

Comunicazione e autoreferenzialità. Le diverse valenze del significato nelle relazioni interculturali

Alfonso Di Prospero
alfonso.diprospero@tin.it

Abstract

In this paper it will be inquired the hypothesis that Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus* and Luhmann's theory of social systems can be connected. The main purpose is to offer some suggestions in order to deal with the issue of the research of some general criteria for evaluation in the field of the pragmatics of intercultural communication. In Wittgenstein's view, the limits of my language mean the limits of my world. In Luhmann's conception, the notion of autoreference is fundamental. Both the conceptual tools can be used to analyze and describe some features of intercultural communication.

Keywords: self-reference, limits of language, cultural diversity, social complexity

1. Interno ed esterno nelle regole di una cultura

Il tipo di problemi con cui in questo lavoro vorremmo confrontarci, può essere illustrato richiamandoci ad un brano di Jervis (2005), in cui si immagina il dialogo tra due personaggi, qualificati il primo come “relativista” (o come “soggettivista”), il secondo come “empirista” (o “oggettivista”). La caratteristica del dialogo è che il primo, difendendo le istanze del relativismo, lo fa in modo perentorio, polemico e senza lasciare spazio alla discussione, mentre il secondo, pur appellandosi a criteri di oggettività “scientifica” che dovrebbero sfuggire all'ipoteca relativista, è realmente aperto al dialogo e al confronto con l'interlocutore. Dal punto di vista della pragmatica della comunicazione, si ha quindi un caso di “doppio legame”: il *modo* in cui si dice qualcosa è in *contraddizione* con ciò che si dice. Si sostiene, nel nostro caso, che è necessario essere aperti al dialogo, ma lo si sostiene in un modo che rende di fatto impossibile il dialogo che a parole si auspica¹.

Questo tipo di situazione ci permette di rilevare come non solo (1) la pragmatica delle relazioni interculturali in quanto tale, ma anche (2) la “teoria” – o in generale il discorso – che voglia descrivere e in qualche modo “regolare” gli scambi comunicativi di questo genere, è esposta a difficoltà di valutazione che spingono verso una doverosa prudenza.

Una tale esigenza di prudenza teorica – che qui vorremmo con molta forza difendere – ci porta a formulare l'idea che la pragmatica della comunicazione interculturale possa ricevere interessanti sollecitazioni da una problematizzazione anche molto radicale dei “fondamenti” dei criteri utilizzabili per dirimere controversie del genere – quali possono darsi sia sul piano teorico e metalinguistico (sopra, al punto 1) sia sul piano di relazioni comunicative che vertono su contenuti specifici e concreti (sopra, al punto 2).

Le categorie concettuali che utilizzeremo ruotano in buona parte intorno a quella molto generale di “diversità” (che intenzionalmente abbiamo riportato tra virgolette), che nel nostro approccio sarà da associarsi strettamente alle nozioni di “nuovo”, “non noto”, “inatteso”. Una parte importante della nostra argomentazione mirerà a mostrare la possibilità di assimilare le “diversità” che sono *esterne* rispetto ad un certo gruppo sociale a quelle che invece agiscono dall'*interno* dello stesso gruppo sociale. Per questo la categoria di “diverso” dovrà essere intesa appunto in senso molto astratto e

1 A rigore, il doppio legame (BATESON 1989: 249-251) si ha quando l'interlocutore cui è rivolto un tale tipo di messaggio paradossale non può sottrarsi alla relazione: Bateson si riferisce alle situazioni in cui un bambino riceve dalla madre questo tipo di comunicazioni.

generale: in particolare il tipo di diversità che Durkheim (1989) collega alle società a solidarietà organica (una diversità tra le persone dovuta alla differenziazione dei ruoli *all'interno* di una società che possa considerarsi in qualche senso unitaria) verrà considerata ad un livello di astrazione tale da consentire di mostrare i punti di contatto che essa presenta – sul piano logico ed epistemologico – se confrontata con le diversità che si manifestano nei rapporti tra culture e società tra loro più o meno diverse e distanti.

Su di un piano più strettamente aderente agli studi di pragmatica della comunicazione interculturale – per metodologie e tipologie di strumenti teorici impiegati – possiamo esemplificare questa tesi in modo abbastanza semplice.

Anne, americana, e Juanita, messicana, sono colleghe.

Juanita: Anne, faccio una festiccioia domenica. Ci vieni?

Anne: Ehm... no, mi spiace, ho un altro impegno.

Juanita: Oh... (sembra molto sorpresa e delusa) (MARIANI 2015: 111)

L'autore spiega un tale tipo di episodio osservando che, a differenza che negli USA, nella «cultura messicana [...] ci si aspetta che l'invito venga in prima istanza accettato (sia pure con riluttanza e senza una vera intenzione di aderirvi)» (*ivi*). Continua inoltre:

«Scegliere di dire o di non dire *Grazie* in un certo contesto, sapere quanto tempo è possibile aspettare prima di fornire una risposta ad una domanda, decidere il livello di formalità, cortesia e franchezza (*directness*) con determinati interlocutori in particolari situazioni, sono tutti esempi di tematiche comunicative che richiamano norme stabilite sia dalla propria cultura che dalla cultura dell'interlocutore [...] La dimensione pragmatica della comunicazione riguarda dunque sia le interazioni nella lingua materna sia quelle in cui si usano lingue straniere seconde» (MARIANI 2015: 114)

Coerentemente con queste considerazioni, quello che possiamo notare abbastanza facilmente è che il tipo di equivoci che sorgono in un esempio come questo, che riguarda relazioni tra persone provenienti da culture diverse, può darsi anche all'interno di una stessa cultura. L'equivoco che ad esempio nasce tra la donna messicana, Juanita, e quella statunitense, Anne, è tipicamente un malinteso che può sorgere del tutto facilmente anche tra due persone che per esempio siano nate e cresciute entrambe in Italia.

Attenendoci alle tesi sostenute entro approcci come quello di Swidler (1986), riteniamo che sia fuorviante guardare alle “culture” come modelli esclusivamente normativi che condizionano l'attore sociale (concepito come soggetto sostanzialmente passivo) portandolo più o meno inconsapevolmente a ragionare e ad agire secondo certi schemi appresi dalla tradizione o il contesto entro cui vive. Piuttosto l'attore sociale si serve degli strumenti che la cultura entro cui agisce gli mette a disposizione, producendo così indirettamente anche un'evoluzione dei contenuti che sono caratteristici di quella cultura. In base a questa impostazione, possiamo sostenere agevolmente che le differenze che intercorrono tra culture diverse costituiscono il risultato di una sedimentazione di scelte individuali che si sono effettuate nel corso del divenire storico, e che componendosi tra loro hanno creato qualcosa che appare come un sistema dotato relativamente di una certa omogeneità, ma sicuramente anche all'interno di questi “blocchi” apparentemente unitari continuano ad operare le forze che sono proprie dell'agire individuale e che attraverso il loro intersecarsi producono – tra gli altri effetti – quelli dell'equivocità della comunicazione, in quanto questa deriva dalle dinamiche con cui opera un sistema che in genere è molto lontano dall'aver raggiunto un livello pieno di armonizzazione.

2. Epistemologia della diversità

Quello che vorremmo suggerire, partendo anche, nell'ambito degli studi di pragmatica della comunicazione interculturale, dal modello socio-cognitivo di Kecskes (2014), è che l'attore sociale che deve sostenere il livello di complessità proprio delle società occidentali contemporanee, dal punto di vista logico-cognitivo ha dovuto imparare a padroneggiare schemi di pensiero che portano a relazionarsi con la diversità (e con l'ambiguità) secondo criteri che poi vincoleranno lo stesso attore anche nelle relazioni con chi proviene da una cultura diversa dalla sua. Da questo deriva che la persona che vive in società come quelle occidentali, sarà portata ad accettare, per così dire, in *prima* istanza, la diversità che incontra nei rapporti che avvengono all'interno della sua cultura (ammettendo solo per semplicità che abbia senso parlare come se si trattasse solo di "una" cultura, facilmente identificabile e riconoscibile come unitaria ed omogenea), e per questo, in *seconda* istanza, sarà portata ad accogliere – in misura superiore rispetto a quanto avviene o è avvenuto in altre culture o in altre epoche storiche – anche le diversità provenienti da altri contesti culturali. La conseguenza teorica più interessante di questa impostazione è che da essa non deriva affatto che accettare e accogliere la diversità debba implicare che si riconosca anche la pretesa di *validità* del sapere (e delle norme) che indirettamente i portatori di questa diversità di fatto fanno valere. È possibile ad esempio che venga riconosciuto che la cultura e la religione islamiche abbiano un'influenza negativa (a seconda dei contesti regionali più specifici) sulla condizione di libertà o meno delle donne che si trovano a vivere entro di esse, senza che questo faccia sentire obbligati a rifiutare l'accoglienza verso persone portatrici di un tale tipo di diversità. Nel seguito si cercherà di mostrare in che modo (e in che senso e a quali condizioni – anche se necessariamente ad un livello molto alto di generalità) questo possa avvenire. Per portare però un esempio abbastanza più semplice da trattare, possiamo richiamare qui il caso seguente: in un classico dell'antropologia culturale, Bronislaw Malinowski (1950) ha messo in crisi il modello di Freud basato sul complesso di Edipo. Per Freud e per i suoi seguaci, il complesso di Edipo era una realtà universale, mentre Malinowski ha mostrato che nei sistemi sociali che adottano un modello di discendenza familiare di tipo matrilineare (nel quale i figli della donna sono sostanzialmente legati al fratello di lei, cioè allo zio, e non al padre biologico) la forma che assume il complesso di Edipo è del tutto diversa da quella propria della società viennese o europea del tempo di Freud. È infatti verso la sorella, e non verso la madre, che gli uomini che vivevano tra le popolazioni studiate da Malinowski provavano il tipo di rapporto ambivalente che Freud assumeva come caratteristico della relazione madre-figlio. Da questo esempio si può vedere come una persona che vive in un certo contesto, diciamo la Vienna di Freud, attraverso la conoscenza di culture diverse, può arrivare ad avere una comprensione più complessa ed elaborata della propria stessa cultura (potendo trovare con ciò eventualmente gli strumenti per correggerla o modificarla), senza che questo implichi in nessun modo che in seguito per tale ragione dovrà sentirsi portata a difendere con minore convinzione l'idea che sia preferibile continuare a vivere entro il proprio modello di vita piuttosto che nell'altro. In realtà possiamo supporre che una tale persona sarà portata ad integrare e migliorare il livello di comprensione che riesce ad avere delle dinamiche interne alla propria cultura, senza che questo comporti una disposizione a far *proprie* le istanze di cui le altre culture di cui ha avuto conoscenza sono portatrici (nella sostanza, in termini epistemologici, si tratta semplicemente di un caso di applicazione delle tavole di assenza e di presenza teorizzate da Bacone).

3. Luhmann e Wittgenstein. Autoreferenzialità e limiti del linguaggio

Per difendere la nostra ipotesi, gli autori di cui ci avvarremo sono essenzialmente Ludwig Wittgenstein (1974) e Niklas Luhmann (1990). Il *trade d'union* che possiamo indicare tra di essi – per quanto si tratti di personaggi che in genere sono citati e approfonditi entro contesti di studio estremamente diversi – può essere reperito all'interno di un testo dello stesso Luhmann.

«Si potrebbe dire, con una formulazione che risale a Wittgenstein: un sistema può vedere solo ciò che può vedere. Non può vedere ciò che non può vedere. Può anche non vedere che non può vedere ciò che non può vedere. Ciò si nasconde per il sistema “dietro” l'orizzonte, che per il sistema non ha alcun “didietro”» (LUHMANN 1989: 89)

Il concetto che Luhmann ha in mente è quello di autoreferenzialità dei sistemi. Per Luhmann i sistemi sociali e i sistemi psichici sono autoreferenziali ed autopoietici: le raffigurazioni che un sistema produce di ciò che si trova al suo esterno (nell'ambiente), o anche di ciò che si trova al suo interno, sono autoreferenziali, cioè semplicemente non sono destinate a rappresentare ciò che pure – nei termini del sistema – si dichiara di rappresentare; e sono di carattere autopoietico, cioè il senso di ognuno degli elementi costitutivi del sistema stesso (e delle raffigurazioni che esso elabora) è il prodotto di una produzione interna al sistema medesimo. Entro questa prospettiva, è sostanzialmente legittimo che Luhmann ritenga di potersi richiamare a Wittgenstein, che nella prefazione al *Tractatus* scrive:

Il libro [il *Tractatus*] vuole [...] tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo dunque poter pensare quel che pensare non si può). Il limite potrà dunque esser tracciato solo nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso (WITTGENSTEIN 1974: 3)

In questo spirito, Wittgenstein può affermare che

I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo (prop. 5.6)

La proposizione è un dispositivo semantico che serve a raffigurare il nuovo (proposizioni 4.03 e 4.027), ma può farlo solo ricorrendo ad elementi semplici, i nomi, che necessariamente sono già noti (altrimenti il loro ruolo semantico neppure potrebbe essere inteso) e che costituiscono il materiale da cui la proposizione è composta². Questa concezione è – in una prospettiva fortemente empirista – abbastanza plausibile, ed è coerente con la versione che ne dà Russell nella “filosofia dell'atomismo logico”:

«When one person uses a word, he does not mean by it the same thing as another person means by it. I have often heard it said that that is a misfortune. That is a mistake. It would be absolutely fatal if people meant the same things by their words. It would make all intercourse impossible [...] take, for example, the word ‘Piccadilly’. We, who are acquainted with Piccadilly, attach quite a different meaning to that word from any which could be attached to it by a person who had never been in London [...] If you were to insist on language which was unambiguous, you would be unable to tell people at home what you had seen in foreign parts» (RUSSELL 1986: 174)

Ciò che a noi qui interessa è che da queste premesse deriva la necessità di considerare i “limiti del linguaggio” in particolare nei processi di comunicazione interculturale – cioè lì dove i “nomi” hanno finito per avere dei significati (una *Bedeutung*) che è più marcatamente diversa tra un parlante e l'altro. Il riferimento a Luhmann, al tempo stesso, ci consente di mostrare come sia possibile far coesistere un tale tipo di semantica con intuizioni che sul piano sociologico e psicologico rivelano un potenziale esplicativo superiore a quello che pure poteva apparire a prima vista.

Oltre a questo, è opportuno però richiamare alcune differenze essenziali (tra le molte che

² Ho provato a sviluppare questa lettura in (DI PROSPERO 2016). Con riferimento a Bateson, cfr. (DI PROSPERO 2012).

ovviamente si impongono all'attenzione) tra i due autori. Luhmann, rifacendosi a studiosi come Maturana e Varela o Bateson, si collega chiaramente ad un approccio che Wittgenstein definirebbe “psicologista” (e che Luhmann stesso intende come una forma di epistemologia naturalizzata). In Luhmann sono distinti tre concetti diversi di autoriferimento (LUHMANN 1990: 677-678), e in generale l'autore è lontano dal dichiarare irrealizzabile per principio l'autoriferimento in quanto tale, come invece è affermato da Wittgenstein. È vero che – ad esempio sulla base del passo che abbiamo tratto da *Comunicazione ecologica* – in Luhmann si trova applicato un ragionamento analogo a quello che è alla base delle riflessioni che portano Wittgenstein e Russell a vietare ogni tipo di “circolo vizioso”, ma in tutta la sua opera Luhmann lo utilizza immaginando di poterne descrivere gli effetti, per così dire, dall'esterno (riferendoli in altre parole a quanto accade all'interno di sistemi *diversi* dal sistema che lui stesso è), contravvenendo quindi di fatto allo stesso principio che lui formula, con una scelta che Wittgenstein invece accuratamente evita. L'incoerenza è formalmente evidente, ma è del tipo di quelle che Quine (1986) ha avvertito che possono essere considerate innocue, in quanto intrinseche ad ogni pratica di ricerca scientifica. Coerentemente con questa differente premessa, tutta l'opera di Luhmann è orientata a sfruttare in riferimento ai più vari problemi di ordine empirico (psicologico e sociologico) il potenziale euristico che il tema che Wittgenstein definirebbe del “limite del pensiero” può dimostrare di avere. La nostra idea è quindi quella di utilizzare proprio l'opera di Luhmann per indicare alcune possibilità di interpretazione “empirica” e “sociologica” del pensiero di Wittgenstein.

4. La semantica dell'interculturalità

Un esempio calzante di come può essere intesa la dinamica dell'autoreferenzialità secondo Luhmann è dato da quelle che l'autore chiama “semantiche” (per esempio, LUHMANN 1983). Una semantica è un repertorio di temi, termini e schemi di discorso che la società mette a disposizione, predisponendo così l'attenzione a muoversi di fatto verso certe direzioni e non altre (un buon termine di confronto potrebbe essere la teoria dell'*agenda setting* nell'ambito degli studi sulle comunicazioni di massa). Anche le semantiche però funzionano secondo una logica di tipo autoreferenziale: all'interno del sistema vengono scelti temi, concetti e chiavi di lettura che sono presentati come riferimenti a qualcosa che avviene all'esterno, ma in realtà sono funzionali allo svolgimento dei processi che si attuano all'interno del sistema. In questo senso, un regime politico può per esempio produrre immagini del passato del paese in cui si è insediato, pretendendo di affermare verità storiche, mentre il senso di quanto viene fatto sta tutto negli effetti che si vogliono ottenere nel quadro della situazione che si dà *hic et nunc*. O ancora, possono darsi cantanti e intellettuali impegnati in varie forme di protesta sociale, che vengono ad utilizzare immagini di culture “altre” – pensiamo, per esempio, a certi usi che in Occidente sono stati fatti di contenuti ed elementi delle culture dell'estremo Oriente – senza eccessivi scrupoli per l'esattezza filologica della descrizione che ne danno, perché il fine ultimo che (legittimamente) li muove è in realtà quello di avere piuttosto un punto di appoggio per effettuare una critica della società occidentale entro cui si trovano ad agire.

L'idea che noi vorremmo proporre è che la semantica dell'interculturalità è una semantica nel senso di Luhmann, e che – coerentemente con un approccio funzionalista: si pensi all'esempio classico, dovuto a Merton, riguardo al rito della danza della pioggia tra gli Hopi – può fare da contenitore per affermazioni e discorsi che sono oggettivamente, se non del tutto falsi, almeno estremamente imprecisi (e, sempre a seconda dei casi, anche molto discutibili: riprendendo l'esempio precedente, si pensi alla varietà delle opinioni che viene espressa riguardo alla condizione della vita delle donne nei paesi in cui la cultura islamica è interpretata in modo da ingiungere una limitazione più o meno grave delle loro libertà), ma che non vanno valutati secondo il solo parametro dell'obiettività (un criterio che secondo Luhmann è semplicemente non applicabile). È implicito, peraltro, in quanto

abbiamo ora detto che una semantica destinata a trattare il tema dei rapporti tra culture (o qualunque altro tema) contiene al proprio interno sia le posizioni espresse a favore, sia quelle espresse contro l'oggetto del discorso (nel nostro caso, una immagine delle relazioni tra le culture che sia improntata alla reciproca valorizzazione), quindi i meccanismi propri della distorsione e dell'autoreferenzialità saranno in genere riconoscibili sia all'interno di un fronte sia all'interno di quello opposto.

Il punto che vorremmo sottolineare – teoreticamente impegnativo ma a nostro avviso di grande interesse – è che la *funzione* di una semantica che tematizzi il significato delle diversità interculturali, e venga usata nello specifico per difenderne l'importanza e il valore, è quella di dare *alimento* alla costituzione e preservazione delle diversità che sono *interne* alla società stessa, a condizione che si tratti di una società che ha raggiunto livelli di complessità molto alti. Inoltre, se si considera che il livello di complessità di una società dipende anche dalla misura con cui gli scambi al suo interno avvengono con la fiducia di poterne prevedere le conseguenze (secondo quella che è una problematica tipica del funzionalismo, ossia la “prevedibilità” dell'azione), altrimenti la complessità di “una” società si dissolverebbe nella semplice molteplicità di tanti sistemi sociali indipendenti, dobbiamo aggiungere che la fiducia di poter accogliere la diversità *esterna*, implica l'esistenza di una fiducia nel poter accogliere quella che è la diversità *interna* alla propria società. In altre parole, un mondo atomizzato come quello delle società occidentali odierne, è proprio per questo suo essere connotato da forme di socializzazione così atomistiche che verosimilmente incontrerà difficoltà nel ricevere ed utilizzare funzionalmente la diversità offerta dalle culture altre: la fiducia verso il diverso procede sempre in modo duale, dovendosi rivolgere contemporaneamente alla diversità *interna* e a quella *esterna* rispetto al proprio contesto culturale di riferimento (si veda anche KRISTEVA 1990).

Per Durkheim la progressiva differenziazione sociale del lavoro, comporta che si riconoscano margini di autonomia maggiore nell'azione a ciascuno dei membri della società. L'aspetto su cui noi qui vorremmo soffermarci è quello delle operazioni cognitive che accompagnano questo processo.

La prospettiva che assumiamo è quella del singolo attore sociale, che, immerso nella complessità delle relazioni che possono instaurarsi nelle moderne società occidentali, si trova continuamente e sistematicamente nella condizione di doversi confrontare con il problema di come interpretare e come reagire alle varie tipologie di diversità che di volta in volta incontra nel corso della propria esistenza. Riteniamo che il punto di vista dell'analisi logico-formale e dell'epistemologia (inteso, si badi, come tarato su quelle che sono le esigenze cognitive dell'individuo, e non – per esempio – della “comunità” scientifica) debbano qui portare a dare risalto all'elemento di *novità* e “diversità” che il processo di trasmissione di informazioni deve portare con sé. È una conseguenza di questa premessa che, essendo il nuovo, appunto, nuovo, l'individuo non può a priori valutare se ciò che apparirà avrà certe caratteristiche invece che altre, quindi non può stabilire in modo meccanico se sarà utile agire muovendosi in una direzione invece che in un'altra, né in generale può stabilire a priori in modo attendibile la rilevanza o meno ai fini del significato delle sue azioni, delle caratteristiche e degli elementi che rinvenirà all'interno delle situazioni che – *ex hypothesi* – ancora *non* conosce.

È questa davvero una condizione che può tendere a presentarsi in forme simili sia nelle relazioni tra persone appartenenti ad una stessa cultura, sia in quelle che non rispondono a questo requisito? In base alle osservazioni che abbiamo preso a prestito da Mariani, la risposta sembra dover essere affermativa. Il passaggio successivo nel nostro ragionamento è che, seguendo Luhmann, una tale disposizione corrisponde ad una configurazione del sistema che lo porterà a riprodurre gli stessi schemi di risposta in generale di fronte appunto a tutto ciò che si presenti come altrettanto nuovo e *diverso* (diverso, si intende, sotto i profili che interessano all'attore sociale). A questo punto però è possibile che la differenza tra diversità interne ed esterne ad una data cultura tenda a sfumare e a farsi di sempre più difficile interpretazione: se ciò che è nuovo è nuovo, come fare a sapere che in certi casi sarà utile e in altri no?

L'argomentazione può apparire capziosa: l'elemento di novità nella maggior parte dei casi è molto

lontano dall'essere assoluto (si ricordi ad esempio il Platone dell'*Eutidemo*). Di un immigrato che chiede degli spiccioli per elemosina, posso sapere – già per questa circostanza – un certo numero di cose: ad esempio (si può ipotizzare) che non è una persona che ha grandi disponibilità economiche. Queste semplici informazioni potrebbero già essere considerate sufficienti a darmi un criterio di orientamento nell'azione che basta a rendere la situazione diversa da quelle in cui mi trovo nella maggior parte delle relazioni che intrattengo con persone italiane.

La direzione che però vorremmo dare a questa argomentazione è diversa da quelle che sarebbero più vulnerabili verso questa critica. La traccia che seguiamo è desunta da Luhmann:

«Il sistema ricava la propria libertà, nonché la propria autonomia sul piano dell'autoregolazione, dall'indifferenza rispetto al proprio ambiente. È per questo che lo sviluppo di un sistema mediante differenziazione può essere descritto anche come un incremento di sensibilità per tutto ciò che è determinato (suscettibile di connessioni interne), accompagnato da un incremento dell'insensibilità nei confronti di tutto il resto; un incremento simultaneo, dunque, della dipendenza e dell'indipendenza» (LUHMANN 1990: 312)

L'“indifferenza” che noi qui abbiamo in mente è quella verso differenze come il colore della pelle o l'origine nazionale delle persone che abbiamo di fronte: il fatto cioè di comportarci nello stesso modo indipendentemente dal fatto che una persona sia di pelle bianca o nera, o sia italiana o straniera. Se si segue l'approccio di Luhmann, però, è necessario pensare che operi una *funzione* alla base della tendenza di un sistema a configurarsi secondo una misura di maggiore o minore autonomia. Si deve cioè pensare che l'indifferenza, per esempio, verso il colore della pelle sia funzionale all'esecuzione di processi che avvengono all'interno del sistema costituito dai soggetti che operano, nel caso, il rifiuto o l'accoglienza della diversità. Ma quale dovrebbe essere allora questa funzione?

Si osservi intanto che il genere di argomenti che si portano più di frequente per affrontare la questione dell'“utilità” o meno dei rapporti – poniamo – tra italiani e stranieri (in particolare immigrati provenienti da paesi economicamente meno sviluppati) non è qui rilevante. Se si considera ad esempio la tesi che “gli immigrati portano via il lavoro”, la correttezza o meno di una tale idea andrebbe vagliata all'interno di modelli economici molto complessi e probabilmente oggi non disponibili in modo scientificamente del tutto attendibile neppure agli specialisti. È comunque facilmente smentibile dall'esperienza che gli attori sociali che prendono posizione contro l'immigrazione partano da considerazioni economiche di tipo così complesso. Rimane quindi il compito di spiegare – in termini presumibilmente psicologici e culturali, e non di teoria economica – la loro scelta di adottare una tale linea. La nostra idea è che la scelta di schierarsi a favore o contro le politiche di accoglienza, derivi in genere da ragioni che agiscono molto più in profondità, che possono essere descritte appunto con il concetto luhmanniano di semantica: alcuni sono più propensi ad adottare una semantica dell'accoglienza, altri una semantica del rifiuto (ovviamente abbiamo in mente studi come quelli sulla “personalità autoritaria” condotti dai francofortesi, ma anche quelli più recenti sugli stili cognitivi caratterizzati da *field dependence*). Il problema che ci poniamo è quindi quello di provare ad indicare una funzione da definirsi non in termini strettamente economici, ma nei termini di bisogni che possiamo ritenere che una certa semantica e non un'altra siano in grado di soddisfare.

Tornando allora ad utilizzare le tesi del *Tractatus*, possiamo proporre la seguente ipotesi:

- 1) Wittgenstein formula l'idea dei “limiti” del significato riferendosi alla dimensione dell'individuo;
- 2) abbiamo già accennato alle implicazioni di questa idea in merito alla comunicazione interculturale; si noti anche che se le *Bedeutungen* dei nomi rispetto a due soggetti che vivono nella stessa cultura possono essere supposte come relativamente simili tra loro, ne segue che il vincolo dell'autoreferenzialità agisce in quel caso sulla base di una “condivisione” semantica ed epistemica

interindividuale, ma con il crescere della complessità sociale, la misura di questa condivisione proporzionalmente decrescerà;

3) vorremmo sostenere che la combinazione di (1) e (2) ci permette di arrivare a pensare che l'individuo di per se stesso, per (1), sarebbe portato ad affermare in modo inevitabile la propria autoreferenzialità, ma in una società complessa è obbligato a confrontarsi sistematicamente con un repertorio di diversità che mettono in discussione le forme più elementari di manifestazione della sua autoreferenzialità (quello che nel senso di Piaget sarebbe il suo "egocentrismo"). L'energia psichica che serve a non soccombere ai limiti imposti dall'autoreferenzialità, è procacciata a nostro avviso da (2), cioè dal dispiegarsi della complessità delle relazioni e dei processi d'informazione in tutta la loro varietà che si verifica, di fatto, in un mondo globalizzato sempre più "integrato" (nel senso della sussistenza di relazioni sempre più cospicue da un capo all'altro di esso), secondo una prospettiva che possiamo accostare ad una formula teorica come quella dell'"universalismo della differenza" (MARRAMAIO 2003). Il piano su cui agisce, a nostro avviso, questo meccanismo, è quello strettamente logico ed epistemologico delle operazioni cognitive, così come abbiamo cercato di mostrare, anche se solo attraverso un semplice esempio, richiamando il confronto tra le tesi di Freud e di Malinowski. Per questo, una prima conclusione che riteniamo di poter trarre è che una cultura del rispetto delle diversità culturali sia una condizione per sviluppare e preservare una cultura del rispetto delle diversità e delle autonomie individuali che coesistono entro una stessa cultura, che sono esse – in prima istanza – la condizione per poter rendere pienamente dinamica una società a solidarietà "organica".

In termini sia psicologici sia epistemologici, possiamo formulare questa idea ricorrendo ad alcune nozioni legate al dibattito sull'induzione, che permettono di apprezzare il significato e il peso dell'autoreferenzialità sul piano dell'esperienza del soggetto.

«[t]he central idea for an improved definition [of induction] is that, within certain limitations, what is asserted to be true for the narrow universe of the evidence statements [implicitamente: l'evidenza riconosciuta dal soggetto] is confirmed for the whole universe of discourse» (GOODMAN 1979: 72)

Su di un piano più legato all'analisi psicologica, possiamo utilizzare invece una bella pagina di Italo Calvino, utilizzata per il nostro tema anche in (AIME 2006: 11). Questo autore ha vissuto alcuni anni della propria infanzia in Liguria, ed è portato a descrivere in questo modo il sentimento psicologico che prova verso i paesaggi caratteristici della costa ligure:

«Se allora mi avessero chiesto che forma ha il mondo avrei detto che è in pendenza, con dislivelli irregolari, con sporgenze e rientranze, per cui mi trovo sempre in qualche modo come su un balcone [...] e così anche adesso se mi chiedono che forma ha il mondo, se chiedono al me stesso che abita all'interno di me e conserva la prima impronta delle cose, devo rispondere che il mondo è disposto su tanti balconi che irregolarmente s'affacciano su un unico grande balcone» (CALVINO 1994: 89)

Si vede come l'interpretazione che abbiamo dato della *picture theory* di Wittgenstein, ricalcata sulla filosofia dell'atomismo logico come intesa da Russell, sia sostanzialmente coerente con questo modo di concepire l'induzione.

A questo punto, è opportuno precisare che per fare l'utilizzo che qui proponiamo delle idee di Luhmann, è comunque necessario allontanarsi da una versione "ortodossa" della sua teoria dei sistemi sociali. Le critiche che riteniamo di dover fare sono in particolare:

1) Luhmann adotta in sede di ontologia un forma radicale di "iper-strutturalismo", che riduce a nulla gli elementi che, in quanto tali, danno forma alle strutture che compongono un sistema. Riteniamo qui poco persuasiva una scelta teorica così radicale.

2) È collegata a questa tesi l'idea di Luhmann che i sistemi possano essere concepiti come nozioni

di carattere *non* tautologico. Abbiamo visto in un passo citato come già sul piano stilistico Luhmann decide di dare un andamento alla formulazione delle sue idee che riecheggia vistosamente la struttura di una tautologia: dire che il sistema può vedere ciò che può vedere, equivale in effetti esattamente a far leva su di una tautologia. Anche se, seguendo le proposte metodologiche di Quine, possiamo scegliere di sfruttare il potenziale euristico di queste argomentazioni *senza* riconoscerne il carattere strettamente logico (come fa invece con estremo coraggio intellettuale Wittgenstein), si dà altresì la possibilità di orientare la nostra riflessione in una direzione alternativa. Dire che i sistemi sono autoreferenziali, nel senso del passo citato, è qui intesa come una tautologia, da cui segue che, in quanto osservatori, dobbiamo comunque auto-limitare le nostre pretese di fare affermazioni con pretese di conoscenza oggettiva su ciò che – noumenicamente – si collocherebbe oltre il limite del pensiero.

3) Ne deriva anche che nella nostra prospettiva smorziamo decisamente il peso da dare alla tesi luhmanniana che il sistema *psichico* e quello *sociale* non possano comunicare. Questa affermazione – anche da noi – viene presa per vera, ma allo stesso titolo con cui essa vale per ogni sistema (proprio perché la validità della tesi può essere derivata in realtà già solo a partire dal suo carattere tautologico), quindi l'impenetrabilità reciproca dei due sistemi si presta ad essere analizzata con strumenti teorici che non sono di tipo specifico, anche se – si noti – un'impostazione che tenga conto *anche* del fatto empirico della loro impenetrabilità e delle conseguenze ad esso associate, può risultare per vari aspetti più ricca e densa³. Molti studiosi citano l'opera di Luhmann come ispirata dal modello dell'autoreferenzialità tipica dei sistemi burocratici: questo punto di vista deriva da una scelta di Luhmann che qui rifiutiamo. Anche la dinamica delle emozioni è sottoposta per esempio ai vincoli imposti dall'autoreferenzialità (si pensi al concetto di empatia egocentrica, che chiaramente è espressione di un'autoreferenzialità del sistema psichico), ma non per questo il vissuto proprio delle emozioni può essere assimilato ai fenomeni tipici delle organizzazioni burocratiche.

5. Conclusioni

Sluzki e Veròn (1979) considerano il doppio legame come una condizione *universale*. Possiamo dire che le istanze che si confrontano sono quella della necessità per l'individuo di affermare la propria autonomia (operando sugli elementi dell'ambiente in modo da poter ottenere un certo controllo su di esso) con quella della necessità di attenersi ad una linea che sia *coerente* con il contenuto dei messaggi che si sono emessi (il controllo sull'ambiente viene ottenuto anche attraverso messaggi, che però per essere accettati e “funzionare” devono avere una certa misura di coerenza).

In questo senso ogni processo comunicativo è forzato entro la dialettica tra necessità di dire cose in qualche misura *nuove* (altrimenti non sarebbe necessaria la comunicazione: si noti, anche nel caso in cui l'informazione nuova riguardi l'esistenza di un comando, una preghiera etc.) e la necessità di utilizzare mezzi espressivi *già noti* (altrimenti la comunicazione sarebbe impossibile). La doppia direzione (e quindi la contraddizione) che ogni messaggio può così venire a prendere, può essere descritta nei termini della nozione di autoreferenzialità. Il messaggio, potremmo dire, regola se stesso solo sulla base di se stesso, conservando cioè in sé solo gli impulsi che in esso hanno trovato espressione (nel doppio legame: la volontà di imporsi sugli altri). È poi solo per una sequenza *cieca* di tentativi ed errori che la configurazione del messaggio può ricevere degli aggiustamenti, *senza* che l'attore debba sapere *come* e persino *che* ciò è avvenuto: in questo – nel suo carattere cieco – sta l'autoreferenzialità del processo, e da ciò deriva la difficoltà di controllare le contraddizioni del doppio legame. Il livello di autonomia individuale che le società complesse richiedono obbliga a dare un'importanza fondamentale alla riflessione sul doppio legame.

3 La possibilità di conciliare il punto di vista naturalizzato di Quine con quello fondazionale di Wittgenstein, è stata da me considerata in (DI PROSPERO 2014). Il rapporto tra induzione e processi di comunicazione è trattato in (DI PROSPERO 2012).

L'ipotesi che noi abbiamo considerato (ispirandoci a Durkheim) è che una società *complessa* possa funzionare nelle sue proprie dinamiche *interne* di esecuzione delle operazioni da compiersi, tollerando in particolare i maggiori livelli di differenziazione sociale che la complessità comporta, solo a condizione di sviluppare una semantica (*interna* alla società stessa e *autoreferenziale* nel senso di Luhmann) che porta a rapportarsi in modo *aperto* al diverso in quanto tale. Questa condizione è necessaria per rendere possibile la differenziazione interna alla società (nel senso di Durkheim), ma una volta che viene verificata, comporta che si debba rimanere *aperti* rispetto alla diversità in quanto tale – in un modo che *implica* la disponibilità ad accogliere anche la diversità interculturale – perché la dimensione del diverso (il nuovo, il non noto, l'inatteso) è tale solo se non presuppone già di avere una descrizione e una conoscenza adeguate di ciò che potrà essere appreso (per definizione) solo attraverso il processo comunicativo e l'instaurarsi della relazione.

Se la comunicazione deve illustrare il nuovo, ricorrendo a costituenti che sono già noti, cioè *vecchi*, ne deriva che il nuovo può essere raffigurato solo riducendone l'aspetto a qualcosa che è assimilabile a quanto – in qualche modo – si è già conosciuto. Se si accetta quest'analisi, l'attrito che nel processo comunicativo si produce quando entrano in contatto portatori di diversità culturali più o meno profonde, potrebbe essere descritto in termini che sono comunque – formalmente – gli stessi che sono utilizzabili nei processi comunicativi interni ad una società complessa.

La diversità, essendo “diversità” (novità), implica che *non* si conosca ancora il contenuto dell'eventuale comunicazione: questo vale sia per le comunicazioni intra-culturali sia per quelle inter-culturali. Ne deriva però che nella situazione di una società ultra-differenziata, la raffigurazione del diverso (anche nei casi di tutte le diversità intra-culturali) è messa di fronte al compito di fare i conti con il problema di come valutare la *rilevanza* ai fini dell'azione degli elementi costitutivi delle situazioni che – per definizione – ancora *non* sono conosciute. È questo un vincolo logico ed epistemologico che agisce poi allo stesso modo anche nelle relazioni inter-culturali.

Oltre a queste considerazioni, possiamo inoltre aggiungere alcune altre, che ci permettono di soffermarci su punti che o non abbiamo trattato o abbiamo trattato solo molto rapidamente.

1) Perché all'interno delle stesse società in Occidente, alcune persone sono più propense ad una semantica dell'accoglienza, mentre altre sono più propense ad una semantica del rifiuto della diversità? Secondo la nostra ipotesi, in una stessa società è ovviamente possibile che alcuni si trovino entro reti di relazioni che – per la maggiore complessità – richiedono di proiettarsi verso livelli di autonomia (e quindi, nel senso di Luhmann, di “indifferenza” verso le differenze) più alti, e quindi verso una maggiore misura di tolleranza della diversità nelle sue varie dimensioni (interna od esterna alla propria cultura). Adottando i criteri teorici di base del funzionalismo, se ci sono persone che sono diffidenti verso le implicazioni dovute all'esistenza di reti di relazione più astratte e intricate, per questa situazione si dovrebbe fare il tentativo di trovare una spiegazione formulabile nei termini di una sua “funzione”. L'ipotesi che proponiamo è che quelle persone non dispongono forse di una base per giudicare attendibili i messaggi che si trasmettono all'interno di una tale rete di comunicazioni più fitta e caotica. L'idea di fondo è che ha senso parlare di impegno morale e solidarietà se si pone al tempo stesso il problema dei *controlli* necessari per stabilire l'efficacia delle iniziative volte in tal senso: in questo senso, l'esigenza di poter fare poggiare le proprie azioni su di una base che garantisca con sufficiente ragionevolezza la loro utilità e il loro senso, è in generale una premessa da accettare in ogni discorso di questo genere. Da questa considerazione, segue che ogni progetto politico realistico deve porsi comunque la questione del proprio radicamento entro le “forme di vita” che eventualmente lo svilupperanno, o, in termini diversi e su di un piano dell'analisi più concreto,

«si è fatto finta di scordare che il potere è un elemento necessario della politica, che la normalità del suo esercizio non prescinde dallo spazio effettuale della sua esternazione: il territorio. E ciò non prescinde dall'idea di una sua stabilità nel tempo: la sua durata. Abbiamo ancora bisogno

delle leggi della fisica per parlare di buona politica» (SCIACCA 2012: 138)

In questo senso il vincolo di accettabilità e credibilità deve essere posto sia per le informazioni che riguardano la praticabilità o meno di azioni che esprimo un impegno morale (per poter essere coerenti con il mandato esplicito che ci si dà, ossia appunto quello dell'impegno morale), sia per le informazioni che devono servire a consolidare la motivazione *psicologica* individuale dell'agire moralmente e dell'agire conforme a regole. Se si dà il caso che rispetto le norme – giuridiche o morali – della società entro cui vivo perché psicologicamente sono spinto di fatto da ragioni inerenti l'utilità dei comportamenti corrispondenti (ma anche, si deve intendere, l'utilità definita in termini di patrimoni *simbolici* e di risorse comunicative e relazionali), allora anche *queste* informazioni dovranno essere trasmesse in modo da renderle suscettibili di una valutazione della loro attendibilità, a meno di non accettare di esporsi al rischio di una sistematica carenza di motivazione all'agire morale o conforme a regole o in genere ad un agire che implichi una misura maggiore di impegno (HABERMAS 1986: 734 ss.; LASCH 1985).

2) Se si accetta (1), si può pensare che chi volesse ottenere che le società occidentali dimostrassero una maggiore disposizione all'accoglienza delle persone portatrici di una diversità interculturale, dovrebbe concentrarsi non sullo sforzo di difendere politiche volte ad *imporre* – come un dato di fatto voluto o permesso dalla classe dirigente – la presenza degli “stranieri”, ma semmai riconoscere in tutta la loro importanza le funzioni reali (quelle “latenti”) che (ammesso che la nostra analisi sia giusta) la semantica dell'accoglienza delle diversità deve svolgere, rendendo possibile l'effettiva esecuzione di queste funzioni, senza cadere nelle trappole del doppio legame. Si dice: “accogliere gli stranieri”, ma in realtà la logica di fondo che anima il giudizio è legata alla formula: “accogliere le diversità che potenzialmente entro la nostra stessa cultura possono essere prodotte”. Se umanamente ed individualmente si è portati a voler esprimere solidarietà verso gli appartenenti ad altre culture che si trovano in condizioni di gravi difficoltà, riteniamo che sul lungo periodo e per grandi numeri di persone questo impulso possa essere sviluppato e preservato solo a condizione di dimostrare nei fatti che – nei nostri propri rapporti intraculturali – esso è in grado di dar forma ad un tipo di relazioni che – per il reale rispetto delle autonomie e della libertà individuali, e per la fiducia che deve creare nei rapporti tra le persone – possa avere un potere di attrazione sia per quelli che – entro la nostra società – rifiutano una semantica che affermi il valore della diversità interculturale, sia per quelli che provengono da culture entro cui il valore della diversità non viene in generale affermato – dove, si intende, la posizione di chi si muove entro una di queste due ultime prospettive, può riscuotere dei titoli di legittimità nella misura in cui effettivamente la trasmissione delle informazioni all'interno del sistema dei rapporti sociali non ha raggiunto uno standard che la renda un canale attendibile di comunicazione. Usando l'espressione “potere di attrazione”, intendiamo che anche le persone che criticano le politiche di rispetto della diversità devono poter vivere esperienze di relazione che *dimostrino*, sulla base delle loro conoscenze personali, che vivere in una società in cui la diversità è rispettata in una più alta misura, porta dei benefici. Con tutta questa riflessione, siamo consapevoli di non aver potuto ancora individuare una serie di indicazioni precise utili per dirimere su di un piano più concreto le controversie che possono nascere nella comunicazione interculturale e in special modo nella dimensione pragmatica che di essa è componente fondamentale, ma speriamo di essere riusciti a richiamare l'attenzione sulla necessità di tener conto di aspetti particolarmente sottili ed elusivi che agiscono al suo interno e che sembrano essere portatori di implicazioni particolarmente pregnanti.

BIBLIOGRAFIA

AIME, Marco (2006), *Specchi di Gulliver*, Bollati Boringhieri, Torino

BATESON, Gregory (1989), *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano

CALVINO, Italo (1994), «Dall'opaco, Altri ricordi, altre confessioni», in *Romanzi e racconti. III*,

Mondadori, Milano

DI PROSPERO, Alfonso (2012), «Communication, Action and Inductive Practice. The Practical Effects of Inductive Reasoning on the Patterns of Human Relation», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 5, 38-53

DI PROSPERO, Alfonso (2014), «La logica del gesto: un confronto tra la *picture-theory* di Wittgenstein e il concetto di comunicazione analogica in Bateson», in *Il Sileno*, 1, 31-43

DI PROSPERO, Alfonso (2016), «Idealismo e realismo secondo l'ontologia del *Tractatus logico-philosophicus*», in *Philosophy Kitchen*, 3, 139-151.

DURKHEIM, Émile (1989), [a cura di A. Pizzorno], *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano

GOODMAN, Nelson (1979), *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge, Mass, Harvard U.P.

HABERMAS, Jürgen (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Mulino, Bologna

JERVIS, Giovanni (2005), *Contro il relativismo*, Roma-Bari, Laterza

KECSKES, Istvan (2014), *Intercultural Pragmatics*, Oxford UP, Oxford

KRISTEVA, Julia (1990), *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, Feltrinelli, Milano

LASCH, Christopher (1985), *L'io minimo*, Feltrinelli, Milano

LUHMANN, Niklas (1990), *Sistemi Sociali*, Mulino, Bologna

LUHMANN, Niklas (1989), *Comunicazione ecologica*, Angeli, Milano

LUHMANN, Niklas (1983), *Struttura della società e semantica*, Laterza, Roma-Bari

MALINOWSKI, Bronislaw (1950), [a cura di T. Tentori], *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Einaudi, Torino

MARIANI, Luciano (2015), «Tra lingua e cultura: la competenza pragmatica interculturale», *Italiano LinguaDue*, 1, 111-130

MARRAMAIO, Giacomo (2003), *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino

QUINE, Willard V. O. (1986), «L'epistemologia naturalizzata», in *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma

RUSSELL, Bertrand (1986), «The Philosophy of Logical Atomism», in *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914-1919*, Allen & Unwin, Londra

SCIACCA, Fabrizio (2012), «Lo spettro esigente del potere. Appartenere, la malattia identitaria europea», in *Società, mutamento, politica*, 3 (6), 125-140

SLUZKI, Carlos, VERÒN, Eliseo (1979), «Il doppio legame come situazione patogena universale», in Sluzki, C., Ransom, D.C. [a cura di], *Il doppio legame*, Astrolabio, Roma

SWIDLER, Ann (1986), «Culture in Action», in *American Sociological Review*, 51 (2), 273-286

WITTGENSTEIN, Ludwig (1974), [a cura di A. G. Conte], *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino