione positiva, tuttavia apre la strada a tematiche capaci di interpretare in maniera “adeguata”¹⁶ (Luhmann, *La differenziazione del diritto*, 1990) i rapporti sociali e di risolvere la tecnica in uno strumento. Questo eccesso di artificialità ora si pone in contrapposizione all'uomo che diventa un elemento impersonale della macchina che ha attivato, cosa che già lo stesso Leopardi aveva messo in evidenza lamentando il rischio di un tramonto dell'uomo in società, come non più attore dei desideri e dei bisogni che organizzano la felicità dello stesso, diffondendo un processo di denaturalizzazione e di distacco dalla natura come un vero e proprio sradicamento.

Per questo motivo, sempre Leopardi “diceva che le grandi illusioni sono state: verità, umanità...cioè tutte le astrazioni che sono le figure attraverso cui gli uomini credono in qualcosa di definitivo. L’umanità è ciò che resta, ma resta come dimensione astratta poiché la futura umanità non sono tutti gli uomini insieme”¹⁷ (P.Citati, 2010). A questo punto allora la presa di distanza dalla concezione moderna dell’uomo si riflette nel proliferare degli studi di antropologia tesi a fornire all’uomo dei punti di riferimento capaci di orientarlo nella complessità ambientale. La svolta antropologica ha trovato nell’opera di Gehlen¹⁸ la massima espressione perché mette al centro delle proprie ricerche il problema del linguaggio. Tuttavia la prospettiva gehleniana se pure è carica di una innovazione veramente geniale, si colloca fuori dalla prospettiva funzionalista. Anche Herder che aveva posizionato l’uomo tra gli animali, li caratterizzava non solo come dotati di ragione, quanto dall’invenzione del linguaggio per la necessità di entrare in interazione con l’ambiente. A queste analisi bisogna riconoscere un grande merito; quello di porre al centro del dibattito il concetto di azione, svincolandolo dai moti dell’anima del secolo precedente, per ancorarlo al tema del linguaggio accennato da Herder e ben descritto da Gehlen mediante il modello dei cosiddetti “movimenti circolari comunicativi”¹⁹ (M.Marino, 2008) che partono dall’apparato tattile della mano, per essere inglobati dalla vista e sfociare nella strutturazione del mondo esteriore e interiore, attraverso il superamento heideggeriano che faceva coincidere il linguaggio con l’Essere. Anche per Gehlen allora, la struttura non è predeterminata alla funzione, bensì il contrario, prendendo le distanze insieme a Luhmann dal funzionalismo classico parsoniano che pur avendo avuto il merito di contrapporsi all’ideologia positivista, non era riuscito a liberarsi dallo schema causa-effetto. Con Luhmann si tratta di individuare delle funzioni e delle prestazioni equivalenti in contrapposizione a funzioni specifiche o a ontologie strutturali. La questione è allora quella di procedere ad un’analisi comparativa delle differenti possibili cause di un medesimo effetto o dei differenti possibili effetti di una medesima causa, individuando il rapporto di equivalenza funzionale che unisce singole prestazioni completamente eterogenee. Contrariamente alla indagine parsonsiana intrisa di kantismo allora, il sistema serve alla riduzione della complessità

attraverso la individuazione di una linea mobile di confine che ponendosi tra l'indeterminatezza dell'ambiente e la determinatezza dell'umanamente esperibile stabilizzi la complessità esterna in complessità interna. Come hanno scritto Luhmann e De Giorgi la funzione si risolve in uno "schema che rappresenta la complessità nella forma del senso"²⁰ (*Teoria della società*, 1993) che organizza le prestazioni equivalenti. Tuttavia per tornare alla differenza rispetto al funzionalismo parsonsiano, la teoria sistemica luhmanniana costituisce un vero e proprio cambiamento di paradigma al punto tale da riconoscerle il valore di una *superteoria* che privilegia l'idea di una frattura, come ha sostenuto T. Kuhn, più che quella della continuità del pensiero scientifico²¹. Tale riconoscimento si giustifica in relazione al fatto che la nuova teoria ha una complessità molto più elevata in quanto è direttamente in contatto con l'ambiente circostante, ponendosi contro la distinzione tutto/parte per la quale il tutto costituisce il fine cui tendono le parti, senza riconoscere una forma di 'autonomia' alle singole parti. La distanza quindi che separa Parsons da Luhmann si coglie nella sostituzione della distinzione tutto/parti con quella sistema/ambiente, per la quale ogni singola parte costruisce al suo interno la propria autonomia, la propria funzione, che è differenza autosufficiente nell'ambiente totale della società. Questo consente poi a Luhmann di poter prendere in considerazione volta per volta ogni singola funzione come sotto-sistema del sistema globale e di riconoscere la differenza di ogni sistema rispetto ad un altro proprio per mezzo della propria autoreferenzialità; "la teoria dei sistemi autoreferenziali afferma che uno sviluppo di sistemi mediante differenziazione viene posto in essere solo mediante autoriferimento, cioè per il fatto che i sistemi, nella costituzione dei loro elementi e nelle loro operazioni elementari, fanno riferimento a loro stessi"²². Con Luhmann 'il sociale', nella sua complessità, non può essere ridotto a coscienza individuale, né può essere inteso come somma delle coscienze dei singoli individui. La società è quindi nient'altro che un sistema chiuso ed autoreferenziale che è diverso dall'individuo che a sua volta rappresenta un sottosistema con una propria identità. La società del mondo, così come l'individuo del mondo, sono sistemi che si costituiscono da un insieme di azioni che sono tra di loro dotate di senso. Ed è proprio a questo punto che viene a determinarsi la ragionevolezza

della prospettiva luhmmiana; e cioè nel riconoscimento di un confine che separando l'interno dall'esterno consente un equilibrio nella molteplicità di realtà che l'ambiente sviluppa. Questo lavoro continuo di aumento o di riduzione della complessità è necessario a sua volta ad assicurare una forma di stabilità in un mondo ostile che viene quindi tenuto a bada facendo in modo che lo spostamento della linea di confine che dà forma al sistema sia una conseguenza dell'ambiente esterno e non viceversa, attraverso il riconoscimento di tutte quelle azioni che determinandosi in funzione del tema e dei suoi contributi vanno a loro volta a rimodulare i confini del sistema, includendo o escludendo senso. Se quindi la teoria dei sistemi sociali di Luhmann si caratterizza come anti-umanista e anti-storicista, se i sistemi non comunicano tra di loro ed il sistema sociale con il suo ambiente, come è possibile che ciascun sistema adegui la propria complessità a quella dell'esterno fino a costituire un reticolo di rapporti in grado di funzionare efficacemente garantendo stabilità oppure ordine sociale? Rispondere a questa domanda significa porsi all'interno delle problematiche post-moderne osservando la società del mondo dal punto di vista della comunicazione sociale. E proprio in riferimento a ciò che si coglie maggiormente la distanza di Habermas da Luhmann dove il primo non distingue tra soggetto e comunicazione anzi pone a fondamento della stessa proprio il soggetto stesso; "per questo dobbiamo abbandonare anche la metafora classica secondo la quale la comunicazione sarebbe una sorta di trasferimento di contenuti semantici da un sistema psichico che già li possiede, ad un altro" (Giorgi-Luhmann, 1993)²³. La possibilità allora di adeguare la complessità di un determinato sistema a quella dell'ambiente è reso possibile dal punto di vista della comunicazione, per mezzo del processo di accoppiamento strutturale mediante il quale si arriva alla formazione di una realtà emergente che si costituisce in un sistema operativamente chiuso. L'adeguamento delle rispettive complessità non avviene in modo causale, ma secondo un nesso di adeguamento di quella interna nei confronti della complessità esterna, messa in luce dal noto *principio di Ashby* per il quale "solo varietà distrugge varietà: il sistema può vincere, o, quanto meno sostenere, la sfida dell'ambiente a condizione di produrre una varietà interna maggiore di uno rispetto alla varietà dell'ambiente"²⁴. L'accoppiamento strutturale tra

due sistemi allora conduce a fare emergere un nuovo ordine prodotto dall'incontro della intrasparenza dei due; ciò non sarebbe possibile ovviamente se i due sistemi fossero tra di loro trasparenti perché non potrebbero attivare il processo comunicativo. La doppia contingenza allora consente ad ogni sistema che comunica di essere sempre entrambe, così per mezzo del linguaggio allora viene operata una riduzione fortemente selettiva che fa sorgere un terzo sistema che elabora al suo interno un nuovo livello di senso che regola l'indeterminabilità in determinabilità. Se "il problema dell'ordine sociale non è tanto un problema di dominio politico quanto di socializzazione"²⁵ allora si rende manifesta in maniera più marcata la distanza di Luhmann dalle forme moderne di regolazione. Tuttavia se Habermas ha rappresentato l'uomo come soggetto attivo del processo comunicativo, che non distingue tra società del mondo e individuo, anzi fonda tutta la propria teoria proprio su tale correlazione, limitando il processo comunicativo ad attività cognitivo-strumentale umana²⁶ Luhmann invece, rendendo possibile l'accoppiamento strutturale non solo privilegia la funzione dell'ambiente a quella del soggetto, bensì ripone una importanza privilegiata in quella percezione che attiva i processi neurofisiologici del cervello e che chiama coscienza la quale "controlla in una certa misura l'accesso del mondo esterno alla comunicazione, esercitando questo controllo non come soggetto della comunicazione, ma come entità che sta a fondamento della comunicazione [...] in virtù della sua capacità di percezione la quale poi, a sua volta, sulla base delle condizioni dell'accoppiamento strutturale, dipende dai processi neurofisiologici del cervello e, attraverso questi, da altri processi dell'autopoiesi della vita"²⁷ (Luhmann).

4. **Conclusioni**

La Teoria dei sistemi di N.Luhmann allora presenta un grande vantaggio che la caratterizza, quella per cui per descrivere ad esempio l'ordine del mondo, non fa riferimento alla ragione di Kant che si rivela incapace di controllare l'indeterminabile complessità. Questo carattere della società è quello che emerge da una descrizione *realista* di essa, che non ha posto per fondamenti o per ontologie, bensì presenta come carattere suo proprio quello della contingenza

che ha permesso di sviluppare una epistemologia riflessiva capace di entrare in contatto con la complessità sociale. Gli sviluppi del funzionalismo luhmmiano partono dalla consapevolezza che, riprendendo un famoso disegno di S.Dalì che ha per titolo *Dalì all'età di sei anni mentre solleva la pelle dell'acqua per osservare un cane addormentato sotto l'ombra del mare*, come aveva scritto Josè Saramago²⁸, non c'è niente sotto l'ombra della pelle dell'acqua che il bambino solleva. L'unità della distinzione da cui eravamo partiti, quella tra ragione moderna e ragione postmoderna, rappresenta allora solo la ragione o il punto cieco²⁹ dell'osservazione stessa che muta continuamente al mutare delle distinzioni che osservatori diversi usano volta per volta. E se tutte le volte cambia, significa in realtà che essa non esiste. Questo paradosso tuttavia costituisce “il patto di fondazione che in realtà non è un patto bensì un altro paradosso che si continua a chiamare *sovranità*”³⁰. Ed è per questo motivo allora che D.Zolo, riprendendo una metafora di Otto Neurath, ha scritto che “siamo come dei marinai che debbano ricostruire la loro nave in mare aperto [...]. Essi possono usare il legname della vecchia struttura per modificare lo scheletro e il fasciame dell'imbarcazione, ma non possono riportarla in bacino per ricostruirla da capo. Durante il loro lavoro essi si sostengono sulla vecchia struttura e lottano contro violenti fortunali e onde tempestose. Questo è il nostro destino” (Neurath, 1944)³¹.

1 Cfr. Spencer Brown, *Laws of form*, ed. Allen & Unwin, London 1969, 141pp.

2 Cfr. AA.VV. *Scienza e Storia*, ed. Il Laboratorio, pp. 167-177; Chiara Lefons, *Popper, Kuhn e le rivoluzioni scientifiche*, in *Miscellanea S.N.S.* 190 L.494.

3 N.Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, 1992, tr. It. (a cura di) F.Pistolato, *Osservazioni sul moderno*, ed. Armando, Roma 1995.

4 N.Luhmann, *Law as a social system*, Oxford University Press 2004, pp. 230-273

5O. F. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechthchen Staatstheorie*, Berlino 1880; tr. it. (a cura di) A. Giolitti, ed. Einaudi, Torino 1943, cit. pp.103-4.

6 I.Kant, *Metaphysische Aufausgrunde der Rechtslehre*, VI, p. 312.

7 Tale tematica è stata chiarita in un saggio di G. Hufeland dal titolo *Saggio sul fondamento del diritto naturale* del 1785. L'autore presenta in dieci capitoli l'oggetto del diritto di natura e lo sviluppo di tale concetto di diritto; cerca le cause della diversità di tali principi e ne stabilisce le condizioni formali. Egli cerca per quelle regole formali una materia come fine supremo di un essere razionale ponendolo come postulato del continuo perfezionamento del soggetto. La particolarità di tale sistema consiste nel fatto che il fondamento di tale obbligazione naturale, manca di un carattere universalistico coattivo. Tutto ciò finchè si rimane nello stato di natura. In quello civile invece all'azione di una parte corrisponde sempre un'obbligazione della controparte e siamo autorizzati ad esercitare una coazione, eventualmente usando la forza. Riguardo ad esempio al diritto al *risarcimento* Hufeland afferma che nel semplice stato di natura esso non abbia luogo come diritto coattivo. Nel medesimo stato egli non ammette neppure alcuna *imputazione* dato che non vi si incontra alcun giudice.

8 AA.VV. *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*,(a cura di) G.Duso, ed. FrancoAngeli, Milano 1993, cit.p. 264.

9 *Ibidem*, cit.p. 265.

10 Tale espressione evidenzia la vicinanza di prospettive tra Parson e Durkheim. “Gli uomini [scriveva Durkheim] non hanno atteso l'avvento della scienza sociale per formarsi idee sul diritto, sulla morale, sulla famiglia, sullo Stato, sulla società stessa poiché non potevano farne a meno per vivere”. Queste “prenozioni”, appartenevano all'uomo in quanto tale, in quanto propriamente costitutive della sua natura. Gli studi di sociologia quindi non solo pre-esistono a quelli di teoria generale della norma giuridica, ma ne costituiscono il fondamento senza cui non potrebbero essere rilevate questioni basilari del diritto come pratica civile. Tale assunto porta in sé quello della distinzione tra teoria e prassi; una distinzione che non dobbiamo intenderla come due lati in contrapposizione, bensì come due aspetti caratterizzanti l'uomo in società. I ‘fatti sociali’ sono propriamente tali in quanto richiedono un trattamento oggettivo, “i fenomeni sociali sono cose” ha detto Durkheim. Partendo da questo assunto, la manifestazione oggettiva del soggetto, sottoposta ad una attenta analisi di osservazione, rivela,

attraverso un processo di riduzione di complessità, i caratteri 'regolari' propri dell'oggetto interiorizzato. Questo necessita di un radicale processo educativo.

11 R.De Giorgi, *Rassegna italiana di sociologia*, 1/2002, cit.p. 65.

12 La critica rivolta alla ragione kantiana, segna una tappa da cui non si riesce a sfuggire per un'esigenza sempre viva nella cultura tedesca, quella cioè di chiarire i problemi dell'essere in sé e dell'esistenza del singolo. Tale problematica assumerà contorni ben precisi nel panorama della filosofia del diritto che prenderà piede a partire dal secondo dopoguerra. L'interesse per la problematica esistenziale non sarà un fatto casuale quindi. La necessità di porsi in antitesi al pensiero kantiano, non sarà solo relegato all'oggetto della ricerca esistenzialistica, ma assumerà un accento tipicamente anti-illuministico. Esso sembrerà rispondere a quell'esigenza d'interiorità, suggestiva e profetica come reazione al positivismo. Assisteremo in area tedesca, con le opere di W.Maihofer, *Recht und Sein*, del 1954 e di C.Cohn, *Existenzialismus und Rechtswissenschaft*, 1955, ad un superamento kantiano che rovescerà il rapporto tra diritto e mondo reale. Sarà la norma a dover essere 'misurata', 'valutata' dal caso reale e concreto e non viceversa. Tale inversione apre un respiro dinamico al diritto; la norma, la regola, il principio ecc...devono, per aver valore ed autorità, richiamarsi al caso singolo. In altre parole, la norma può pretendere d'essere riconosciuta come tale, come vigente, solo in quanto si dimostri giustificata dagli elementi concreti della situazione. Una ragione 'monolitica' è solo una replica di una storia che gira su se stessa. Tanto con Hobbes quanto con Kant, se pure si avverte la necessità di una casistica, essa rimane tale. Il bisogno interpretativo invece non ammette mai un'unica soluzione ma parecchie, all'interno delle quali si insinua la scelta. "Leggi contrastanti a principi giuridici, morali o logici, non devono venire applicate, valutazione questa spettante alla ragione ed alla giustizia". Abbiamo precedentemente accennato all'opera di un altro esistenzialista; quella di Maihofer precedente, non a caso, a quella di Cohn. La prima difatti si pone in un ottica più radicale rispetto alla seconda ponendo le fondamenta per un'ontologia del diritto, intesa come teoria dell'essere. Con Kant il problema ontologico non si pone, dato che le categorie dell'essere sono forme a-priori e non determinazioni dell'essere che hanno solo una funzione gnoseologico-trascendentale. L'ontologia, non deve essere concepita come una teoria delle categorie del diritto; essa va invece intesa come è stato detto, nei termini di una "ontologia regionale", la quale conferisce una caratteristica specificità all'essere svelando ciò che è nascosto sotto l'apparenza dell'implicito e dell'ovvio.

13 R.De Giorgi, *Temi di filosofia del diritto*, PensaMultimedia, Lecce 2006, cit.p. 74.

14 N.Luhmann, *Sistemi sociali, fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Milano 1984.

15 P.Barcellona-R.De Giorgi-S.Natoli, *Fine della storia e mondo come sistema*, ed. Dedalo, Bari 2003; Cfr. pp. 13-36.

16 N.Luhmann, *La differenziazione del diritto*, ed. Il Mulino, Milano 1991; Cfr. pp. 315-362.

17 P.Citati, *Leopardi*, ed. Mondadori, Milano 2010; Cfr. pp. 159-168.

18M. Marino, *Da Gehlen a Herder*, Fondazione Collegio San Carlo di Modena, ed. Il Mulino 2008.

19 *Ibidem*, cfr. Introduzione (di R.Bodei).

20 Luhmann-De Giorgi, *Teoria della società*, ed. FrancoAngeli, Milano 1991; ed. 2003, cit.p. 44.

21 Cfr. Miscellanea “*scienza e storia*” S.N.S. (a cura di) Chiara Lefons, 190 L.494. L’idea che l’analisi luhmanniana costituisca un mutamento di paradigma rispetto alla posizione parsonsiana è avvalorata dalla analisi di Thomas Kuhn che ha prediletto la crisi della concezione lineare e cumulativa dello sviluppo scientifico. A questa questione si sovrappone quella che tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX proprio in ambiti a lungo depositari dell’esattezza scientifica, si manifestò un’acuta crisi dei fondamenti, che ad esempio ha condotto alla teoria einsteiniana della relatività. Se ad esempio riprendessimo la distinzione kantiana tra *quid facti?* e *quid juris?*, ci renderemo conto che prima della svolta funzional-strutturale, la logica della conoscenza scientifica prendeva in considerazione non già questioni di fatto, bensì solo questioni di giustificazione, di validità, di *quid juris*; con Luhmann si evidenzia un vero e proprio mutamento di paradigma perché aprendo la sua indagine attraverso la ricerca di un ruolo per la storia, non fa altro che riordinare lo sviluppo scientifico attraverso la scelta di criteri motivati da cause esterne alla stessa scienza, individuando nel sociologismo e nel relativismo due caratteristiche reali della propria impostazione.

22 Niklas Luhmann, *Soziale System*, Suhrkamp, Frankfurt 1984; *Sistemi sociali*, tr.it. a cura di A.Febbrajo, ed. Il Mulino, Milano 2001, cit.p. 73.

23 Cfr. Luhmann-De Giorgi, *Op.cit.*, pp. 82-96

24 W.R.Ashby, *Introduction to Cybernetics*, ed. Chapman & Hall 1956; tr.it. (a cura di) M.Nasti; ed. Einaudi, Torino 1971.

25 Niklas Luhmann, *Op. cit.*, cit.p. 206.

26 Habermas ritiene che la svolta linguistica debba essere completata da una “svolta pragmatica” e che il paradigma del linguaggio debba essere inteso come un paradigma della intesa intersoggettiva. Nella *Teoria dell’agire comunicativo* difatti egli scrive della intesa intersoggettiva come comunicazione sociale. Ciò significa intendere il linguaggio come strettamente connesso con la prassi e con l’intersoggettività che non va immaginata come una semplice sommatoria di soggetti a se stanti. Per Habermas ogni convinzione deve essere argomentata dialogicamente; egli riconosce che il progetto della modernità, venne formulato all’interno dei confini della filosofia della coscienza e della sua preoccupazione per lo sviluppo del soggetto. Nietzsche a tale proposito nel *Discorso filosofico della modernità* sarà definito da Habermas come la ‘piattaforma girevole’, che permetterà l’abbandono di un concetto di modernità ancora in chiave soggettivistico-solipsistica; nel mondo allora per Nietzsche, non è più possibile stabilire gerarchie univoche o parlare di soggetto e oggetto perché la realtà è solo fatta di maschere che rinviano ad altre maschere. Proseguendo, il filosofo del ‘superuomo’ sostiene che nella società di massa, il pubblico è divenuto una struttura rigida e burocratizzata, che assicura tutti i bisogni

materiali dell'esistenza, mentre l'edonismo e tutte le esigenze vitali si realizzano nel privato. Si comprende pertanto la scissione dell'uomo attuale tra la logica strumentale e collettivistica del pubblico e quella individualistico-ludica del privato. Si può quasi parlare di una narcisizzazione della società civile, dovuta a questo ripiegamento su se stessi. L'uomo d'oggi non crede più nelle grandi verità, ma si accontenta di vivere giorno per giorno compiendo scelte pragmatiche subito rinnegate. Il soggetto e il mondo si disintegrano e l'intera tradizione filosofica viene decostruita. In tale modo il processo che ha dato origine alla modernità si compie: l'individualismo degenera in narcisismo e il mito del progresso si presenta tramite un'opera di tecnologia sociale.

27 N.Luhmann, *Op. cit.*; Cfr *Introduzione: un cambiamento di paradigma nella teoria dei sistemi*, pp. 65-79.

28 Il racconto di J.Saramago che fa riferimento all'opera di Dalí è *A Bagagen do Viajante* (1975) tradotto in Italia da D.Corradini, *L'anno mille* 993 (1993).

29 Heinz von Foerster, *Sistemi che apprendono*, (a cura di) M.Ceruti e U.Telfner, ed. Astrolabio, Roma 1987.

30 R.De Giorgi, *Op. cit.*; cit.p.29.

31 Cfr. D.Zolo, *Epistemologia riflessiva e complessità sociale*, MicroMega n.1/1988.

RIFERIMENTI

- De Giorgi- Lhumann (1991). *Teoria della società*. Milano 1991, FrancoAngeli
- Gierke, O. v. (1943). *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*. Torino: Einaudi.
- Heinz von Foerster, *Sistemi che apprendono*, ed. Astrolabio, Roma 1987.
- I.Kant. *Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre*, VI, p.312; tr. it. *Scritti politici*, cit.p. 502
- Luhmann, N. (1991). *La differenziazione del diritto*. Milano; Il Mulino.
- Luhmann, N. (2004). *Law as a social system*. Oxford University Press, 2004.
- Luhmann, N. (1995). *Osservazioni sul moderno*. Roma 1995: Armando s.r.l.
- Luhmann, N. (1990). *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*. Milano 1990, il Mulino.
- M.Marino. (2008). *Da Gehlen a Herder*. Milano: Il Mulino.
- Neurath, O. (1944). *Foundation of the social science*. Chicago: University Press.
- P.Citati. (2010). *Leopardi*. Milano: Mondadori.
- S.Natoli-P.Barcellona-R.De Giorgi (2003). *La catastrofe del tempo, pp.13-36 Fine della storia e mondo come sistema*. Bari: Dedalo.
- Spencer-Brown. (1969). *Laws of forms*. London: Allen&Unwin.