

Neoradicalismo, “verità” e totalità sistemica Alla ricerca di una mitologia teoretica

Paolo De Nardis
“Sapienza” Università di Roma

Riassunto

Il saggio si propone di analizzare un mito che fa parte della coscienza sociologica del Novecento: quello della totalità sistemica. Esso è in vero molto spesso alla base delle letture della società esistente di gran parte del neo-radicalismo politico contemporaneo. Il concetto di sistema chiuso, totalizzante e realmente esistente informa di sé molte analisi che, o in modo critico, come nel caso di Michel Foucault e della sua disamina relativa al rapporto linguaggio/discorso/potere, ovvero in maniera benevolmente apologetica, come nel caso di Luhmann e dei funzionalisti, ritengono che se si voglia cambiare qualcosa sia l'intera società a dover essere cambiata in quanto risulterebbe impossibile, per la struttura totalizzante che la sottende, qualunque intervento parziale. Alla base di tali rappresentazioni vive in effetti il pensiero dialettico e totalizzante di Hegel che ancora oggi appare nella sua identificazione di logica e metafisica, nella sua costruzione dialettica comprensiva della totalità, per molti pensieri radicali difficile da esorcizzare, a volte per esplicita confessione degli stessi autori, a volte per incapacità inconscia di altri di evitare la trappola di stravolgimenti idealistici.

Parole chiave: neoradicalismo, totalità, mito, sistema, linguaggio, potere

Abstract. *Neo-radicalism, “Truth” and Systemic Totality. Searching for a Theoretical Mythology*

The essay aims to analyze a myth embedded in the sociological consciousness of the twentieth century: the myth of systemic totality. In fact, it very often underlies the interpretations of the existing society of most contemporary political neo-radicalists. The concept of a closed, totalizing and effectively existing system informs many analyses that, either in a critical way, as in the case of Michel Foucault and his analysis of the relationship between language/discourse/power, or in a benevolently apologetic way, as in the case of Luhmann and of the functionalists, believe that if we want to change something, we must change the entire society, since any partial intervention would be impossible because of the totalizing structure that underlies it. At the base of these representations there is the dialectical and totalizing thought of Hegel that still emerges today through its identification of logic and metaphysics, its inclusive dialectical construction of the totality, its many radical thoughts that are difficult to exorcise, sometimes for explicit confession of the same authors, sometimes for the unconscious inability of other authors to avoid the trap of idealistic distortions.

Keywords: neo-radicalism, totality, myth, system, language, power

DOI: 10.32049/RTSA.2021.4.01

Ho preferito parlare di particolare e di molteplice anziché di ‘parte’ e di ‘tutto’, perché ‘tutto’, ‘totalità’ sono parole di cui diffido sempre un poco. Non ci può essere un tutto dato, attuale, presente, ma solo un pulviscolo di possibilità che si aggregano e si disgregano.

(Italo Calvino, *Lezioni americane*, 1985/1988)

1. La mitologia della totalità

L'analisi del contributo di Michel Foucault alla teoria del linguaggio può essere un buon punto di partenza prodromico alla tesi sociologica del concetto di totalità sistemica come

impostazione per rifarsi a un tutto dato e concepibile olisticamente tale da costituire una vera e propria novella gabbia d'acciaio con confini perimetrici drasticamente conclusi e impermeabili dall'esterno impossibile da trascendere se non attraverso la negazione radicale di essa. Per cui il presente scritto, partendo dalla tematica dell'*Ordine del discorso* di Foucault in relazione a quella del potere, ritrova in essa le matrici culturali dell'ideologia dell'astorica totalità sorretta dalla "dottrina dell'emergenza" di hegeliana memoria nella costruzione del "Sistema". Questo, per la sua morfologia, nasconderebbe quindi la "verità" allo scopo di spacciare la sua stessa "non verità" all'interno del cono d'ombra di un vettore fondamentale da cui si possa uscire solo creando una distanza radicale dallo stesso, dalla sua prospettiva, dalle sue forme di vita e di conoscenza, anche quando si tratta di conoscenza scientifica.

L'incontro finale tra l'impostazione foucaultiana e la fallacia naturalistica del sistema sociale da parte del funzionalista strutturale Niklas Luhmann («i sistemi sociali che esistono» come perentoriamente afferma) ritrovano nell'istanza hegeliana e nell'equivalenza tra logica e metafisica («le idee hanno mani e piedi») una comune matrice con la conseguente svalutazione della conoscenza intellettuale (scientifica) a favore degli arditi voli pindarici della ragione filosofica.

È in effetti quanto si può trovare nei fondamenti culturali del radicalismo totalitario oggi sovente connesso esplicitamente all'attuale complottismo. Sono i punti d'appoggio antilluministici del pensiero neoconservatore, nella negazione dell'individuo sociale in nome di una "totalità", per esempio, della "Nazione" come comunità organica ed armoniosa ben perimetrata in una novella «teologia della fortificazione» (Brown, 2013) con l'atavica trappola, nei casi peggiori, di un recupero, per esempio, della tradizione spirituale che appare come collante sempre buono ed emotivamente efficace.

Nobile e seducente matrice, a volte esplicitamente evocata, è Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nel cui costrutto in effetti la totalità è base della dialettica. Essa si staglia plasticamente nella rappresentazione della totalità dello Stato e ne viene indicata come sostanza etica. Ed è qui interessante notare come Karl Mannheim (1964) abbia chiaramente enfatizzato la relazione tra dialettica e "totalità", che nel "poema" hegeliano comporta

com'è noto la drastica cesura tra la logica del concetto e il movimento dialettico ideale nell'ansia della mediazione/conservazione delle autenticità oppositive.

In sostanza nel rifiuto dell'illuminismo appare a tutto tondo il volo pindarico della ragione romantica che, rifiutando i procedimenti dell'intelletto che partono dalla conoscenza come percezione/sensazione estetica (*aisthesis*), arriva infine a rifiutare l'intera logica dell'indagine scientifica *tout-court*. In più, il nuovo pensiero conservatore nella negazione dei processi di formalizzazione della conoscenza si riappropria di forti tinte esistenzialistiche che incoraggiano e favoriscono un'interpretazione che sembra quanto mai ancorata al vitalismo tardoromantico e a una concezione del tempo che si pensava, erroneamente, avessimo lasciato una volta per tutte con Bergson.

È altresì vero che, come notava un filosofo del diritto italiano all'inizio del secolo scorso, difficilmente possa «immaginarsi sistema più grandioso, più bello e più seducente» di quello hegeliano «senonché di fronte al meraviglioso poema di Hegel sta sempre, modesta quanto sicura, l'arida prosa della critica Kantiana» che fa vedere quanto il fenomeno sia necessario nella conoscenza ma che per essa nulla può, se non partendo dalla percezione materiale con tutta la sua portata di empirico e di contingente (Ravà, 1906; 1958).

Si può capire bene quindi come la teologia della totalità si opponga alla ragione illuministica e kantiana, nonché alla generalizzazione assunta a metodologia dell'epistemologia scientifica e come la concretezza si sia affidata solo all'unicità e irripetibilità (come lo era la conoscenza delle scienze ideografiche per Windelband) dell'esperienza vitale, dell'esistenza fenomenologica individuale che di per sé, secondo tale punto di vista, risulta refrattaria a essere generalizzata.

Ciò che permane, insomma, è alla fine anche lo spostamento semantico degli stessi conflitti sociali realmente identificati, fondamentali per la sociologia intesa prevalentemente come mutamento sociale, in un agone permanente di tipo assiologico-valoriale-identitario. In tal modo, si finisce con il trovarsi anche di fronte alla decostruzione "postmoderna" della teoria con lo smantellamento dello Stato e dei suoi apparati, con il connesso rifiuto della prospettiva della complessità organizzativistica e della burocrazia come concetto a-valutativo storico-sociale, in nome sovente dell'acclamata autonomia dei mondi vitali,

nell'urlo esistenziale del singolo, che resterebbe unico elemento conoscitivo degno di nota ma, per sventura, schiacciato costantemente dal macigno pesante e onnicomprensivo del Moloch della totalità sistemica.

2. Ordine del discorso e potere in Michel Foucault

In sociologia il “sistema” è in genere imputato a una prospettiva funzionalistica e, sia pure in maniera veramente diversa, ci si riferisce immediatamente a Parsons (1951) o a Luhmann (1990). Qui si vuole rilevare come anche un autore che per innumerevoli caratteristiche sembra distante anni luce dal funzionalismo sociologico, di fatto si trovi ad approdare a un concetto di totalità quantomai pregno di analogie con lo stesso funzionalismo. Ciò, in modo particolare, è evidente per quanto riguarda il costrutto sistemico, ed è altresì evidente come il fantasma di Hegel non riesca a essere esorcizzato rimanendo impassibile e ovunque (in ogni “altrove”) presente con la sua impetuosa esigenza di sintesi dialettica nelle varie quadripartizioni funzionalistiche, dallo schema AGIL in poi, e nel perimetrare fin dall'inizio del discorso il senso completo e concluso della società e del suo sistema di potere, come argomenta, non senza una certa fascinazione per un'ampia schiera di studiosi, Michel Foucault.

Per l'analisi dell'oggetto teorico foucaultiano relativo alla teoria del linguaggio, sembra opportuno inquadrare la tematica all'interno della sua prospettiva storica ed epistemologica e in connessione con la sua specifica teoria del potere, soprattutto allo scopo di illuminare la stessa riflessione foucaultiana sull'uso concreto del linguaggio attraverso il raccordo con la sua specifica funzionalità al sapere e, per chiudere, anche al fine di fare luce sul suo particolare legame con la questione della “soggettività”.

Anzitutto conviene precisare che nel pensiero di Foucault l'analisi del discorso si distingue da quella della lingua in quanto se da un lato questa forma un sistema di regole in base al quale risulta possibile un numero pressoché illimitato di formulazioni linguistiche, dall'altro per quanto concerne gli eventi discorsivi, vi sono comprese in maniera esclusiva

solo le sequenze linguistiche effettivamente formulate. Per cui mentre l'analisi linguistica vuole aprire la questione di quali siano le regole sottese alla costruzione di un enunciato, la descrizione degli eventi discorsivi pone la questione del perché si sia al cospetto di determinati enunciati e non di altri; da ciò deriva logica foucaultiana sul discorso come insieme di presentazioni verbali nonché di sequenze, di enunciati, alle quali è possibile abbinare peculiari modalità di esistenza.

La legge di dette sequenze va a costruire quella che Foucault chiama "formazione discorsiva" che si ottiene quando fra gli oggetti, i tipi di enunciazione, i concetti e le scelte tematiche si possa definire una regolarità. Da ciò deriva, finalmente, che quello che viene definito il «sistema enunciativo generale» è il perimetro entro il quale aderiscono pressoché supinamente insiemi di rappresentazioni verbali che, "naturaliter", adeguano la propria morfologia anche a determinati sistemi logici, linguistici e psicologici (Sorrentino, 2008).

Perciò la riflessione analitica appare intimamente connessa alla relazione tra potere e sapere e alla tematica della costituzione e autocostruzione della soggettività, riflettendo *optimo iure* l'epistemologia di Foucault che appare molto prossima alla più antica prospettiva del discorso epistemologico di Gaston Bachelard (1972) (*l'univers est mon repos, l'univers est ma paresse*), secondo cui il mutamento del pensiero nel vettore della storia è segnato da forti discontinuità e tormentato da traumi e «coupures», ovvero sezionamenti epistemologici che creano un cortocircuito e una frattura tra "campi" diversi nell'ordine del sapere, producendo ogni volta nuove ristrutturazioni dei paradigmi gnoseologici, risultati questi di cambiamento e modificazioni nelle regole di formazione quasi, si ripete, con supino assenso come "veri".

Da qui l'analisi sugli effetti di potere che circolano tra gli enunciati scientifici, sulla loro struttura all'interno del potere e sulle ragioni delle trasformazioni globali di questo regime di potere che non pesa dall'esterno sulla scienza, ma che è tutto interno all'ordine e ai movimenti del discorso.

In effetti se si esaminano gli scritti di Foucault in materia tra il 1967 e il 1970 (*Le parole e le cose, L'archeologia del sapere e L'ordine del discorso*), quello che emerge dalla stessa impostazione strutturalista è il rifiuto di ogni filosofia della storia nonché di qualsivoglia

prospettiva teleologica o continuista rispetto alle fratture come di una possibilità di conoscenza dell'“origine” delle epistemi, si troverà l'originalità di un metodo genealogico e di un'ottica archetipica nel convincimento di un'intima coerenza tra mezzi e fini all'interno della sua produzione scientifica.

Per quanto riguarda l'incontro di Foucault con la filosofia analitica nell'ambito del linguaggio e del discorso, è interessante analizzare come il frullato dello strutturalismo (e del post-strutturalismo) e la stessa filosofia analitica del linguaggio pongano la stessa sua opera tra le principali della “svolta linguistica” come nel 1967 l'ebbe a chiamare R. Rorty (1995) in *The linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, opera in cui vengono raccolti i testi che enfatizzano l'importanza dell'analisi linguistica per la soluzione delle tradizionali problematiche filosofiche.

Ciò che è importante mettere in luce è come, alla fine del XVIII secolo, il discorso abbia cessato di giocare il ruolo organizzatore che aveva nel sapere tradizionale classico, in quanto non c'è più stata trasparenza tra l'ordine delle cose e quello della loro rappresentazione, ed è in questa opacità che si è costituita la soggettività contemporanea. E perciò, secondo Foucault, con Saussure, Freud e Husserl riappare la problematica del segno e del senso come contrassegni che annunciano la scomparsa del soggetto tradizionale di qualunque prospettiva recante il vessillo dell'umanesimo. Anche se, prima della cosiddetta “svolta etica” degli anni '80 del secolo scorso lo stesso Foucault a proposito del “suo” strutturalismo ebbe a dichiarare: «se si ammette che lo strutturalismo è stato lo sforzo più sistematico per eliminare [...] da tutta una serie di [...] scienze è al limite della storia stessa il concetto di avvenimento, non vedo chi possa essere più antistrutturalista di me. Ma ciò che importa è di non fare per l'avvenimento ciò che si è fatto per la struttura» (Foucault, 1977, p. 8).

L'incontro con la filosofia analitica porta ad abbracciare l'intuizione fondamentale di come non sia inutile dover decidere se nel rapporto uomo-mondo il linguaggio stia tutto, come avrebbe voluto Humboldt, ovvero non passa nulla, come pensava Bergson, in quanto non bisogna dare definizioni positive o negative, in quanto il linguaggio non inganna mai, secondo Foucault, né rivela niente; esso va semplicemente giocato come nella circolazione

del potere: ecco la grande analogia, in quanto anche le relazioni di quest'ultimo vanno giocate nell'ottica di strategia e tattica, di regola e casualità, di goal da raggiungere a seconda del livello della posta in gioco (Foucault, 2005). Da qui si spiega come i giochi di potere possano essere esaminati da differenti prospettive optando lo stesso Foucault per un'analisi meno macro, a livello politico internazionale, e più micro in come si struttura l'amministrazione delle cose nella quotidianità anche a livello di situazioni drammatiche che coinvolgono la malattia, il corpo malato, la medicina, la follia, il carcere e il sistema penale. Da qui, altresì, la prospettiva di una filosofia analitico-politica della quotidianità dei rapporti di potere.

Generalmente si fa coincidere la predetta "svolta linguistica" con la genesi della filosofia analitica nata in Inghilterra agli inizi del XX secolo con un programma di una rigorosa analisi del linguaggio su una solida base logica. In genere viene considerato suo fondatore Gottlob Frege con i suoi *Fondamenti dell'aritmetica* del 1884 e successivamente ebbe nomi più importanti in Bertrand Russell (1989), Rudolph Carnap e in particolare Ludwig Wittgenstein (2009) il quale nel suo *Tractatus logico-philosophicus* afferma che tutta la filosofia è critica del linguaggio e la stessa svolta linguistica per opera dello stesso Wittgenstein attribuisce all'enunciato, come espressione linguistica attraverso la quale si può fare qualcosa come mossa del gioco linguistico, una chiara supremazia rispetto alle rimanenti espressioni del linguaggio. Anche da qui l'analogia del gioco del linguaggio con quello del potere che determina a sua volta la forma degli oggetti e quella degli enunciati. Ma è utile seguire, prima di passare oltre, quanto lo stesso Foucault ha dichiarato nel cuore, o forse "dal" cuore, degli anni '60 dello scorso secolo: «quello che mi sembra deludente, ingenuo delle riflessioni, nelle analisi sui segni, è che si presumono sempre già esistenti, depositati sulla faccia della terra, o costituiti dagli uomini e che mai si interroga l'essere stesso dei segni. Che cosa vuol dire il fatto che ci siano segni, marche di linguaggio? Bisogna porre il problema dell'essere del linguaggio come compito per non ricadere a un grado di riflessione che sarebbe quello del XVIII secolo, al grado dell'empirismo» (sic) (Foucault, 2005). Infatti, fino alla fine del XX secolo le scienze umane hanno invocato un doppio e contestuale postulato; l'ermeneutica, per disvelare il nascosto e trovare il nocciolo

duro sotto il guscio mistico, da un lato, e la ricerca dell'invariante strutturale, che è a dire la sistematizzazione, che a dire ancora il Sistema, dall'altro.

Foucault, nella filosofia, come del resto Lacan (2002) nella psicoanalisi e Levi-Strauss nell'antropologia culturale, abbracciano di fatto la teoria della totalità sistemica per dare conto in maniera esplicativa delle cose, e non si può non notare un certo rimpianto genealogico del sistema hegeliano che dava movimento e metteva in circolazione dinamica il vecchio schema di Wolff, l'ultimo degli allievi di Leibniz, che a sua volta concludeva la stagione del razionalismo del XVII e dell'inizio del XVIII secolo.

Tale analisi sembra prodromica agli studi di Foucault che si basano sulla disamina della teoria del potere e appare chiaro per l'esigenza gnoseologica un certo tipo di nostalgia per la "totalità sistemica", con la connessa fuga dall'empirismo, non già come categoria analitico-costruttivistica, bensì come realtà oggettiva concreta (*gegenstand* e non *object*) che s'impone con la violenza del suo vettore orientato generando una gabbia perimetrica dai confini invalicabili drasticamente conclusi e impermeabili all'esterno. È il richiamo del mito dell'essere assoluto parmenideo. È la feroce nostalgia di Hegel.

3. L'ideologia dell'astorica totalità e la dottrina dell'emergenza

Insomma, si è visto: per Foucault l'empirismo rende miope l'analista e non gli permette di guardare lontano. Da questo punto di vista un pericolo può essere rappresentato dalla sociologia. Questa nasce come scienza esatta empirica, anche se nella sua coscienza riposa un mito atavico, una sorta di "monstrum" biblico che ritorna in un'angosciosa petizione di principio: il mito del concetto di società come inscindibile da un connesso concetto di "totalità" (De Nardis, 1999).

Non si dice a volte esplicitamente ma si può chiaramente notare che qualora si rinunci alla conoscenza empirica, che è a dire alla logica specifica dell'oggetto specifico e al concetto di "finito", anzi quando tale assunto venga bocciato e tacciato di "scientismo ingenuo", nella coscienza di chi compia tale operazione demolitrice evidentemente alberghi

e riposi un mito atavico: quello della “totalità sistemica”.

Sovente quindi il Sistema, secondo la stessa impostazione prima analizzata da Foucault, occulta la “verità” e di fatto in questo modo non si decreta tanto la “non-verità”, quanto la relativamente recente nozione di “post-verità” che, pur non identificandosi con la “non-verità”, viene a delineare comunque «un processo di svalutazione sociale della verità: la perdita di rilevanza di essa rispetto alle convinzioni ideali e ai fattori emotivi in quanto criterio di asserzione, valutazione e azione» (Campelli, 2021).

La post-verità insomma implicherebbe un processo di marginalizzazione della verità ufficiale e di indifferenza nei suoi confronti anche se spesso in molti casi sottoposti a tale critica si faccia riferimento a una verità quasi ottocentesca, monolitica e non aderente a quella parte degli studi epistemologici di tipo logico-empirico in cui la struttura ipotetica dello stesso ragionamento epistemologico appare sempre molto più dubbiosa e laicamente cosciente della propria possibile fallacia.

Williams ha accomunato, in questa prospettiva, Foucault ad altri “negatori della verità” quindi a Rorty, Derrida, Lyotard, il teorico del post-moderno, come una di quelle voci che, da un lato, ha assegnato scarsa importanza al concetto di verità nella processualità conoscitiva e, dall’altro, ne ha accentuato in modo radicale il suo carattere strutturalmente autoritario nella sua specifica accezione di strumento di potere.

Il Novecento rappresenta invero il secolo in cui la sociologia più matura (per non dire la sociologia *tout-court*) nasce e si sviluppa sulla base di una parte del pensiero sociale occidentale che rappresenta una sorta di coscienza anteriore in cui riposano, accanto all’esigenza epistemologica delle scienze empiriche, miti ed archetipi a volte ammantati di razionalità. Non sempre gli storici sono concordi nel datare la nascita della sociologia: c’è chi la vede sorgere alla fine del XVIII secolo nell’età dei lumi; c’è chi invece ritiene che non sia possibile disgiungerne la nascita dal conio del termine e quindi datarla nel positivismo della prima metà dell’800; c’è infine chi ritiene che da sempre il pensiero occidentale sia stato travagliato da problematiche che, nel luogo della filosofia politica e morale, potrebbero essere etichettate come sociologiche. È indubbio però che solo con il nostro secolo e con quegli autori che vengono a buon diritto considerati i classici della disciplina (Durkheim,

Weber, Pareto), può effettivamente parlare di *Sociologia*, intesa questa come scienza medica in cui la dimensione teorica venga integrata dalla ricerca sul campo.

È solo in questo secolo che la teoresi sociologica sente il bisogno di confrontarsi con la sua traducibilità da lessico meta-empirico in lessico empirico e che le proporzioni teoretiche trovano la propria funzione descrittivo-esplicativa dei fenomeni sociali. Cionondimeno, spesso, come si diceva, si può trovare nelle teorizzazioni del pensiero sociologico occidentale, anche a partire dai classici, forme mitiche ed equivoche costruzioni oniriche che si pensava di avere espunto una volta per tutte dalla razionalità dell'Occidente e che invece, sia pure sotto il manto della scienza, riappaiono proprio per descrivere in sede teoretica oggetti specifici dell'analisi sociologica.

È questo il caso, come si diceva, del concetto di *società* e di quello di *totalità* che vengono ontologicamente ipostatizzati spesso a monte del discorso sociologico. Già Durkheim (1983), in qualche modo legato alla tradizione positivista comtiana, afferma che la sociologia studia il "fatto sociale" e lo deve considerare come una "cosa". La divinizzazione del fatto, come avrebbe riferito l'italiano Roberto Ardigò, nella terminologia durkheimiana, significa quindi che la società si configura in strutture esterne e coercitive rispetto agli individui e alle loro scelte.

Durkheim, quindi, prende le mosse della società come realtà già istituzionalizzata, al contrario di Max Weber che affonda l'analisi nell'azione sociale e nell'insinuarsi di significati comuni attraverso l'interazione. Durkheim denuncia l'eccesso di specializzazione della divisione del lavoro e il carattere coercitivo di tale divisione, che possono condurre all'anomia. Perciò, intravede le possibili conseguenze sociali ed umane nell'industrializzazione.

Tale oggettività cosalistica in Weber viene trascinata a favore di un'oggettività metodologica. Infatti, il metodo è garanzia dell'oggettività della ricerca scientifica poiché, nonostante l'inevitabile relazione con i valori, la costruzione dell'idealtipo, che trae dalla realtà storico-sociale i tratti essenziali di un fenomeno sociale, che non si manifestano mai se non uniti ad altri aspetti inessenziali, permette un'analisi di fenomeni e problemi specifici di questa realtà. Quindi Weber (1958) riuscirà a chiarire i compiti della sociologia

sostenendo che essa studia l'azione sociale significativa e in maniera esplicita considera la burocratizzazione, la spersonalizzazione, il trasformarsi della razionalità in razionalità permanente formale e strumentale come l'inevitabile destino della società occidentale (De Nardis, 1999).

Anche su queste basi la successiva teoria struttural-funzionalistica in Parsons si presenta come prodotta, da una cristallizzazione della teoria dell'azione, già in sé parzialmente storica, in un contesto di valori indiscusso e alieno da ogni dimensione storica, fondamentalmente tendente alla conservazione di un modello di struttura sociale (proprio perché alla sua base vi è un concetto storico di teoria dell'azione vieppiù irrigidito perché proiettato in un ipotetico schema di valori anch'essi extra-storici e meta-temporali). Ogni elemento che si può ipotizzare all'interno di tale struttura (anche il sistema giuridico) tende alla conservazione dei confini sociali del modello-sistema. Da qui, perciò, la riduzione del diritto a meccanismo di controllo sociale e la sua riduzione funzionalistica tipica di ogni elemento all'interno della sua struttura, per cui il momento dinamico degli elementi funzionali (tra cui possiamo ammettere anche il diritto) è, in Parsons, riassunto e assorbito dalla staticità aprioristica del sistema.

L'equivocità dei vari tentativi da parte della teoria dei sistemi di definire il sistema stesso come un "fatto" sta forse nella mancata considerazione che un "fatto puro", libero da ogni connotazione teorica, non possa esistere. Questo assunto non era presente in Durkheim e nell'epistemologia francese di inizio secolo; ma è forse da notare che la stessa istanza di oggettività sostanziale di Durkheim è da considerare come un tentativo di rispondere allo psicologismo di Tarde.

Quindi la stessa nozione di "sistema", come oggetto di conoscenza può essere problematizzata in maniera poliedrica. Costruire un "sistema" significa anzitutto ritagliare arbitrariamente una realtà fenomenica molto più ricca e articolata e, quindi, significa produrre una sorta di frammentazione artificiale scegliendo solamente alcuni elementi ai fini del costruito e tralasciandone altri. Immaginare una sua organicità reale è solo illusorio e dà luogo a una sorta di *fallacia naturalistica*. Il mosaico che compone il sistema che si va costruendo non ha un disegno a monte ma viene delineato man mano che si aggiungono le

nuove tessere e tutto ciò dovrebbe servire da monito a chi pensa di poter considerare i “sistemi” non come costrutti concettuali, ma come realtà ontologiche sulla base di generalizzazioni empiriche.

Questa metafisica del sistema sembra affiorare spesso nella semantica della teoria dei sistemi secondo una logica linguistica che segue il fascino e l'abbaglio dei nomi collettivi. Il problema a monte, quindi, sembra essere un problema del lessico; sulla base del fatto che la referenzialità empirica del lessico della teoria dei sistemi è sovente costituita da entità di tipo collettivo.

Se si prende in considerazione il linguaggio ordinario, si può notare che in esso si fa largo uso di termini collettivi e si tende, come dire, a personificare locuzioni che non si riferiscono affatto ad asserti di tipo “esistenziale” o individuale. Tale abitudine spesso viene a contaminare anche il discorso e il linguaggio che si pretende scientifico e ciò induce inevitabilmente a una forma di ipostatizzazione ontologica del referente empirico che i collettivi intendono denotare. Per evitare tale fenomeno di “reificazione del collettivo”, in effetti, tali termini si possono utilizzare avendo lucidamente la consapevolezza che si tratta di termini particolari ai quali riconnettere l'empirica fenomenica e che non hanno perciò alcuna autonomia ontologica rispetto ai propri elementi componenti e perciò, come dire (questo appare un punto fondamentale), qualunque morfologia o struttura dei collettivi (compreso il “sistema”) non può essere considerato causa causante gli altri fenomeni.

Nei collettivi ci può anche essere il problema dell'*emergenza* (anch'essa di hegeliana memoria) e della *totalità* che eccedono la somma delle parti che li costituiscono; ma a tutto concedere, come è stato spesso notato, a queste stesse totalità non può attribuirsi un ruolo causale sui loro costituenti, neanche in senso cibernetico. Se non si tiene ferma questa prospettiva e se non si adotta il concetto di sistema come semplice connotazione di serie di elementi che tendono a stare nel costrutto interpretativo e nell'ingegneria logica del modello, il concetto stesso non può non ricadere nelle aporie di un *olismo sostanzialistico*, come succede nella maggior parte delle analisi sistemiche, dove si fa il ricorso anche alla nozione di struttura, intesa generalmente come valenza morfologica indicante la disposizione delle parti del sistema e dotandola di una funzione maggiore di tipo

eminentemente causale.

Inoltre, come si è già notato, il concetto di sistema richiama alla mente un certo tipo di approccio all'analisi del sociale che, comunemente, viene denominato *olistico*. Con ciò si vuol intendere che nella maggior parte delle analisi *sistemiche*, dove si fa ricorso anche alla nozione di struttura, intesa in genere come referente morfologico, questa adempie una funzione di tipo eminentemente causale e questo, da un punto di vista ovviamente critico nei riguardi del sistema e presente in Foucault. In effetti essa, nella spiegazione, trascende i limiti di una variabile iniziale di partenza che assume tutte le caratteristiche della *sostanza*, vale a dire di ciò che *permane* nonostante la dinamica delle processualità che si producono sulla sua base, sullo sfondo della stessa struttura. La stessa teoria classica dell'azione sociale si situa in questa prospettiva.

L'azione in questa teoria, come si è detto, è infatti concettualizzata come *movimento* e nella misura in cui ogni movimento produce trasformazioni e cangiamenti, l'azione stessa è indice di variabilità e di mutamento. Da questo punto di vista l'azione, nella teoria classica, non brilla, come dire, di luce propria, ma dal momento che è stata considerata come movimento, acquisisce senso se riportata a ciò che non è oggetto di trasformazione e di mutamento, ma rappresenta ciò che permane e che causa la produzione della processualità: la sostanza identificata con la *struttura*.

Essa è, dunque, ciò che persiste (secondo la linea interpretativa e concettuale di Aristotele, Tommaso d'Aquino, Spinoza e Hegel) al di là dei cambiamenti; essa, è quindi, ciò che manifesta il suo persistere attraverso il riferimento di quelle variazioni e di quelle molteplicità al suo *Beharren*, al suo "restar fermo". Per cui la stessa azione, in quanto movimento, ha solo un'esistenza derivata che tende a stagliarsi sulla scenografia della struttura. Il quadro di riferimento teorico che ha studiato l'azione sociale ha dovuto operare una ricostruzione analitica, introducendo elementi tecnici che riuscissero a collegare la struttura con l'azione, intendendo *sostanzialisticamente* la struttura come qualcosa che rappresentasse un *prius* esteriore rispetto al movimento dell'azione e nello stesso tempo come causa causante lo stesso movimento.

Il processo si compie lungo un vettore cronologico che permette di individuare la

variabile del *tempo*. L'azione sociale, proprio in quanto tale, è considerata irreversibile e il tempo entro il quale essa viene prodotta è il tempo della struttura, il tempo della sostanza. Ma, in realtà, l'irreversibilità dell'azione rimanda al l'irreversibilità della struttura, che rischia, in tal modo, un procedimento di ipostatizzazione e di ontologizzazione nel suo permanere staticamente in maniera *assolutamente identica*.

Il problema in genere è di carattere *imputativo* nell'istanza di trovare meccanismi idonei a ricollegare il movimento dell'azione alla struttura (in un rapporto causa-effetto) che solamente in alcuni casi viene considerata nelle sue variabili *storico-sociali*. In effetti è da notare che, nell'analisi sociologica, l'imputazione casuale è spesso abbinata a momenti che vengono indicati come strutturali in quanto riferiti a tipi di eventi empirici che tendono a una convergenza pressoché stabile, anche se la apparente staticità della struttura deriva dal suo carattere astratto e concettuale tipico delle costruzioni modellistiche della teoria scientifica. Come si vede, è la stessa situazione che si vede riflessa nell'*Ordine del discorso* di Foucault in chiave, in questo caso, antifunzionalistica.

Non sempre, però, i fautori di analisi strutturali sembrano rendersi conto di tale procedimento di astrazione e spesso, e forse è il caso di Luhmann, si tende a distinguere i piani del discorso cadendo così in una sorta di "realismo gnoseologico" di tipo ingenuo che non specifica la distinzione. Nel caso del riferimento al "sistema" non specifica la distinzione tra "sistema" reale (come gruppo di eventi empirici che stanno insieme), concetto di "sistema", come modello, costruzione concettuale, idoneo all'interpretazione e alla spiegazione dello stare insieme e punto di vista dell'osservatore rispetto a quegli eventi che stanno insieme e per i quali si è pensato di adottare lo schema concettuale del sistema per spiegarli.

Tale situazione teorica ripropone il sistema come punto di riferimento privilegiato di un tipo di analisi strutturale, introducendo una serie di lessici collettivi nel discorso mutuati in gran parte dalla scienza dei sistemi, dalla cibernetica, dalla biologia, ecc., che trascende la vecchia teoria dell'azione sociale, solo perché, mentre in questa c'era una enfaticizzazione metodologica dell'agire sociale rispetto alla struttura, nel nuovo discorso c'è un enfaticizzazione, si può dire, fenomenologica del sistema rispetto all'azione e, nel caso di

Foucault si viene ad aggiungere anche il linguaggio, sulla scorta del classico discorso di de Saussure (1978).

L'ipostatizzazione del soggetto è la paura di Luhmann e l'unica strada per esorcizzarla è l'assunzione del sistema non più come *prius* rispetto all'azione, ma come modo di intendere anche lo stesso individuo, interpretato così come sistema tra sistemi. Altrimenti la distinzione fra parte e tutto avrebbe una valenza solo di natura analitica e, attraverso categorie designate da nomi collettivi, si intenderebbe indicare una pluralità di eventi che tendono ad essere inseriti dall'analista nella totalità. Tali "insiemi", quindi, sono ogni volta che occorre ai fini dell'"indagine", "costruiti" per scopi meramente analitici e, da questo punto di vista, i loro "confini" non possono essere considerati integrabili e drasticamente conclusi perché vengono stabiliti ai soli fini dell'indagine (De Nardis, 1999).

In questo modo viene a cadere la visione sostanzialistica di sistema inteso come "totalità" che, sulla falsariga dello schema leibniziano-wolffiano, veniva messo in moto da Hegel e aveva un autorevole antecedente in Spinoza che si manifestava senza alcuna empirica referenzialità. Il fine analitico, invece, può richiamare alla memoria il ragionamento kantiano secondo cui la totalità è "molteplicità considerata come unità", in quanto sintesi di unità e pluralità. Da questo punto di vista la categoria della totalità è sempre per propria natura relativa e non è in alcun modo concepibile l'ipotesi di una totalità intesa come assoluta, nel senso etimologico del termine, vale a dire "sciolta" da qualsiasi vincolo di artificialità e, come tale, di provvisorietà. Secondo la versione hegeliana, invece, il processo di assolutizzazione della totalità si rappresenta nello spirito oggettivo e diviene totalità oggettiva ed è conoscibile soltanto attraverso la logica dialettica nella sua architettura triadica che ha come fine "naturale" la risoluzione delle contraddizioni.

Nella severità della riflessione sull'episteme, il superamento definitivo dei voli pindarici della ragione dialettica conduce anche a seguire il ragionamento popperiano, sulla falsariga del discorso di Kant, secondo cui, se l'unica totalità ipotizzabile è quella dell'Universo, da ciò deriva che esso non è metafisicamente, ovvero ontologicamente, scomponibile in aree o domini particolari che si possano considerare come sistemi chiusi indipendenti e autonomi fra di loro. E se questo è il postulato fondamentale, non può non discenderne come diretta

conseguenza e corollario che tutte le umane conoscenze e i prodotti logico-categoriali che si usano come strumento di conoscenza non possono che essere considerati, si ripete, provvisori e soltanto parziali.

Da questo punto di vista la costruzione del “tutto” è una costruzione relazionale, cioè che pone in relazione più parti fra di loro che vengono considerate “variabili” asseconda con cui e se stesse vengono definite nella costruzione e ogni evento può essere considerato o parte o tutto, a seconda dei casi.

La relazione fra le “parti” può quindi essere considerata anche una relazione fra i “tutti” a seconda dei punti di vista ciò e fa sì che cada definitivamente quella dottrina dell'emergenza di hegeliana memoria, secondo cui il tutto (quel tutto assoluto) sarebbe qualcosa in più della somma dei parti e doterebbe, come causa causante (nel solito *lapsus* sostanzialistico), le parti di determinate proprietà in modo magico-metafisico che esse da sole non avevano e che otterrebbero solo se proiettate, strutturate, ben disposte nella totalità.

Da questo è facile la derivazione dell'enunciato secondo il quale in tutto determinerebbe le parti; ma questo altro non significherebbe che *il tutto possa venir considerato come causa di sé stesso*. Uno dei postulati dell'*autopoiesi* sistemica (il sistema produce e riproduce sé stesso) risiede proprio in questo punto fermo; ma ciò è possibile solo a patto di rinunciare al modello di *sistema aperto* e abbracciare un modello di *sistema chiuso*. Però, una volta pronta la chiusura del sistema, è difficile *descrittivamente ed esplicitamente* ricostruire i nessi casuali con le altre parti dell'ambiente esterno al sistema e tale *difficoltà descrittiva* rischia di far cadere l'ipotesi così assunta, da un lato, nell'intolleranza del *realismo gnoseologico*, e dall'altro, in quello che spesso appare come suo derivato, vale a dire il *prescrittivismo* che nasce dal *determinismo* dell'unicità della prospettiva realistica che convinta di dare il senso e il disegno della sola realtà possibile ontologicamente fotografata, per cui tutto ciò che accade è così e non può essere che così; in una parola *deve* essere così.

La caduta della distinzione tra *Sein* e *Sollen* presente in questo tipo di teoria sistemica e il prescrittivismo latente nell'elegante architettura proposta, sembrano trovare in questa maniera, nel riemergere (anch'esso latente) del soggetto fenomenologico, il referente concettuale più idoneo alla sua tradizione in senso chiuso (identificato nell'individuo con la

coscienza) che si carica, come si è visto, al di là della facciata meccanicistica dell'ingegneria sistemica, di forti tinte vitalistiche e di emotività coscienziale che, per la verità, sembrerebbero afferire secondo metaetica divisionista (che non vuole confondere i due piani del discorso teoretico e pratico) più alla sfera della ragion pratica.

Il tentativo di immettere la costruzione sistemica all'interno di una prospettiva analitica e nei ranghi di una logica dell'indagine scientifica, invece, sembrerebbe portare alla conseguenza dell'assunzione del sistema come una delle possibili ipotesi; seguendo, quindi, la procedura della ricerca, seguirebbe il tentativo di controllare tale ipotesi teorica che va, come ovvio, verificata (o falsificata); comunque in ogni momento controllata ed, eventualmente, ridisegnata. Da questo punto di vista si possono registrare sistemi "assoluti" e sistemi "relativi", sistemi con pretese ontologiche e sistemi con pretese logico-costruttivistiche e solo quest'ultimi sembrano disposti ad assoggettarsi alle regole della logica dell'indagine. Ma qualsivoglia tentativo di "monarchia assoluta" del Sistema (con la maiuscola) difficilmente può permettere di vincolarlo alla "costituzionalità" di quelle regole. Solo così, forse, la coscienza sociologica moderna potrà rinunciare al suo mito preferito (De Nardis, 1999). Può strutturalismo critico di Foucault affrontare in modo sereno tale prova?

4. Conclusioni. Il fantasma di Hegel

Alla fine, c'è sempre l'ombra e il fantasma di Hegel, presenza invero difficile da esorcizzare.

Qualcuno ha cercato di dimenticarlo. Qualcuno è riuscito a superarlo. Ma uccidere Hegel è sovente come uccidere il padre.

Il giovane Marx a un certo punto fa i conti definitivamente con lui: ma quando? Nel 1843 nella *Critica alla filosofia del diritto pubblico di Hegel*, come vorrebbe Galvano Della Volpe, oppure nel 1845, con *L'ideologia tedesca*, la *Sacra Famiglia* e le *Tesi su Feuerbach*, come invece vorrebbe Louis Althusser nel recupero bechelardiano della «coupure épistémologique»? Perché non si tratta invero di soli due anni, bensì di due momenti distinti

del processo formativo dello stesso Marx.

Foucault ritiene invece, nel concludere *L'ordre du discours*, che non ci si possa separare dalla sua dottrina dell'emergenza né tanto meno sbarazzarsene, perché anche quando si crede di aver preso le distanze da lui, ovvero di averlo definitivamente superato, è solo una mera illusione in quanto lo si ritroverà sempre nuovamente presente, "immobile e altrove".

Da qui non può non trarre ragione, implicitamente secondo Foucault, l'adesione (e, si potrebbe aggiungere, la resa) al modello/mito della totalità oggettiva.

Del resto si è partiti nella presente analisi dalla considerazione che lo studio del segno e l'uso del linguaggio rivestono nella teoria foucaultiana nonché dalla loro importanza nel processo di innovazione della filosofia del linguaggio e una chiave di lettura, in questo senso, può essere offerta dalle stesse parole sopra ricordate di Foucault che si sono ritrovate già nel 1966. E in effetti la genesi della stessa teoria del potere non può non riconoscere le matrici analitiche di quella feconda stagione foucaultiana per la disamina della struttura del potere attraverso due postulati di base fondamentali: la coincidenza tra parole e cose e la totalità oggettiva. E la mitologia di un teorema può ritenersi così, anch'essa, drasticamente delineata e conclusa. In tal modo, si è cercato di analizzare una delle matrici del radicalismo politico a partire da un dogma che ne costituisce base e cuore pulsante: quello della *totalità oggettiva*, novello Moloch che in maniera onnivora fagocita ogni elemento societario, che viene compreso nella costruzione di un sistema chiuso all'ambiente esterno. La totalità come categoria epistemica incoraggia l'attitudine di un pensiero critico e antagonistico a una negazione della stessa per l'appunto *in toto* al fine di *estirparne le radici* e, in alcuni casi, per proporre un ordine nuovo.

Il pensiero di Foucault, per molti versi, sembra suffragare tale prospettiva e può esortare a battere questa pista, ma anche le costruzioni sistemiche del funzionalismo strutturale (in vero di Luhmann più che di Parsons) sia pur in maniera, in questo caso, apologetica del presente, sollecitano detta ottica in un approccio sostanzialistico verso il mito totalizzante che si ritrova geneticamente nella modernità con la grandiosa costruzione di Hegel. Questi è in vero il demone difficile da esorcizzare, reale inventore della rappresentazione preferita di una certa coscienza sociologica, vale a dire di una idea di visione atavica, una sorta di

monstrum biblico che ritorna in un'angosciosa petizione di principio: il mito di una società quindi onnicomprensiva (costruita nel bene o, a seconda dei punti di vista, nel male) e della totalità tendenzialmente a essa congenita nella stessa epigenesi del suo concetto.

Bibliografia

Austin J.L. (1987). *Come fare cose con le parole*. Genova: Marietti.

Bachelard G. (1972). *La Formation del l'Esprit Scientifique*. Paris: Librairie Philophique, J. Vrin.

Brown W. (2013). *Stati murati. Sovranità in declino*. Roma-Bari: Laterza.

Campelli E. (n.d.). Cosa c'è dietro il complottismo? In Bonolis M., Lombardo C., a cura di, *Sociologia degli stati mentali. Teoria e ricerca*. Milano: FrancoAngeli. In corso di pubblicazione.

De Nardis P. (1985). Teoria sociale, analisi del linguaggio e struttura istituzionale. *Sociologia e ricerca sociale*, 17-18, 5: 7.

De Nardis P. (1988). *L'equivoco sistema. Soggetti, istituzioni e struttura sociale nelle prospettive funzionalistiche*. Milano: FrancoAngeli.

De Nardis P. (1999). *Sociologia del limite*. Roma: Meltemi.

de Saussure F. (1978). *Corso di linguistica generale*. Bari: Laterza.

Durkheim E. (1983). *La divisione del lavoro sociale*. Milano: FrancoAngeli.

Foucault M. (1972). *L'ordine del discorso*. Torino: Einaudi.

Foucault M. (1977). Intervista a Michel Foucault. In Fontana A., Pasquino P., a cura di, *Michel Foucault, Microfisica del potere. Interventi politici*. Torino: Einaudi.

Foucault M. (1999). *L'archeologia del sapere*. Milano: BUR Saggi.

Foucault M. (2005). *Antologia. L'impazienza della libertà*. Milano: Feltrinelli.

Foucault M. (2010). *Le parole e le cose*. Milano: BUR Saggi.

Frege G. (1965). Senso e significato. In Mangione C., a cura di, *Logica e aritmetica*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Lacan J. (2002). *Scritti*. Roma: Einaudi.
- Luhmann N. (1990). *Sistemi sociali: fondamenti di una teoria generale*. Bologna: Il Mulino.
- Mannheim K. (1964). *Das Konservative denken. Wissenssoziologie*. Berlino: Luchterhand.
- Parsons T. (1951). *Il sistema sociale*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Prospero M. (2021). Le radici teoriche del radicalismo di destra. *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione. Studi di Teoria e Ricerca Sociale*, 65, 4: 0. DOI: 10.32049/RTSA.2021.4.08.
- Ravà A. (1958). I compiti della filosofia di fronte al diritto (prelezione Università di Roma, 13 dicembre 1905). In Ravà A., Cesarini Sforza W., a cura di, *Scritti Minori di filosofia del diritto*. Milano: Giuffrè.
- Rorty R. (1995). *La svolta linguistica*. Milano: Garzanti.
- Russell B. (1989). *I principi della matematica*. Roma: Newton Compton Editori.
- Sorrentino V. (2008). *Il pensiero politico di Foucault*. Roma: Meltemi.
- Weber M. (1958). *Il metodo delle scienze storico-sociali*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi.