

entro innumerevoli altri. La teoria dei sistemi vede se stessa, dunque, entro i propri oggetti, vede così la sua propria piccolezza. Perciò l'ironia è uno dei suoi mezzi di stile — un Shaftesbury al rovescio per così dire: essa non viene confutata attraverso la sua stessa comicità (non dico: ridicolaggine), ma confermata. Essa ha un rapporto paradossale, incongruente con se stessa, essa è il suo soggetto ed insieme il suo oggetto; ma essa riesce a vivere questo paradosso, se si può dire così. Essa paragona se stessa con gli altri suoi oggetti, con altri sistemi e acquista con ciò una specie di autocontrollo metodico-comparativo. Una metodologia di un tale procedere non è ancora formulata. Se esistesse, allora sarebbe in contempo una teoria del progresso della conoscenza.

Volendo o non volendo: noi siamo un sistema che incomincia a discutere sulla teoria dei sistemi. Ma questo può riuscire? E la teoria dei sistemi come si comporta nei confronti di questo caso? Essa riduce complessità, avrebbe risposto un paio d'anni fa. Ciò non è sbagliato, ma, siccome accade comunque, non è neanche molto di aiuto. Riduzione della complessità è una necessità della autoriproduzione autopoietica. Non ci troviamo ad un convegno scientifico e siamo in Italia. Sarebbe smisurato e contraddirebbe ogni esperienza aspettarsi dei risultati. Non siamo un'organizzazione orientata allo scopo. Scopi servono solo all'osservatore, al finanziatore, al giornalista che deve raccontare. Noi siamo un sistema autopoietico. Una parola rende possibile l'altra. Alcune regole e limiti di capacità di congiunzione sono di nostra conoscenza. Il resto si vedrà. Incominciamo!

LA CURA DELLA RAZIONALITÀ E LA SOTTOMISSIONE ALLA REALTÀ

*Un problema di contatto
tra teologia e teoria funzionale dei sistemi*

di Michael Welker

Intenzione del convegno è, se ho interpretato correttamente le anticipazioni programmatiche che mi sono pervenute, una considerazione della teoria dei sistemi di Luhmann da diverse prospettive scientifiche. Si dovrebbero esporre da diversi angoli visuali ed ambiti applicativi le esperienze compiute con questa teoria per poter discernere così difficoltà e « chance » di recezione.

Il linguaggio teorico sviluppato da Luhmann, anche se puntiglioso e in certe occasioni difficilmente interpretabile, non è comunque di ostacolo ad uno studio senza pregiudizi e proficuo della sua teoria. La recezione viene piuttosto ostacolata — e non solo in Italia — dalla critica all'umanesimo antropologico nelle scienze sociali e dall'« asciutto » disimpegno morale che Luhmann rivendica.

La teologia è spesso molto sensibile nel reagire a una tale critica e al disimpegno morale. Potrebbe pertanto crearsi l'aspettativa che essa rilevi in maniera stringente la difficoltà che anche le altre scienze o almeno altri scienziati hanno nei confronti della teoria di Luhmann, descrivendo le proprie allergie rispetto a quella teoria. Ciò significherebbe esporsi a pregiudizi latenti i quali — proprio perché non espressi — rendono particolarmente difficile la recezione della teoria.

Io non ho intenzione di disattendere queste aspettative, ma vorrei evitare di esibire ed esigere una qualunque combinazio-

ne tra antropocentrismo e apostolato morale e di mettere in campo contro la inumana e amorale teoria sistemica di Luhmann una tale istanza tramite il medium delle elegie o dei discorsi minacciosi semi profetici.

Come *primo passo* vorrei piuttosto descrivere il processo di sostituzione delle teorie convenzionali con la generazione teoretica alla quale appartiene la teoria luhmanniana. Descriverò intanto nella prospettiva della teologia il processo di scomparsa delle teorie mono-contestuali nella scienza. Queste forme di pensiero e di descrizione convenzionali qualificano le concezioni con le quali la teoria di Luhmann si trova in un conflitto cronico. Se consideriamo per esempio il moralismo o il dialogismo nel contesto di questo cambiamento di teoria diventa comprensibile perché la teoria luhmanniana debba rinunciare a molti profili convenzionali di impegno. La prospettiva teologica, a dire il vero, rende meno plausibili alcune lodi e compiacimenti che le nuove teorie attribuiscono a se stesse.

Come *secondo passo* vorrei da un lato chiarire perché nella prospettiva scientifica è probabile una preferenza del modello teorico applicato da Luhmann invece di altri modelli presi in considerazione non solo nell'ambito della teologia. Dall'altro lato richiamerò l'attenzione sulle difficoltà, nell'ambito della teologia, di questa preferenza per la nuova generazione teoretica. Le difficoltà riguardano questioni di cura della razionalità « pre-data » e della sottomissione alla realtà. In quanto la nuova generazione teoretica costringe a rinunciare al monismo della razionalità e a trattare la realtà come una base cui sottostare, essa pone dei problemi che riguardano la conservazione della razionalità e della sottomissione alla realtà nel loro cambiamento, nella loro scomparsa; essa pone dei problemi non di conservazione contro ogni cambiamento, quindi non un problema di mummificazione, ma un problema di « cura ».

Il terzo passo tenterà di localizzare questa difficoltà, descritta intanto all'interno della teologia, come la conservazione della razionalità « pre-data » e la sottomissione alla realtà pensate ed assicurate nel loro cambiamento, nella teoria di Luhmann. Qui mi ricollego a formulazioni proposte recentemente da Luhmann e tratto questioni di sviluppo della sua teoria.

1) *La sostituzione delle teorie mono-contestuali nella prospettiva della teologia*

È notorio che la teologia non ha più assunto nell'età moderna un ruolo di guida scientifica — a parte alcune eccezioni. Essa si è limitata a semplificare nella sua disciplina sistematica teorie produttive, riconosciute sia dalla scienza quanto dalla cultura, e a applicare i loro modi di prestazione. All'interno di questo processo di appropriazione essa ha dato plausibilità a teorie rigorose e in contempo ha fornito prestazioni di polarizzazione che non bisogna sottovalutare. Basta esaminare la storia della recezione di teorie di « alto calibro » — siano esse di Kant, Hegel, Heidegger o Whitehead — per trovare conferma di questa simbiosi. Naturalmente ciò può essere interpretato come un segno di debolezza spirituale o come mancanza di una forza innovativa della teologia e si può chiedere ad essa di aumentare gli sforzi come fa Luhmann nel suo libro « Le funzioni della religione »¹. È possibile però anche esaminare se questa impotenza apparente segua un metodo. Se vedo bene, è stato anzitutto il matematico, fisico e filosofo Whitehead ad osservare chiaramente e in modo neutrale come la teologia, nella differenziazione delle prospettive scientifiche e delle prospettive di ciò che può essere inteso come buon senso, sposi la causa del *common sense*.

« Galilei sosteneva il movimento della terra intorno al sole fisso; l'inquisizione affermava che la terra è fissa e il sole si muove; gli astronomi newtoniani che presupponevano una teoria dello spazio assoluto affermavano il movimento sia della terra che del sole. Noi oggi diciamo che tutte e tre le asserzioni sono ugualmente vere, con il presupposto di attribuire ai concetti di « quiete » e « movimento » il significato chiesto dall'asserzione adottata. Al tempo della disputa tra Galilei e l'inquisizione il modo di Galilei di vedere i fatti fu senza dubbio il metodo più proficuo nel senso della ricerca scientifica. Ma in sé esso non era più vero dell'affermazione dell'inquisizione... (ma) lo stato del sapere di quel tempo fece apparire inconciliabili quelle verità »².

Per qualunque ragione ed interesse per contestabile che sia, l'inquisizione protegge il buon senso che generalizza la prospet-

tiva della percezione individuale e per il quale il sole sorge tutt'oggi ad est e a mezzogiorno è a sud.

La teologia continua in questo sostegno della prospettiva qualificabile come *common sense* anche dopo il definitivo crollo del pensiero egocentrico, facendo propria la fusione della costruzione teoretica antropocentrica ed egocentrica dell'età moderna e dando ad essa plausibilità — con non marginali tensioni nei confronti della tradizione biblica. Bisogna riconoscere lo sforzo compiuto dalla teologia per stabilizzare il senso comune³, non proprio integro e continuamente bisognoso di autoconferma, nel suo percepire la verità e l'ordine e nei confronti del quale esiste una sfiducia cronica in ragione di un'apparente inconciliabilità fra prospettiva scientifica e prospettiva della « vita quotidiana ». È necessario vedere questo per comprendere le preferenze teoretiche della teologia e la sua rigidità. (Le prospettive si sono migliorate affinché questi sforzi vengano compresi e non considerati « spregevoli ». Le recenti celebrazioni di Galilei a Firenze hanno abbandonato le passate trasfigurazioni scientifico-ideologiche di Galilei).

Appropriandosi delle costruzioni teoretiche antropocentriche e egocentriche, la teologia ha tenuto caro per molto tempo le teorie unidimensionali della realtà. La dissociazione e relativizzazione che diviene probabile con l'orientamento all'uomo e all'io non si è verificata. Le istanze antropologiche più o meno concrete e produttive posero piuttosto nuovamente al centro teorie monocontestuali della realtà. Quest'ultime vengono applicate volentieri e con disinvoltura fino ad oggi — almeno da molti storici e esegeti — ed anche al di fuori della teologia la convinzione che la realtà vada compresa e descritta come un sistema di riferimenti assoluto sembra ancora determinare degli ideali di ricerca. Inoltre le teorie unidimensionali della realtà costituiscono a tutt'oggi uno schermo nei confronti del relativismo e respingono tutte le confutazioni del c.d. pluralismo. Con l'Essere, la storia universale, la totalità del senso, la società mondiale e con altre concezioni della totalità si collocano in un insieme comprensivo anche quegli elementi che non sono per se stessi costruiti per l'unità; qui i gruppi sociali in conflitto e i sistemi di valore pervengono alla coesistenza in un contesto più comprensivo.

Sorprenderà sempre quanto a lungo le finzioni di queste concezioni della totalità abbiano potuto essere trasformate o almeno protette contro ogni insofferenza. Mediante astrazioni, rimandi al futuro e sostegni religiosi viene fornito ad esse un apparente credito inesauribile. Esempio è diventato il caso di questa concessione di credito nel « regno della moralità » rappresentato dallo scritto sulla religione di Kant, il quale esercita per questo la sua influenza anche sui grandi pensieri e movimenti socio-moralistici contemporanei. Ma l'unità astratta, rimandata al futuro e trasfigurata in senso religioso della realtà razionale si avvia già verso la sua decomposizione.

Con le operazioni di sostegno della fede nel regno dell'eticità kantiana, alle quali la teologia partecipò con forza e successo, il credito si esaurisce presto. Esperienza, educazione, progresso intellettuale, ricerca, formazione della volontà politica — molte elaborazioni individuali e sociali dell'esperienza dovevano giustificare di volta in volta l'introduzione e l'applicazione della concezione della totalità⁴. Ma le giustificazioni riescono di volta in volta diversamente, sviluppano differenti sistemi di valutazione. Con ciò si decompone l'entità della realtà presupposta e progettata, poiché questo presupposto dipende da forme di elaborazione dell'esperienza che si presumono solide e che assicurano l'unità di un sistema di valutazione e così rendono possibile una comunicazione sicura ed omogenea. Il relativismo non può più essere contrastato, perché le forme dell'elaborazione dell'esperienza si ribellano a un rapporto d'ordine — p.e. uno costituito con il predominio delle scienze naturali matematiche⁵.

Con la perdita della fede nell'unica razionalità che giustifica l'affermazione dell'unità di un rapporto di esperienza si esauriscono i tentativi di attribuire oggettività a concezioni della totalità semplici. Nelson Goodman ha descritto bene questo sviluppo verso il relativismo radicale: « The movement is from unique truth and a world fixed and found to a diversity of right and even conflicting versions of worlds in the making »⁶.

In questa situazione, per le sue esigenze di plausibilità, è raccomandabile ad una teologia attenta al buon senso di considerare ancora una volta la reazione antropocentrica all'urto copernicano. Perché la pluralizzazione della realtà non dovrebbe essere accolta come la dualizzazione di essa? cosa si modifica so-

stanzialmente nei confronti del problema che, accanto al mondo del buon senso nel quale il sole gira attorno la terra, compare il mondo della scienza nel quale la terra gira attorno al sole?

Luhmann si è meravigliato ed anche divertito ripetutamente dell'apprezzamento che la recente teologia⁷ compie a riguardo del soggetto determinato antropologicamente e della teoria della coscienza, la qual cosa indurrebbe, nel 20 secolo, a considerazioni anacronistiche.

Il soggetto, infatti, è senza valore in assenza di un'asserzione plausibile che esso sia una istanza della centralità del *mondo*, in mancanza di un'« unità della soggettività » universale. Ma proprio questa unità universale è sostenibile soltanto come rappresentazione ideale. Non ci sono ostacoli nel considerare il soggetto, proprio oggi, come ciò che è bizzarro o addirittura semplicemente l'erratico. Ma se si osserva con attenzione, risulta che la teologia dominante nel 20 secolo non rianima semplicemente l'ego cartesiano o l'io di Fichte. Negli anni venti, molto importanti per comprenderne lo sviluppo, la teologia ha coperto il punto funzionale della figura principale del pensiero col modello del *personalismo dialogico*⁸.

Questo personalismo dialogico era sì aperto a qualsiasi relativizzazione delle teorie della soggettività, ma esso fissò in primo luogo *la fede nella possibilità di conciliazione di tutte le prospettive nei confronti del mondo*. Il dialogismo che Luhmann ha criticato in modo singolare nella sua variante habermasiana⁹, doveva rendere plausibili — con un più alto grado di mediazione — le condizioni possibili dell'unità della realtà e della razionalità conciliata. Dissociazione, turbamento, reciproca indifferenza e incomprendimento non dovevano essere ciò che ci si può aspettare. Seguendo la discussione nell'ambito d'interesse della teologia — dalla sua prospettiva — la polemica di Luhmann contro l'umanesimo antropologico è rivolta contro questa costellazione teoretica « difensiva », in senso stretto conservatrice. Sono convinto che le considerazioni fatte nelle altre scienze dello spirito non si discostino molto da questa¹⁰.

L'alternativa, che definirei come la nuova generazione teoretica, rinuncia all'ipotesi di centralità e ambiti « pre-dati » naturali e definiti o anche solamente da ottimizzare, procedendo dai quali sia possibile far valere almeno le innegabili *pretese* di « unique truth and a world fixed and found ». Si

tratta di teorie relativistiche che sostituiscono le rappresentazioni convenzionali del mondo, della storia ed altre totalità con sistemi di riferimento multipli i quali si conciliano mediante costrutti in senso multiprospettivo. Queste teorie multi-prospettive, relativistiche, sono state sviluppate nel nostro secolo con particolare efficacia e con una capacità di dialogo all'interno delle scienze dello spirito da Whitehead negli Usa, e da Luhmann nella Germania del dopoguerra.

2) *La probabilità e le difficoltà della preferenza della nuova generazione teorica in teologia*

Le teorie poli-contestuali e multi-funzionali sono riuscite con celerità a far sembrare superate per i contemporanei esigenti le teorie che si appoggiano su un sistema di riferimento. Per esse sono ingenui tutti i tentativi di accentramento naturale, tutti i tentativi di non considerare negabili gli approcci antropocentrici o anche soltanto le istanze dialogiche. Esse hanno ricostruite le teorie convenzionali e le hanno messe in disparte con prestazioni di ricostruzione irreversibili e con una forza integrativa e descrittiva mai raggiunta. La volontà al costruito non esplicita che fu a fondamento anche delle convenzionali centralità e descrizioni di ambiti — solo putativamente naturali e altamente plausibili — poteva essere adesso tematizzata. Contemporaneamente si è tentato di cancellare dalla volontà al costruito « la macchia » della temuta arbitrarietà e di rendere evidenti i processi costruttivi di conciliazione. Tanto in Whitehead quanto in Luhmann vi sono simili sforzi di connessione ad un elitarismo teoretico¹¹.

Sarebbe comunque errato pensare che la teologia sia stata incapace di impegnarsi in questi sviluppi a causa della sua fissazione su orientamenti di base antropologici e dialogici o forse ancora a causa di « un'intonazione » moralistica.

La teologia scientifica aveva in via di principio sostituito il presunto accesso diretto della scienza alla realtà con la coltivazione conseguente dei suoi sistemi di riferimento — come già ho sopra esposto. Essa disponeva — come ha mostrato imponentemente « Arbeit am Mythos » di Blumenberg — di forme di pensiero

e di descrizione morbide, con capacità integrative multiprospettive eppure fornite di razionalità¹².

Il tentativo proposto con il termine provocatorio di « demitologizzazione » che voleva legare la teologia alla credenza del 19 secolo nella unica razionalità monostrutturata della scienza è stato respinto in via di principio e si è esaurito da solo. Perché allora la teoria del processo di Whitehead e la teoria dei sistemi di Luhmann non dovrebbero servire p.e. al lavoro teologico sul mito, sulla agiografia, sulla storia della salvezza con capacità nel costruire correlazioni più associabili e nel contempo più chiare?

La teologia classica (Hochtheologie), inoltre, aveva da molto riconosciuto che l'orientamento di base antropologico non poteva essere un qualcosa di sacrosanto. Se essa per accentramento sull'« uomo » intendeva l'individuo, allora si contrapponeva all'umanità perché l'universalizzazione della struttura data non poteva essere pensata sufficientemente; se però intendeva « l'umanità », allora la plausibilità apparente dell'approccio si dissolveva in numinosità¹³. In senso più elementare — soprattutto dalla riforma — si sono susseguiti con regolarità movimenti di purificazione in nome della formazione dottrinale teologica ed evangelica, i quali si sono rivolti contro una teologia « naturale » e « legale ». Indipendentemente dal successo e dalle alternative si trattava sempre di relativizzazioni di determinati sistemi di valutazione antropologici e cosmologici.

Non vi furono però tendenze verso la nuova generazione teoretica. La teologia dialettica degli anni venti, che ha caratterizzato il protestantesimo del nostro secolo, aveva intanto dichiarato eretici gli orientamenti di base individual-antropologici e morali della teologia; ma il movimento inizialmente forte, e che è per la sua relativa forza tutt'ora influente, ripiegò alla fin fine sul personalismo dialogico. Alternative non furono discernibili, le proposte rimasero per così dire illeggibili; e dove queste alternative venivano seriamente cercate fu impossibile ridurre i contributi a quel livello di plausibilità che è irrinunciabile per la teologia¹⁴. Se si cercano dei motivi per il probabile passaggio nella teologia dalle teorie convenzionali delle scienze dello spirito a quelle postmoderne, come può essere definita quella di Luhmann, bisogna considerare in primo luogo, secondo la mia opinione, le esperienze di contatto e conflitto ecumeniche del primo dopo-

guerra, le quali però soltanto dopo la seconda guerra mondiale sono state sottoposte ad una forte tensione, per cui esigono forme diverse di pensiero. Attraverso i gruppi di interesse laico-politici le esperienze ecumeniche interferiscono con maggiori pretese nei confronti della teologia e della chiesa. Perché si dà in questo modo una costellazione che costringe la teologia ad avvicinarsi alla nuova generazione teoretica?

La sussunzione delle chiese dell'ecumene sotto l'« unico mondo » e l'« unica storia » od altre rappresentazioni della totalità onnicomprensiva, teologicamente comunque confutabili, viene impedita efficacemente dai movimenti laico-politici. Questi obbligano a considerare la storia, la storia universale e simili concetti acquisiti come un costruito e come determinati da interessi e a prendere sul serio la conoscenza del mondo reale e relativo. Non è però altrettanto sostenibile l'autointroduzione delle singole chiese come sistema ecumenico di riferimento. Anche l'anatemizzazione non costituisce la soluzione del problema della pluralità delle totalità così costituite. La teologia si trova dunque costretta ad elaborare concezioni di una totalità relativa senza la possibilità di riferire l'intero multiplo e co-presente unicamente alla formazione soggettiva e umana delle prospettive. Essa deve imparare a fare i conti con le realtà nelle quali viviamo e le quali si autoidentificano o si identificano reciprocamente come distorsioni prospettiche di immaginati sistemi comuni di riferimento. Una teoria convenzionale non è capace di fornire una tale prestazione.

Difficile è soltanto l'elaborazione della conoscenza della distorsione prospettica. I collegamenti delle chiese cristiane alla storia di Israele e alla storia di Gesù Cristo e il loro portare a compimento la salvezza degli uomini non possono essere volta per volta inadeguati o anche soltanto deficitari. Se la distorsione prospettica fosse connessa ad un deficit sarebbe impossibile contrastare il ragionamento che soltanto l'appartenenza a più o addirittura a tutte le chiese assicura la salvezza totale. « Chance » di accettazione, quindi, hanno in questa situazione unicamente le teorie le quali — detto in modo conciso — riescono a rappresentare i concentramenti e le contrapposizioni come configurazioni dell'intero immaginato che si compenetrano reciprocamente.

Se si focalizza questo compito si evidenzia l'apertura della teologia alla nuova generazione teoretica, ma anche i problemi

di contatto. Ci si chiede se la teoria dei sistemi non possa sviluppare la concezione della mutualità che qui è richiesta.

Tenterò di mostrare in seguito che con ciò non si vuole indicare una formulazione singolare o addirittura assurda del compito che potrebbe essere p.e. il risultato di uno sviluppo della chiesa che porti allo smarrimento o che sia semplicemente errato, ma che qui si vogliono sollevare elementari problemi di prestazione della teoria dei sistemi.

Vorrei sottolineare per intanto che una costrizione della teologia ad esporsi al processo teoretico per me è comprensibile solo dal punto di vista della ecumenicità vissuta mentre la capacità di esultanza della teologia per l'elitarismo scientifico è continuamente ridotta dalle pretese di plausibilità nella comunicazione laica, e mentre non si dovrebbe sopravvalutare l'esigenza di partecipazione della teologia ai dibattiti riguardanti la più recente filosofia delle scienze naturali e gli ultimi sviluppi delle scienze sociali, l'elaborazione necessaria della situazione ecumenica abbisogna invece di un tipo di teoria non convenzionale. Molto sensibile per questo è la teologia del processo negli Usa che si ricollega a Whitehead e che già adesso per quanto riguarda l'espandersi della sua dottrina può essere paragonata nei suoi effetti soltanto a quelli dello hegelismo nel continente.

Mentre queste considerazioni indicano un presumibile affermarsi della nuova generazione teoretica nella teologia, sviluppi contrapposti difensivi ed offensivi evidenziano le difficoltà di questa preferenza. Ebbene, procediamo a nominarle stringatamente.

Dalle prospettive delle teorie mono-contestuali si argomenta che le teorie operanti con sistemi di referenza multipli e multi-prospettivi riferiti uno all'altro sono costrette a procedere da prospettive più astratte di riferimenti, le quali assicurano più garanzie di accettazione e di autovalutazione. La recezione e riproduzione di queste teorie diventano altamente improbabili. Alla differenziazione degli ambiti così orientata consegue l'aspettativa della incomprensione come normalità tanto nella scienza quanto nella cultura. La teologia deve contrastare questa tendenza e ripararne i danni. Essa deve difendere la pretesa che la costringe nelle sue annunciazioni: 1) a riformulare i propri risultati in un contesto di realtà e semantiche lontane nel tempo, cioè a rappresentare questi risultati nel medium dei

testi biblici; 2) e a presentare questi in un secondo momento come materia di comunicazione dalla e per la comunità.

Essa dovrebbe in questo modo curare l'unità della realtà sotto molteplici aspetti — per quanto scarsi siano i risultati. Essa si dà cura di un continuo alla quale non si può rinunciare per il bisogno di storia privata e pubblica, per le plausibilità di sviluppo e declino, per le autorappresentazioni e il loro accordo ecc. Nei discorsi ecumenici concreti gli argomenti sono naturalmente fondati diversamente. Così, p.e., i teologici ortodossi considerano come importante compito scientifico della teologia proprio la cura e la stabilizzazione di una semantica tradizionale per isolare, almeno all'interno della chiesa, i disordini linguistici babilonici dello sviluppo secolare e per dimostrare che anche nella coazione è possibile una vita profondamente « conciliata » (abgestimmt) nella partecipazione libera e generale.

In questo modo i teologi, per considerare le prospettive della chiesa occidentale a noi più vicine e con le quali Luhmann ha già avuto delle esperienze di dialogo, insistono in orientamenti di base antropologici e di teoria della coscienza, perché diversamente l'umanità dovrebbe essere giustificata e le « chance » di accettazione, p.e. dei risultati scientifici, potrebbero venire problematizzate. Se si rinunciassero a questi orientamenti di base un'autoattribuzione di misure elementari non sarebbe più una « routine »; pure la scienza sarebbe liberata da una spinta generale alla plausibilità. Definizioni della verità e della certezza non potrebbero essere mantenute senza illusioni o essere almeno conciliate con una molteplicità di concretizzazioni, la qualcosa comporterebbe un'inflazione dei problemi di controllo. Le segnalazioni di pericolo recitano anche qui il dissesto e l'oscuramento della scienza e della cultura.

Nella scienza, questi dubbi vengono facilmente identificati come quei tentativi imponenti di orientamento, partecipazione e controllo che rianimano la « certitudine morale » del 17 secolo¹⁵. Essi possono essere visti come un fenomeno anacronistico, un imbarbarimento nei confronti del quale bisognerebbe reagire soltanto in presenza di un'augmentata ostilità verso la scienza, di una crescente sottrazione di fondi pubblici, di un'estensione dell'avversione allo studio o addirittura in presenza di una situazio-

ne nella quale i libri vengono buttati al rogo, con l'ausilio p.e. di misure propagandistiche adeguate.

Eppure si può trovare conferma — e forse anche in questo convegno — che le difficoltà presentate come dei problemi della comunicazione laica iniziano a produrre i loro effetti massicciamente anche nella scienza, che le difficoltà evitabili nel rendere plausibili le massime di ricerca ostacolano il progresso scientifico. La questione, dunque, non è *se* si reagisce agli avvertimenti e ai dubbi, ma *come* si reagisce ad essi. Come è possibile migliorare le « chance » del plausibile (Plausibilisierungschancen), se si esclude il ritorno alle teorie mono-contestuali?

Nella teologia contemporanea vi è una reazione adeguata rappresentata da un gruppo di progetti che supera le teorie scientifiche ingenuie come pure il tipo di teoria del quale fa parte la teoria dei sistemi; esso formula le obiezioni più significative contro una preferenza da accordare alla nuova generazione teoretica.

Questi progetti teoretici seguono la teoria sistemica nella convinzione che bisogna dislocare le offerte di fondazione fisiche e metafisiche su focalizzazioni di problemi. Essi accettano anche che a ciò si colleghi un ridimensionamento della portata pretesa dalle teorie convenzionali. Di regola essi accettano inoltre che la guida della teoria si svolga mediante costrutti che esigono conciliazione e sviluppo. Dopo, però, subentrano le reazioni contrastanti. La nuova generazione teoretica è considerata un prodotto di intellettuali stanchi tardo-liberali che mantengono al minimo le autodeterminazioni scientifiche, morali e di altro tipo e che cercano di rendere ottimali le posizioni di osservatore dalle quali però non è proprio possibile il « controllo » tanto invocato. In riguardo alla « questione se e come è possibile in generale una società nelle forme di struttura spinte così tanto nell'improbabile, quando queste erodono con il loro successo il loro ambiente e le loro forme di circolazione vitali o le cambiano in modo tale che gli effetti di questa trasformazione non sono più controllabili con i mezzi dai quali sono originati »¹⁶, è consigliabile, per così dire, lavorare con teorie mono-contestuali provvisorie che sono centrate volta per volta sullo sforzo di prestazioni più grande o più ricco di effetti.

Naturalmente ci si può distanziare da queste teorie, applicate di regola maldestramente e molte volte stabilizzate con dualismi primitivi del tipo amico/nemico, anche solo colla domanda critica sulla determinazione del problema divenuto sistema: chi vorrebbe decidere sul fatto se la questione della pace, delle donne o della libertà formuli le radici di ogni male. Ma questi gesti di rifiuto verso l'autoorganizzazione socio-moralistica sono tanto insufficienti quanto lo è la ripetizione della tesi che in tal modo non viene combattuto efficacemente il male, ma propriamente, viene determinato e, alla lunga, prodotto. Qui in realtà si tratta di uno sviluppo importante ed interessante — si potrebbe parlare di una reazione del mondo vitale — che collega alle teorie che possono rendersi facilmente plausibili l'ingenuità propria delle teorie mono-contestuali con un grado impercettibile delle nuove teorie. In questo modo può essere elaborata moralisticamente la coscienza della relatività e della centralizzazione innaturale — si tratta appunto del male che deve essere sconfitto —: allora l'orientamento si dirige verso il tipo di teoria convenzionale. Ma anche impostazioni pragmatiche che si congiungono con le teorie relativistiche completamente sviluppate sono pensabili: è vero che c'è molto da fare — ma in riguardo alle circostanze date noi affronteremo ciò nella centralizzazione a noi più vicina. Le teologie delle chiese africane e sudcoreane, attualmente in una fase di grande espansione, vanno verso una delle due direzioni di sviluppo.

Ora possiamo porci la domanda, in che senso, in teologia, questa mescolanza di teorie interessi la teoria funzionale dei sistemi. Risulta chiaro che gli interessi di stabilizzazione, plausibilità, concretizzazione e operazione ostacolano il contatto della teologia con la nuova generazione teoretica in generale e con la teoria sistemica luhmanniana in particolare. Ma ciò è riconducibile, si potrebbe osservare, a difficoltà che non toccano la teoria dei sistemi. Si tratta piuttosto di problemi di contatto che riguardano soltanto la teologia stessa. Se mai sono i suoi tentativi di stabilizzazione e di sottomissione alla realtà, i tentativi di fondare razionalità di conservazione e di cambiamento che bloccano la sua stessa capacità di apprendimento e sviluppo. Vorrei mostrare che questa impressione non regge, se si estendono le riflessioni sul recente sviluppo dei lavori di Luhmann. Focalizzando le riflessioni relativamente difficili sull'applicazio-

ne dell'*autopoiesis* nella teoria dei sistemi è possibile reidentificare problemi che la teologia tenta di elaborare su un livello meno pretenzioso, ma al contempo di alta plausibilità.

3) *Interrogativi sullo sviluppo della teoria di Luhmann*

La costituzione dei sistemi sociali caratterizzata da un mutuo interscambio è, tra i dati, sicuramente quello che presenta tanto per la teologia quanto per la sociologia funzionalistica le più grandi difficoltà di descrizione e plausibilità¹⁷. Queste difficoltà non sono eliminabili, ma possono essere attenuate, se si tenta di comprendere la *costituzione di mutuo interscambio* dei sistemi sociali rapportandola esplicitamente ad una *struttura temporale*. Mentre il passato interscambievole può essere considerato come ambiente dei sistemi formato reciprocamente da essi, il futuro *interscambievole* non è senz'altro afferrabile in riferimento all'ambiente; a meno che si usi l'ambiente come concetto ingenuo della totalità, la qualcosa ricondurrebbe però a forme di pensiero insufficienti¹⁸.

In riguardo alla figura del sistema e dell'ambiente è possibile descrivere la sensibilità di aggregazione e di differenza del sistema in direzione di un futuro possibile. Ma la fondamentale comprensione della cultura di aspettative propria del sistema non considera ancora un futuro reciproco. (Se si impiegano sistemi temporali multi-modali sarebbe possibile parlare solo di un « futuro attuale » relativo al sistema). Come è possibile tematizzare un futuro reciproco? Può essere individuato un qualcosa di più determinato che non sia un orizzonte d'ignoranza, un aldilà estraneo a tutta l'esperienza o qualcosa di simile?

Il futuro interscambiabile può in realtà essere descritto in maniera pregnante.

Dimostreremo ciò col modello dell'ecumenicità da me descritto, e con il quale ho caratterizzato il problema che *costringe* la teologia ad aprirsi al processo della teoria e ad iniziare a recepire la nuova generazione teoretica. Si presentava qui una « ragione reale », che costringe a comprendere le concezioni della totalità relativa e a meditare su questa concezione.

Abbiamo visto che nel modello dell'ecumenicità si trattava di unità che si autoidentificano e si identificano reciprocamente

come distorsioni prospettiche di un comune sistema di riferimenti. Queste deformazioni prospettiche non devono essere considerate come deficit o addirittura come errore ad esempio riferite ad opinioni soggettive o qualcosa di simile. Piuttosto, distorsione e realizzazione coincidono. La realizzazione deve essere determinata come derivato. Si tratta dicevamo, di configurazioni compenetrantesi reciprocamente di una totalità immaginata.

Questa concezione che può apparire inizialmente sorprendente ha un significato preciso. Nell'ambito di questo modello, nel quale ogni elemento deve comprendere se stesso e gli altri, volta per volta, come l'intero, cioè senza poter integrarsi l'un l'altro come parti di una totalità onnicomprensiva, è possibile rendere chiaro il futuro *interscambievole*. Questa costellazione è dunque sostenibile unicamente perché i sistemi immaginano se stessi e si immaginano l'un l'altro, rendendo comprensibile proprio così la loro reinvestizione nel processo della costituzione reciproca. Così essi pongono se stessi e l'un l'altro in un futuro transoggettivo, a partire dal quale si producono e si accolgono.

A questa connessione fra autoimmaginazione e reinvestizione nella costituzione reciproca mirano le pretese teoriche che Luhmann ha assegnato al concetto di *autopoiesis* impiegato in un contesto della teoria dei sistemi. Penso che sia con ciò dimostrato che la concezione dell'*autopoiesis* è controllabile dal pensiero, se un sistema è pensato nel contesto di una costituzione interscambievole di sistemi e inoltre nel contesto di una struttura temporale. La domanda che pongo a Luhmann è: se la connessione non facilmente comprensibile fra auto-immaginazione dei sistemi come futuro di altri, da un lato e auto-investizione come ambiente formato di questi sistemi e con ciò come passato relativo, dall'altro, corrisponda al suo fine teorico.

Luhmann stesso ha tracciato questo problema nel modo seguente: « La teoria dei sistemi autoreferenziale e autopoietica... può offrire il suo progetto dell'*autopoiesis* stessa soltanto come universalità. L'agire deve poter produrre agire e precisamente in base all'autoreferenza di base e alla temporalità eventuale. Se ciò non va, non va più niente »¹⁹. Giustamente osserva Luhmann che in questo « è deciso molto più che non nel postulato classico della conservazione di quanto Esiste »²⁰.

Se si comprende l'*autopoiesis* — e in ciò consiste il mio tentativo — nel contesto di una costituzione interscambievole — che per-

mette nel contempo di osservare i sistemi nella prospettiva di elementi — è possibile concepire quale sia l'alternativa al pensiero ingenuo della conservazione dell'esistenza. Non si tratta di semplici operazioni di determinazione che sarebbero in fin dei conti costruibili con auto introduzioni ma della connessione di auto-immaginazione e reintroduzione. La conservazione di questa connessione della vita descrive il concetto di « cura ».

In riferimento ad un ulteriore punto di vista vorrei per concludere esporre la ragione per cui sembrano esistere, in questa direzione, problemi di contatto fra teologia e teoria funzionale dei sistemi. Gli interessi di plausibilità che ho descritto come momento caratterizzante il lavoro teologico potrebbero essere collegati con una critica alla teoria funzionale dei sistemi che Luhmann stesso si rivolse recentemente immaginariamente a se stesso.

Si tratta di un autoconfronto con la coscienza della crisi husserliana: « La coscienza della crisi è la coscienza che i sistemi specializzati nella loro particolare funzione non sono sufficienti e cioè non lo sono per sé, né tutti insieme. La somma dei sistemi funzionali non è già la somma delle condizioni di vita; e questo già solamente per il fatto che in nessun caso possono attribuirsi tutte le interazioni comunicative ad un sistema funzionale e solamente ad uno ».

Rimane un ambito residuale di un agire quotidiano non attribuibile in modo univoco, ma anche di una « coscienza dell'altrimenti ancora » che segue tutte le prestazioni funzionali, dato che nessuna specificazione funzionale di senso può eliminare i rimandi ad altre possibilità »²¹. Luhmann suppone che il concetto di « mondo vitale » sia fuso con questa « rappresentazione di un quotidiano non specializzato », con questo modello di normalità della vita quotidiana²².

Egli si è da un lato distanziato con ironia dalle domande e dalla critica del « nuovo romanticismo del mondo vitale » e con il semplice rimprovero che esso non dispone di mezzi di pensiero adeguati e dall'altro ha ammesso che il « concetto di orientamento quotidiano », di mondo vitale, di *common sense* relativizza « la valutazione dell'orientamento funzionale ». Il concetto di mondo vitale, di *common sense* relativizza la valutazione dell'orientamento funzionale « in quanto porta alla domanda del come e in che misura siano possibili specializzazioni così

improbabili nell'ambito e nelle forme della convivenza sociale »²³.

Luhmann ha risposto a queste relativizzazioni con la descrizione delle operazioni di autostabilizzazione del sistema scientifico nei confronti di disturbi ambientali e insieme ha ammesso che la autostabilizzazione eseguita e descritta non corrisponde « al mondo reale dello svolgimento della vita »²⁴.

Sarebbe interessante discutere se non sarebbe possibile formulare delle risposte fondate sull'autoimmaginazione interscambiabile e sulla reintroduzione di sistemi autopoietici e autoreferenziali.

Queste potrebbero venire incontro al « common sense » da esse presupposto. Tali risposte potrebbero servire non solo all'eliminazione dei disturbi nella scienza tramite il mondo vitale sconvolto. Esse, piuttosto, attraverso il contesto del mondo vitale, renderebbero l'autoconservazione della scienza anche concettualmente dipendente dalla sua autoimmaginazione e dalla sua reintroduzione. Se invece ci fermassimo alla riflessione a senso unico, secondo la quale il sistema scientifico considera il c.d. romanticismo del mondo vitale come un disturbo e unicamente come una provocazione diretta all'autostabilizzazione, questa non fornirebbe un contributo rilevante alla cura delle razionalità precostituite e alle sottomissioni alla realtà del *common sense*. Maggiore estraneità e pressioni conformistiche caratterizzerebbero i rapporti.

Non deve però rimanere così. La verità della « conoscenza comune e del mondo vitale » e la verità della « conoscenza scientifica » distinte da Luhmann²⁵ non devono, come fu nel caso di Galilei, rimanere inconciliabili. Forse le riflessioni tecnico-teoretiche della prospettiva teologica possono oggi contribuire a migliorare le interferenze fra le diverse razionalità precostituite e le sottomissioni alla realtà in una reciproca cura.

NOTE

¹ N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977.

² A. N. WHITEHEAD, *Wissenschaft und moderne Welt*, Zürich 1949, pp. 237 segg. (*Science and the Modern World*, Glasgow 1975, p. 218). In proposito v. M. WELKER, *Universalität Gottes und Relativität der Welt*. *Theologische*

Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead, Neukirchen 1981 in part. pp. 24 segg. e 49 segg.

³ Istruttivi in proposito i lavori di Hans Blumenberg, innanzi tutto: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966.

⁴ Questo è connesso con la perdita della forza d'integrazione della filosofia classica e con una spinta di differenziazione nelle scienze dello spirito.

⁵ Solo in epoca recente si attenua la fede nella realizzabilità di questo programma; ma v. ancora per es. B.G. FREY, *Die Mathematisierung unserer Welt*, Stuttgart u.a. 1967.

⁶ N. GOODMAN, *Ways of Worldmaking*, Hassocks 1978, X.

⁷ N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, p. 30.

⁸ Così innanzi tutto K. Barth, E. Brunner, F. Gogarten. Sarebbe interessante indagare più esattamente perché Barth, Brunner e altri importanti teologi dell'epoca successiva alla prima guerra mondiale non sviluppano ulteriormente il socialismo religioso, sotto l'influenza del quale il loro pensiero s'era messo in movimento, bensì si accontentino delle forme di pensiero relativamente semplici del personalismo dialogistico. I richiami a Buber, Ebner, Grisebach, che dettero nuovo vigore a questo pensiero, sono certamente insufficienti.

⁹ Come esempio tra tanti: N. LUHMANN, *Soziologie der Moral*, in: *Theorie-technik und Moral*, ... N. LUHMANN e St. H. PFÜRTNER, Frankfurt 1978, p. 21 segg. compresa la divertente nota 27.

¹⁰ V. per es. le riflessioni sull'inverosimile insubordinazione del « consenso sui valori fondamentali » quale « presupposto della vita pubblica » in W. KRAWIETZ, *Die Ausdifferenzierung religiösethischer, politischer und rechtlicher Grundwerte*, in: *Begründungen des Rechts II. Juristen-Theologen-Gespräch in Hofgeismar*, edito da K. V. Bonin, Göttingen 1979, pp. 56 segg. in particolare pp. 62 segg. e 76 segg.

¹¹ Ancora un esempio di numerose possibilità di dimostrazione: N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, cit., p. 8; A.N. WHITEHEAD, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt 1979, 51 ss.

¹² H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1979.

¹³ Che la teologia di Schleiermachers tragga la sua logica di sviluppo da questa posizione del problema concepita già ad alto livello teorico, è mostrato in: FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHERS, *Universalisierung von Humanität*, in: *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Neuzeit III*, edito da J. Speck, Göttingen 1983, pp. 9 segg.

¹⁴ Si può osservare questo con lo sguardo ai lavori accademici giovanili di D. Bonhoeffer, il quale dapprima cerca di sviluppare con mezzi teorici hegelianeggianti *Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Sanctorum Communio*, 4^a ed., München 1969); poi si prova con una fusione di filosofia trascendentale ed ontologia (*Akt und Sein*, 3^a ed., München 1964).

¹⁵ Cfr. N. LUHMANN, *Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn: Zur Genese von Wissenschaft*, in: « Wissenssoziologie », Quaderno speciale n. 22 del 1980 della Kölner Zeitschr. F. Soziologie und Sozialpsychologie, edito da N. Stenz e V. Meja, Opladen 1981, pp. 102 segg., 123 segg.

¹⁶ *Ibid.*, p. 126.

¹⁷ Cfr. N. LUHMANN, *Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung*, « Zeitschr. f. Soziologie », n. 11, 1982, pp. 366 segg., 372 in connessione con BRATEN, *loc. cit.*

¹⁸ La teoria di Luhmann non ha certamente impedito conseguentemente questo passo.

¹⁹ N. LUHMANN, *Autopoiesis*, 376.

²⁰ *Ibid.*

²¹ N. LUHMANN, *Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn*, cit., in part. p. 124.

²² *Ibid.*, p. 124 e p. 121.

²³ *Ibid.*, p. 125.

²⁴ *Ibid.*, pp. 126 segg., p. 129.

²⁵ *Ibid.*, p. 126.