

## **FOCUS** Ordine del discorso e totalità sistemica oggettiva. Foucault e la teoria del linguaggio

Paolo De Nardis

Ordine del discorso e potere in Michel Foucault

Per l'analisi del contributo di Michel Foucault alla teoria del linguaggio, sembra opportuno inquadrare la tematica all'interno della sua prospettiva storica ed epistemologica 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 l'ottica foucaultiana sul discorso come insieme di rappresentazioni verbali nonché di sequenze di enunciati alle quali è possibile abbinare peculiari modalità di esistenza.

La legge di dette sequenze va a costituire quella che Foucault chiama "formazione discorsiva", ottenuta 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.

Perciò la riflessione analitica appare intimamente connessa alla relazione tra potere e sapere e alla tematica della costituzione e auto-costituzione della soggettività, riflettendo *optimo iure* l’epistemologia di Foucault che appare molto prossima alla più antica prospettiva del discorso epistemologico di Gaston Bachelard, 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 corto circuito e una frattura tra “campi” diversi nell’ordine del sapere, producendo ogni volta nuove regole di formazione degli enunciati che ogni volta vengono accettati 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, quindi, l’originalità di un metodo genealogico e di un’ottica archivistica 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 ponga la stessa sua opera tra le principali della “svolta linguistica”, come nel 1967 l’ebbe a chiamare Richard Rorty in *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, in cui vengono raccolti i testi che enfatizzano la fundamentalità 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, Husserl riappare la problematica del segno e del senso come contrassegni che forse annunciano la scomparsa del soggetto tradizionale e di qualunque prospettiva recante il vessillo dell'umanesimo. Anche se, prima della cosiddetta "svolta etica" degli anni Ottanta 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 una serie di (...) scienze e al limite dalla storia stessa il concetto di 'avvenimento', non vedo chi possa essere più anti-strutturalista di me. Ma ciò che importa è di non fare per l'avvenimento ciò che si è fatto per la struttura»<sup>1</sup>.

L'incontro con la filosofia analitica porta ad abbracciare l'intuizione fondamentale di come non sia utile dover decidere se nel rapporto uomo-mondo il linguaggio sia tutto, come avrebbe voluto Humboldt, ovvero non possa nulla, come pensava Bergson, in quanto non bisogna dare definizioni positive o negative, poiché 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. 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 se-

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 8.

colo, 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 i nomi più importanti in Bertrand Russell, Rudolf Carnap e in particolare Ludwig Wittgenstein, il quale, nel suo *Tractatus logico-philosophicus*, afferma che tutta la filosofia è critica del linguaggio e la stessa svolta linguistica per opera di Wittgenstein attribuisce all'enunciato, come espressione linguistica attraverso la quale si può fare qualcosa come mossa nel 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 Sessanta dello scorso secolo: «Quello che mi sembra deludente, ingenuo nelle 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)<sup>2</sup>.

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 è a dire ancora il Sistema.

Foucault, nella filosofia, come del resto Lacan nella psicoanalisi e Lévi-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 Christian Wolff, l'ultimo degli allievi di Leibniz,

---

<sup>2</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, intervista con R. Bellour, in *Les lettres françaises*, 1966, riportata da V. Sorrentino in *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005.

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.

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 infatti come scienza 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".

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"<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> E. Campelli, *Cosa c'è dietro il complottismo*, prossima pubblicazione.

La post-verità insomma implicherebbe un processo di marginalizzazione della verità ufficiale e di un'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 epistemologici di tipo logico-empirico in cui la struttura ipotetica dello stesso ragionamento epistemologico appare sempre molto più dubbia e laicamente cosciente della propria possibile fallacia.

Williams ha accomunato in questa prospettiva Foucault ad altri "negatori della verità" e 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'Ottocento; 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), si può effettivamente parlare di *Sociologia*, intesa questa come scienza empirica in cui la dimensione teorica venga integrata dalla ricerca sul campo.

È solo nel Novecento che la teoresi sociologica sente il bisogno di confrontarsi con la sua traducibilità da lessico meta-empirico in lessico empirico e che le proporzioni teoriche 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 aver 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, 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 dalla società come realtà già istituzionalizzata, al contrario di Max Weber, che affonda l'analisi nell'azione sociale e nell'instaurarsi 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 trascesa 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 riuscirà a chiarire i compiti della sociologia asserendo che essa studia l'azione sociale significativa e in maniera esplicita, considera la burocratizzazione, la personalizzazione, il trasformarsi della razionalità in "razionalità permanente formale" e "strumentale" come l'inevitabile destino della società occidentale.

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 astorica, in un contesto di valori indiscusso e alieno da ogni dimensione storica, fondamentalmente tendente alla conservazione di un modello di struttura sociale (pro-

prio 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 extrastorici 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, sussunto ed 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 puro”, libero da ogni connotazione teorica, non può 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 conduce 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’empiria 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 insieme 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 sistematiche, dove si fa 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, è presente anche in Foucault.

In effetti essa, nella spiegazione, trascende i limiti di una variabile iniziale di partenza e 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 solo se rapportata 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 cangiamenti; essa è, quindi, ciò, che manifesta il suo persistere attraverso il riferimento di quelle variazioni e di quella 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 all'irreversibilità della struttura, che rischia in tal modo un procedimento di ipostattizzazione 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 causale è spesso abbinata a momenti che vengono indicati come strutturali in quanti riferiti a tipo di eventi empirici che tendono a una convivenza pressoché stabile, anche se l'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 risulta riflessa nell'*Ordine del discorso* di Foucault in chiave, in questo caso, anti-funzionalistica.

Non sempre, però, i fautori di analisi strutturali sembrano rendersi conto di tale procedimento di astrazione e spesso – forse è il caso di Luhmann – si tende a non 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, appunto, 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 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 teoria dei sistemi, dalla cibernetica, dalla biologia, ecc..., che trascende la vecchia teoria dell'azione sociale, solo perché, mentre in questa c'era un'enfatizzazione metodologica dell'agire sociale rispetto alla struttura, nel nuovo discorso c'è un'enfatizzazione – 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 Ferdinand de Saussure.

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 occorra ai fini dell’indagine, “costruiti” per scopi meramente analitici e, da questo punto di vista, i loro “confini” non possono essere considerati impermeabili e drasticamente conclusi perché vengono stabiliti ai soli fini dell’indagine.

In questo modo viene a cadere la visione sostanzialistica di sistema inteso come “totalità” che, sulla falsariga dello schema leibnizio-wolffiano, veniva messo in moto da Hegel e aveva un autorevole antecedente in Spinoza e che si manifestava senza alcuna empirica referenzialità. In 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” a seconda del modo con cui esse 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 e ciò 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 delle parti e doterebbe, come causa causante (nel solito *lapsus* sostanzialistico), le parti di determinate proprietà in un modo magico-metafisico che esse da sole non avrebbero e che otterrebbero solo se proiettate, strutturate, ben disposte nella totalità.

Da questo è facile la derivazione dell’enunciato secondo il quale il 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 se 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 assunta 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 un suo derivato, vale a dire il *prescrittivismo* che nasce dal *determinismo* dell’unicità della prospettiva realistica che è 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 che essere 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 sistema 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, com'è 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. Può lo strutturalismo critico di Foucault affrontare in modo sereno tale prova?

### 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 Gaetano della Volpe, oppure nel 1845, con l'*Ideologia tedesca*, la *Sacra Famiglia* e le *Tesi su Feuerbach*, come invece vorrebbe Louis Althusser nel recupero bachlardiano della “coupure épistémologique”? Perché non si tratta 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 da Hegel e 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.

## Bibliografia

- Austin J.L., *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.
- Campelli E., *Cosa c'è dietro il complottismo*, in corso di pubblicazione.
- De Nardis P., *Teoria sociale, analisi del linguaggio e struttura istituzionale*, in "Sociologia e ricerca sociale", n. 2, 1986.
- De Nardis P., *L'equivoco sistema*, FrancoAngeli, Milano 1988.
- de Saussure F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1972.
- Durkheim E., *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1971 [1893].
- Foucault M., *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.
- Foucault M., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.
- Foucault M., *L'archeologia del sapere*, BUR, Milano 1999.
- Foucault M., *L'impazienza della vita*, antologia a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2008.
- Foucault M., *Le parole e le cose*, BUR, Milano 2010.
- Frege G., *Senso e significato*, in Id. *Logica e aritmetica*, scritti raccolti a cura di C. Mangione, Boringheri, Torino 1965.
- Lacan J., *Scritti*, Einaudi, Torino 2002.
- Luhmann N., *Sistemi sociali: fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990 [1984].
- Parsons T., *Il sistema sociale*, con un'introduzione di L. Gallino, Edizioni di Comunità, Milano 1965 [1951].
- Rorty R., *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano 1995.
- Russell B., *I principi della matematica*, Newton Compton, Roma 1989.
- Weber M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 1958 [1904-1917].
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009.