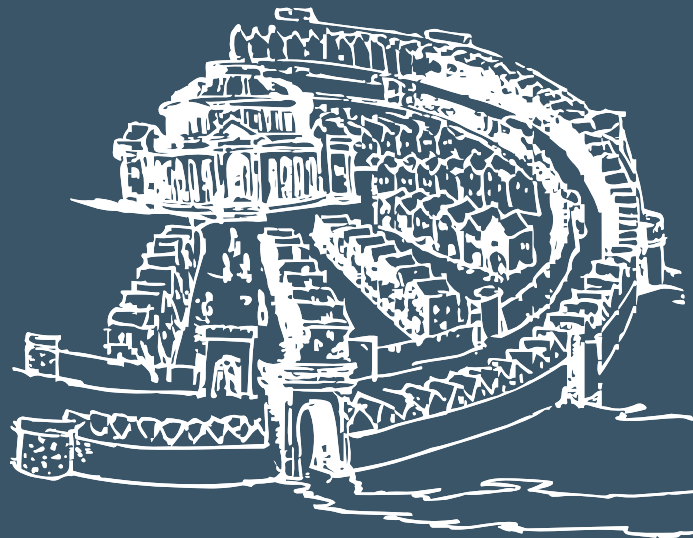


Jocelyn Benoist

# Una epistemologia del senso sociale tra fenomenologia e strutturalismo



Il testo è pubblicato da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://Filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [info@filosofia.it](mailto:info@filosofia.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

\* Descrivere una società – e si può supporre che una scienza sociale comincia sempre con una tale descrizione, anche se non finisce con questa<sup>1</sup> – è sempre descrivere qualche ordine di senso. La società è naturalmente fatta da realtà – persone e cose, che sono considerate nel proprio rapporto con le persone – che appartengono all’ambito di ciò che si chiama “pratica” in generale. Quelle realtà sembrano tuttavia assumere lo statuto di realtà sociali nella sola misura in cui esse sono investite di un certo senso. L’universo sociale sembra essere quello del senso, e ogni singola società sembra definirsi nella propria particolarità dal modo specifico di sistemazione del senso utilizzato. Se mi guardo attorno, tutti gli oggetti più familiari della vita sono carichi di senso, che rinvia, a sua volta, a un ordine complessivo di senso. Se considero i bisogni più elementari come la fame, e un oggetto semplice e immediato di soddisfazione come il cornetto del mattino, è chiaro che, in realtà, non è un semplice oggetto corrispondente fisiologicamente a un bisogno. Non si fa la prima colazione nello stesso modo in tutte le società, e l’idea dei differenti pasti della giornata non è la stessa. Fra la prima colazione italiana, consistente in un cornetto e un caffè, oppure nel solo caffè, e la prima colazione americana che è un pasto intero, non c’è proprio una differenza di bisogni fisiologici, ma una differenza di sistema concettuale dei pasti della giornata. Ciò che chiamiamo “senso” è la realtà più pervasiva

---

\* Ringrazio Bruno Karsenti, senza il quale questa riflessione non avrebbe avuto nessun senso per me, e che mi ha insegnato tanto in materia. Le tesi proposte qui risultano direttamente dalla collaborazione con lui, una collaborazione concretizzata, fra altre cose, nel volume a cura di Jocelyn Benoist e Bruno Karsenti, *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001. Ringrazio anche Vincent Descombes, che è sempre stato un interlocutore per gli ultimi anni quanto a questo campo di problemi; Francesco Saverio Trincia, il cui interesse benevolente mi ha condotto a esporre queste tesi nella cornice prestigiosa della Sapienza di Roma; Alessandro Ferrara, la cui lettura generosa e critica allo stesso tempo mi ha permesso di precisare e migliorare il mio pensiero, gli studenti del corso di dottorato di filosofia della Sapienza alla fine, le cui domande e osservazioni critiche mi sono state così utili e preziose – il che è la più bella ricompensa intellettuale.

<sup>1</sup> La nostra riflessione ci condurrà precisamente al fatto che la descrizione non è sufficiente – a un momento è necessario rivolgersi alla *spiegazione*.

e strutturale di ogni società. Le differenze di senso determinano le società nelle loro differenze sottili, nel loro stile individualizzante: ad esempio, per rimanere nello stesso ambito culinario, molto importante sarà la differenza fra il “cornetto” italiano, preso al banco il tempo appena di dire “ciao ciao” con un dito di ottimo caffè napoletano e il suo gemello ma non identico *croissant* francese, preso pigramente a tavola il tempo di un risveglio difficile, con una tazza piena di terribile caffè parigino. La realtà può sembrare la stessa, ma, effettivamente, non lo è mai (le ricette e modi di fare non sono mai gli stessi), perché il modo di articolare la realtà non è identico, e *il sistema di rapporti nel quale l'oggetto acquista il proprio senso non è lo stesso*. Così la differenza fra il *croissant* parigino e il “cornetto” romano è appunto una differenza di senso – non è la stessa cosa ad essere rappresentata e usata sotto i due titoli. Una volta, un’Italiana mi diceva ironicamente che mancava al caffè parigino “l’acqua, l’acqua italiana”, ma, a dire il vero, mi sembra che la diversità dei modi di fare, e, *correlativamente, di che cosa si intende con “caffè”*, sia molto più importante della differenza delle acque. In questo genere di differenze, che sono differenze di *senso*, si manifesta il senso del sociale come senso, precisamente.

Quando si parla di senso, sembra che ci sia una strategia comoda così da concepire la provenienza di questo senso: si chiama l’*intenzionalità*, come il dare senso (*Sinngebung*). In questo modo, una fenomenologia della costituzione del senso sociale è possibile. Si ha tanto senso sociale, quanta attività intenzionale di produzione di questo senso. È un modello attraente, e in ogni caso interessante, interpretare la socialità in termini di intenzionalità. Questo è stato, dal punto di vista storico, il tentativo della sociologia fenomenologica, che trova la sua fonte nell’opera di Husserl stesso, il quale, nell’ultimo periodo della propria vita, ha dedicato tante ricerche alla fenomenologia dell’essere intersoggettivo nella sua particolare modalità sociale.

Un tale approccio, intenzionalista, alla socialità (vale a dire: all’essere sociale) pone tuttavia qualche problema.

La fenomenologia affronta l’argomento della socialità come una appendice di quello dell’intersoggettività. Dal punto di vista fenomenologico, la socialità è soltanto una forma di intersoggettività particolare. Al di là del rapporto di uno a uno (forma originaria della intersoggettività), e della forma di comunità (*Gemeinschaft*) che

quello costituisce, può instaurarsi il rapporto di uno e uno e uno, e così via. La società è soltanto una certa forma di comunità, fondata sulla messa in comune di più soggettività.

La questione della società, dunque, dal punto di vista fenomenologico, è la questione del “noi”. L’essenza della società è quella di un certo “noi”. Probabilmente ogni genere di “noi” (supponiamo, ad esempio, che decidiamo, *tu* e *io*, di fare una passeggiata insieme, per prendere un esempio di moda nella recente filosofia analitica dell’azione) non è ancora una società e questo costituisce già un problema, ma, almeno ogni società è invece un “noi”, e il suo essere di società dipende dunque dalla possibilità del “noi” come tale: tale sarebbe la grande scoperta della fenomenologia o almeno del punto di vista intenzionalista in materia di fondazione delle scienze sociali.

Il punto importante, qui, è che l’intenzionalità, se non si dice unicamente in prima persona, sembra di supporre fondamentalmente *la possibilità di essere detta così*. In altre parole, dal punto di vista intenzionalista, “loro” possono essere una società soltanto se sono capaci di dirsi “noi”.

Il problema allora è quello della prima persona del plurale e del suo significato reale.

È il “noi” una semplice appendice dell’“io”, qualcosa come il riflesso dell’io al livello collettivo? Magari può esserlo in qualche situazione che diremmo di trasparenza sociale, ma una tale trasparenza è cosa rara, e una società, abitualmente, sembra piuttosto definirsi dalla propria non-trasparenza agli “io” che la costituiscono, e dallo scarto che esiste fra se stessa e i propri componenti individuali, per non dire fra se stessa e le coscienze dei propri componenti.

Se il “noi” esiste, non deve ridursi alla semplice somma degli “io”. Occorre che ci sia un livello proprio di senso (quello che abbiamo chiamato livello del “senso sociale”) che sia quello del “noi”, vale a dire del “noi” come tale. Altrimenti non avremmo bisogno di questa costruzione teorica che è il “noi”.

Il problema è sapere se il “noi” non sia altro che una mera costruzione teorica, se esso abbia un senso fenomenologico – poiché la sua idea risulta inizialmente da una pretesa propriamente fenomenologica: quella di catturare dalla descrizione, al livello proprio di ciò che può descriversi, il senso sociale.

Il problema è quello della cosiddetta *intenzionalità collettiva*. C’è davvero qualcosa del genere? Qualcosa come una *Wir-Intentionalität*?

Potrebbe sembrarlo, nel senso che ci siano delle intenzionalità, o diciamo così per semplificare degli intenti del soggetto che portano in se stessi un riferimento a qualche essere collettivo al quale il suddetto soggetto partecipa, e senza il quale il progetto del soggetto non avrebbe alcun senso.

Ad esempio, se decido di andare a manifestare, non posso farlo da solo – non avrebbe senso – e la mia decisione di andare a manifestare suppone che ci siano degli altri ad avere questo stesso intento. Inoltre, manifestare presuppone che si segua un percorso collettivo, come se fosse il gruppo in quanto gruppo ad avere un obiettivo: se decido di seguire la mia strada propria, contribuisco soltanto alla dispersione della manifestazione, non si può più dire che io manifesti.

Questo riferimento a un obiettivo collettivo e a qualcosa come una intenzione collettiva (del gruppo in quanto gruppo) è parte della *intenzione individuale del soggetto*: partecipare di questo modo di essere collettivo è allora il preciso genere d’“intenzionalità” che si può attribuire al soggetto.

Si deve però chiedere se, sebbene sia indubbio che ci sia in questo genere di situazione un essere collettivo (quello del corteo), è altrettanto vero che ci sia una vera e propria *intenzione collettiva*: si deve chiedere se quest’ultima è cosa diversa da un mito della soggettività, vale a dire nutrito da ciascun soggetto individuale coinvolto.

Nel caso della manifestazione, ci sono, dal punto di vista intenzionale, gli intenti degli individui partecipanti. Si può pensare che nessuna manifestazione sarebbe possibile senza la voglia e l’intento dei partecipanti di manifestare. La questione centrale resta tuttavia quella di sapere se c’è propriamente qualcosa come un intento collettivo (del gruppo in quanto tale) nella faccenda.

L’impostazione del collettivo come qualcosa che si definirebbe nella continuità dell’intersoggettività, come una forma di intersoggettività, si propone normalmente di dare a esso qualche consistenza intuitiva.

L’interesse dell’intersoggettività fenomenologica è che essa costituisce una forma di esperienza nel senso “autentico” – direbbe Husserl – del termine. Nell’empatia (*Einfühlung*), c’è una forma di esperienza diretta, intuitiva, dell’altro, che mi è *dato* come altro. Così può costituirsi il rapporto io-tu, ossia come un rapporto intuitivo a qualcosa che non può essere interamente intuito, ma che lo è precisamente nella sua inaccessibilità. “L’altra intenzionalità”

(quella dell'altro) mi è così in un certo senso presente, come ciò che non può esserlo interamente: è una forma di assenza, ma di *assenza intuitivamente data*.

Non è evidente che sia lo stesso nel caso della cosiddetta "intenzionalità collettiva".

In primo luogo, si deve osservare che la problematica dell'intenzionalità collettiva (la *Wir-Intentionalität*) non è esattamente la stessa dell'esperienza della intenzionalità altrui.<sup>2</sup> Non è perché io ho un "tu" che abbiamo già un "noi". La costituzione del noi suppone qualche circolarità di rinvii (qualche *reciprocità*) dell'uno all'altro. Questa circolarità non è già compresa nella mera esperienza dell'altro, che è fondamentalmente l'esperienza di un'asimmetria – l'altro, secondo le parole di Husserl, è *alter ego* nel senso che è *l'ego che io non sono*. Così per costituire la comunità del "noi" con l'altro, si deve uscire da questa esperienza immediata dell'asimmetria, e *costruire la possibile* (non immediatamente data) reciprocità.

Vale a dire che già a questo livello di una comunità minimale (a *due*, di cui avremo buone ragioni di pensare che non è sufficiente a formare una *società*),<sup>3</sup> non siamo più nell'ambito della pura intuitività. Il "noi", in un certo senso, è sempre una costruzione.<sup>4</sup> Non è un'esperienza fenomenologica "autentica" (*eigentlich*) nel senso husserliano – vale a dire: puramente intuitiva. Quando si dice "noi", pensiamo, ad esempio, che siamo in parecchi a volere lo stesso, ma la sola cosa di cui abbiamo esperienza in questo caso nel senso di un'esperienza diretta, intuitiva, in realtà è la propria volontà individuale, o, a rigore, quella di tale o tale altro (non quella di tutti in quanto "collettivo").

Ci sono certe esperienze che sembrano infirmare questa tesi della formalità (del carattere formale, nel senso di non intuitivo) del "noi", le esperienze del tipo di quelle delle "masse in fusione" descritte da Sartre. Non c'è in questo caso qualche forma di datità diretta del "noi" come tale in un modo autenticamente intuitivo? È chiaro che,

<sup>2</sup> Almeno, secondo una suggestione di Alessandro Ferrara, di rappresentarsi un "noi" che sarebbe un *us*, e non più un *we* – ma, appunto, non sarebbe più lo stesso, non sarebbe più un *soggetto*, ma un *oggetto*.

<sup>3</sup> Alla società è necessaria la *terzeità*, come abbiamo sostenuto in *Phénoménologie et sociologie*, cit.

<sup>4</sup> Ciò che non è niente, né, in nessun caso, spregiativo: vuol semplicemente dire che la società, come tale, è sempre anche un ordine *costruito*, e non puramente vissuto (puramente oggetto di "esperienza"), precisamente in quanto ordine.

in un certo senso, qualcosa che non è più la persona individuale è dato: ci sono alcuni casi di dissoluzione e fusione della persona nella moltitudine. Si deve però osservare che in quei casi non si può più parlare di “noi”, ma in terza persona della “massa”. La massa non è più un “noi”, perché non è più una persona – ma una forza.<sup>5</sup> Ora il “noi” è essenzialmente una persona: il problema del “noi” è il problema della prima persona al plurale, che, come tale, risulta chiaramente una *costruzione* (vale a dire: è essenzialmente *simbolica*).

Non stiamo dicendo che questa persona non abbia nessun senso. Diciamo soltanto che non ne ha uno strettamente intuitivo, e dunque che la sua vera e propria “deduzione” fenomenologica è difficile, anzi impossibile. Generalmente, quando si parla di *Wir-Intentionalität* nel senso dell’*esperienza* di una tale intenzionalità, come atto realmente effettuato,<sup>6</sup> si parla piuttosto della *nostra singola esperienza* (come persona individuale) *di parteciparvi*. L’intenzionalità collettiva è una *costruzione* che ci permette di rappresentarci la coappartenenza delle nostre intenzionalità individuali. In questo senso, non è in senso stretto un’intenzionalità.

È naturale pensare che è ancora più vero quando ci si eleva verso delle forme di collettività che sono più propriamente *sociali*. Al livello di certi rapporti privati, e essenzialmente dualistici, è possibile, difatti, che ci sia qualche esperienza immediata di qualcosa come il “noi” e che esso acquisti un qualche senso intuitivo (resterebbe naturalmente da chiedersi se queste forme d’intimità non hanno anche il loro senso sociale, che viene a determinare quel “noi” dall’esterno anche in questo caso).<sup>7</sup> È tuttavia molto più difficile immaginare il livello di un’entità collettiva come una società.

È interessante, a quest’ultimo livello, prendere l’intenzionalità come modello, in modo da pensare l’*azione*, ed eventualmente la *responsabilità*, del collettivo. Questa intenzionalità collettiva è però chiaramente un’astrazione.<sup>8</sup> Si potrebbe rammentare ciò che Frege diceva della “volontà del popolo tedesco”, in un modo sicuramente

<sup>5</sup> Si veda il nostro saggio: *Quando l'immanenza deborda: democrazia e violenza*, in M. DONZELLI – R. POZZI (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 49-58.

<sup>6</sup> Non si deve mai scordare che tale è il senso originario, brentiano, dell’intenzionalità fenomenologica: un atto, inteso come l’unica, vera e propria realtà psichica.

<sup>7</sup> È ben conosciuto che c’è anche una *storia sociale dell’intimità* e delle sue forme.

<sup>8</sup> Ancora una volta, in un senso che non è negativo, ma costitutivo.



dubbio dal punto di vista politico:<sup>9</sup> si tratta di un termine senza riferimento. Diremmo piuttosto noi che è un'astrazione, una costruzione che serve a pensare certe situazioni – e probabilmente, da questo punto di vista, è necessaria dal punto di vista politico per poter fondare la democrazia.<sup>10</sup> Non è, nondimeno, una vera e propria volontà, nel senso di una volontà che si potrebbe esperire in prima persona, né, nello stesso senso, una intenzionalità.

Non si può parlare nel senso *proprio* (quello di un atto di cui si fa l'esperienza) di un'intenzionalità collettiva. L'intenzionalità collettiva è nient'altro che una metafora, illuminante e sicuramente indispensabile, che permette utilmente di pensare *certe* situazioni (quelle nelle quali l'idea di un "progetto collettivo" ha un senso), ma che non si deve né può prendere alla lettera, come vita, in prima persona, di un "soggetto collettivo", dotato della propria coscienza interna e del proprio campo d'esperienza.

Dal punto di vista intenzionalista "stretto", non abbiamo dunque che la mera intenzionalità individuale, almeno come fondamento, per costruire la società. Certo, è possibile e legittimo, in alcuni casi (ad esempio nell'ambito del diritto umanitario), parlare di un'intenzionalità collettiva, in un senso figurato, ma questo può soltanto essere un *risultato*, non un principio – ancor meno il principio sul quale verrebbe basata la società. L'intenzionalità collettiva è una modalità dell'essere sociale, e non il suo principio; essa lo presuppone, lungi dal poterlo fondare. La questione è quindi di sapere se l'intenzionalità individuale è sufficiente o no a fondare l'essere sociale, e la risposta è evidentemente di no.

Prendiamo un esempio dal recente libro di Searle, *The Construction of the Social Reality*,<sup>11</sup> che pur non essendo fenomenologico, rappresenta il punto di vista intenzionalista. Searle porta ad esempio il

---

<sup>9</sup> Ci se ne dimentica oggi, ma Frege non era un grande progressista dal punto di vista politico. Cfr. L. KREISER, *Gottlob Frege. Leben, Werk, Zeit*, Hamburg, Meiner, 2001.

<sup>10</sup> Si deve tuttavia osservare che la politica è soltanto una parte della vita sociale – e dunque non può fare da modello per quella complessiva (né la scienza politica può fare da modello, come tale, per la scienza sociale). Le condizioni di rappresentazione (simbolica) dell'azione collettiva (della quale la politica già non è che un aspetto, fra altri) non sono quelle della società stessa, che ha un senso ben più largo di quella sola "azione". L'azione collettiva – e l'eventuale susseguente intenzionalità collettiva, che dà qualche senso (*simbolico*) all'idea di una responsabilità collettiva – è già un modo fra gli altri, e non esclusivo, dell'essere sociale.

<sup>11</sup> J. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press, 1995.

caso della banconota. Un oggetto come la banconota è un oggetto tipicamente sociale, nel senso che il suo essere è condizionato dalla sua appartenenza all'universo sociale, dalla sua "funzione" in quell'universo. Quest'appartenenza tolta, rimane soltanto un pezzo di carta, che non ha nessun valore, e non è più una banconota. L'idea di Searle è dunque che siamo noi a dare a un pezzo di carta il suo valore e il suo "senso" di essere una banconota. L'ontologia degli oggetti sociali non può prescindere di questo senso che viene dato agli oggetti. Senza questo senso, non ci *sono* degli oggetti sociali.

Va bene. È chiaro che il "senso" degli oggetti sociali, che li determina e li costituisce come oggetti sociali, non è separabile dalle pratiche e dagli usi che formano la realtà specifica della società, nella quale questi oggetti hanno il loro senso. Il problema è, allora, di sapere qual è la *fonte* di questo senso "sociale". La risposta di Searle, che è intenzionalista, è l'intenzionalità dei soggetti.

Perché la banconota ha un certo valore? – *Perché io do questo valore a essa*, perché c'è un atto della mia coscienza che riconosce alla banconota un certo valore. Tale sarebbe la soluzione intenzionalista.

Sembra però evidente che questa soluzione è insufficiente. Infatti, non basta che io dia un certo valore a una banconota da *Monopoli* ad esempio perché essa l'abbia. Il valore – e il mero fatto di avere un valore – non è un mero effetto della mia credenza.

In altre parole, c'è un'oggettività dell'essere sociale, che non posso rappresentare come una mera dipendenza della mia soggettività – né di alcuna soggettività in quanto soggettività. Se potessimo decidere individualmente a piacere se le banconote avessero valore o meno, non ci sarebbe nessuna banconota. Tale è esattamente il mistero della società: che, in un certo senso, le banconote possano avere valore indipendentemente da noi (come individui). Una società nella quale tutto dipendesse dalla voglia degli individui, non sarebbe una società.

C'è una condizione all'esistenza della banconota in quanto oggetto sociale, una condizione che ci porta al di là dell'intenzionalità dei soggetti. Quella condizione, che Vincent Descombes ha ben rilevato nella sua critica rivolta all'intenzionalità fenomenologica, è l'*istituzione*.

Non ci sono degli oggetti sociali, né niente di sociale, senza delle istituzioni, che vengono a qualificarli come tali, e a definire le regole secondo le quali possiamo (siamo autorizzati a) usarli. Il senso

fondamentale della moneta è di essere un'istituzione, ed è quell'istituzione a dare il suo senso alla banconota, a renderla possibile come tale. Un tale senso non può risultare da nessuna intenzionalità del soggetto, ma pesa su di essa come una costrizione che l'orienta e la definisce come tale nella sua particolarità come intenzionalità sociale. È tra le maglie della rete dell'istituzione, e determinata da essa, che l'intenzionalità sociale (intenzionalità dedicata al sociale come tale) è possibile. In questo senso, presuppone il sociale, le sue regole e il suo codice, e non li costituisce. Ciò che definisce un'intenzionalità sociale è di venire sottomessa a quel *codice*.

In una tale analisi (istituzionale) del sociale, il senso del sociale (e il "senso sociale") viene sottratto alla soggettività per essere impostato in modo da precederla e determinarla in almeno uno dei suoi impieghi: l'impiego sociale, che naturalmente è profondamente determinante della soggettività umana. Ciò non vuol dire che l'analisi in termini d'intenzionalità soggettiva scompaia completamente. Conserva probabilmente qualche legittimità, ma viene, per così dire, rimessa al proprio posto.

Una volta appurato che la banconota ha il valore che ha in virtù di un'istituzione (la moneta), e non di una decisione o di un'attribuzione di senso soggettiva, rimane che questa istituzione *non può funzionare correttamente se i soggetti non continuano a crederci*. Il senso sociale è fondato su delle regole, e non su una mera attività della soggettività, ma, allora, sorge il problema dell'*adesione alla regola*. La regola non può essere costituita come tale – è piuttosto un preliminare e una condizione di un certo genere di costituzione – ma per funzionare deve venire *riconosciuta*, e, a questo livello, sorge il problema del soggetto. Il soggetto può appropriarsi della regola e farla sua o meno – non diciamo seguirla (perché può contravvenire ad essa senza annullarla in quanto regola)<sup>12</sup> ma *riconoscerla come una regola*. Inoltre, una certa quota d'approvazione è probabilmente necessaria così da far funzionare la regola come regola. Da questo punto di vista, la questione dell'appropriazione soggettiva non è per niente estrinseca: la *possibilità* di quest'appropriazione (il che non vuol dire che tutte le soggettività di una società, ad un momento dato, aderiscono difatti a una regola data) sembra essenziale per il senso della regola come tale. Come una regola potrebbe essere tale per una so-

<sup>12</sup> Che sarebbe una regola alla quale non fosse possibile (materialmente) disubbidire?

cietà se nessuno, in questa società, potesse rappresentarsela come la *propria* regola? E se una maggioranza non potesse farlo?

Ciò somiglia a una teoria maggioritaria della verità, ma potrebbe darsi che, almeno nel campo delle istituzioni (dunque della società), ciò sia vero.<sup>13</sup> Si presenta comunque, in tal modo, una questione fondamentale – riguardante la vita e la morte delle istituzioni, perché esse vivono e muoiono, non sono le pure entità concettuali che definiamo con lo scopo di oggettivarle (ad esempio come oggetti di conoscenza per il sociologo) –: quella della *fiducia* nelle istituzioni, quella fiducia senza la quale esse non possono vivere.

Questo problema della fiducia restituisce qualche sostegno alla teoria fenomenologica o diciamo intenzionalista della banconota. Certo, se *credo alle banconote* (voglio dire: all'*istituzione* delle banconote), il valore della banconota non dipende dalla mia decisione soggettiva, da un valore che io le darei. Invece occorre che io creda al valore delle banconote, all'*istituzione* delle banconote come tale.

Proviamo ad essere chiari: non si vuol dire che l'*istituzione* come tale dipenda dalle mie credenze. Il suo senso è precisamente di non dipendere dalla mia credenza, di “trascenderla”. Una banconota vale 10 euro sia che io ci creda o meno.<sup>14</sup> Non è la mia credenza nell'*istituzione* che la costituisce, anche perché generalmente l'*istituzione* mi precede ed era già al suo posto prima che io vi entri.<sup>15</sup> È

<sup>13</sup> Se la fondazione della verità nella società (vale a dire: nello stato della società, come viene dato) non è accettabile, sembra logico che almeno la verità *sulla società* non possa fare a meno di una presa di coscienza di come essa è (in realtà).

<sup>14</sup> E se è vero, come Alessandro Ferrara me lo fa osservare giustamente, che il valore (rispettivo) delle monete varia secondo la credenza che gli individui danno ad esse (direi piuttosto: secondo la *fiducia* che hanno in esse), è importantissimo – è un tratto caratteristico dell'essere sociale – che questo valore non vari in un rapporto diretto con queste credenze: c'è un'opacità fondamentale del rapporto fra il fenomeno psicologico individuale e la sua cosiddetta “traduzione” al livello dell'essere sociale. L'impressione soggettiva che ho non si traduce immediatamente al livello sociale, e non ho sempre un'impressione che corrisponde a ciò che si svolge a quel livello. Così si misura l'irriducibilità del sociale.

<sup>15</sup> Si può obiettare che le istituzioni si creano e che, a questo livello, i soggetti precedono la società, ma è una verità molto parziale. Il caso delle istituzioni che si creano – dunque esplicitamente convenzionali – è un caso-limite. La maggiore parte delle istituzioni ha una nascita silenziosa e immemorale. È su questo fondo d'istituzioni implicite – e non collettivamente decise – che si possono definire e stabilire anche quelle (ad esempio politiche, nelle democrazie) che vengono esplicitamente decise. Non c'è un “punto-zero” della società, senza istituzione, e, prima di un'istituzione, ci sono sempre altre istituzioni, fino a risalire a forme primitive d'istituzioni che rientrano nella natura d'animale sociale dell'uomo, quale si può paragonare a quella di certe scimmie superiori, nelle quali si trova già qualche forma di “istituzione”.

invece la mia credenza nella istituzione (nel senso della mia capacità di appropriarmela o meno, di aderire al suo “senso”) che la *fa vivere*.

Per rimanere nello stesso esempio, pensiamo alla bancarotta di Law: non è la gente a dare un valore alle banconote, ma un dispositivo istituzionale (ad esempio una decisione dello Stato, che pensa di sviluppare un certo genere di economia, fondato sullo scambio),<sup>16</sup> ma se la gente non è pronta a credere che tali pezzi di carta hanno del valore, l'istituzione non potrà funzionare, e non ci saranno più delle banconote. Il funzionamento dell'istituzione suppone un minimo di adesione dalla parte degli agenti – altrimenti succede sia che questi escono dall'istituzione,<sup>17</sup> sia che quella viene distrutta.

Il tema della *fiducia* è molto interessante perché, in un certo senso, essa è sempre cieca – e questo fa parte della sua definizione. Ciò vuol dire che non è necessario, per aderire all'istituzione monetaria, padroneggiarne tutto il senso. Basta averne qualche idea. Il senso integrale (politico, economico, giuridico) dell'istituzione monetaria va al di là del mio intendimento, ma questo non mi impedisce di credere all'efficacia della moneta, e di avere qualche idea minimale (magari incorretta, ma funzionale) del suo senso. Il giorno nel quale un economista mi ha insegnato che la moneta tecnicamente non è nient'altro che un debito, dunque del tempo<sup>18</sup> – essa misura il fatto che non diamo immediatamente una merce in cambio di un'altra – sono rimasto stupito (non ci avevo pensato, e non l'avevo mai considerata da questo punto di vista). Questo non mi aveva però mai impedito di fare uso della moneta e di “crederci” nel senso di riconoscere qualche senso (ad esempio quello, intuitivo ma naturalmente molto parziale, di un mezzo per ottenere delle merci), pur sapendo

---

<sup>16</sup> Quest'esempio non ci deve orientare verso una definizione impropria dell'istituzione, che sarebbe una definizione “volontarista”, come se le decisioni fossero necessariamente l'oggetto di una “decisione” da un'istanza trascendente al corpo sociale come tale. Su questo rischio della nostra presentazione “oggettivista”, le obiezioni di Alessandro Ferrara ci hanno davvero dato un grande lume. Lo ringraziamo di cuore. Al contrario, si deve sottolineare che portiamo qui ad esempio un'*istituzione che non ha funzionato*, che, dal fatto del suo carattere “volontarista” e artificiale (almeno all'inizio), non ha potuto stabilirsi come istituzione. L'istituzione ha bisogno delle *condizioni reali*, ad esempio, un tempo di guerra o di crisi (la Rivoluzione francese, ad esempio), perché la necessità di una nuova istituzione, come la banconota, si imponga.

<sup>17</sup> Il che non si vede esattamente che cosa vuol dire: è soltanto in una certa mitologia dell'ideologia libertaria americana (come da Thoreau, che non era libertarista, ma che loro potrebbero fare da esempio) che si può semplicemente “uscire dall'istituzione”.

<sup>18</sup> Si potrebbe dire del tempo sociale, poiché del tempo che passa *fra* gli individui.

bene che non ne avevo *tutto* il senso. Se io non avessi riconosciuto alla moneta quel senso, come senso parziale, dietro il quale c'è un altro senso (il senso sociale della moneta, in quanto iscritto nell'ordine della società nella quale si fa uso di moneta), nessun uso della moneta sarebbe stato possibile per me, né probabilmente per altre persone.

Gli agenti non sono dunque gli *autori* (il principio) del senso dell'istituzione come "senso sociale", ma ne sono i *depositari* (anche se non di *tutto* il senso sociale, del senso sociale *completo*). Qui risiede la verità (limitata) del punto di vista intenzionalista. Questa verità si manifesta naturalmente soprattutto nei *casi di crisi*, nei quali il senso dell'istituzione (ed eventualmente la sua sopravvivenza) è rimesso in discussione – a volte in modo tale da escludere anche la possibilità di quest'ultima istituzione che è la discussione stessa.<sup>19</sup>

Non si può confondere il senso e la sua appropriazione soggettiva: è la lezione che possiamo ritenere dai pensieri dell'oggettivismo semantico, come quello di Frege, una lezione che sembra particolarmente ben adatta ad una trattazione della questione del "senso sociale", in quanto viene separato dalla particolarità degli individui.<sup>20</sup> D'altra parte è però necessario, per una trattazione dell'essere sociale, prendere in considerazione l'*appropriazione soggettiva del senso* degli individui, appropriazione che fa vivere il senso e costituisce il problema concreto di ogni società.

Proponiamo dunque un'epistemologia del senso sociale fra *strutturalismo e fenomenologia*, definente il senso sociale come un effetto di struttura, che risiede nell'essere istituzionale della società (in quanto ordine di rapporti), ma che è anche attenta al problema dell'appropriazione soggettiva di quest'ordine, come ciò in cui risiede l'*essere proprio dell'agente sociale*. Non si può impostare una teoria completa né vera della società senza una presa in considerazione di ciò che fa (*what is like*) agli agenti sociali, dell'effetto soggettivo indotto dalla struttura su di loro.

<sup>19</sup> Che la discussione anche è un'istituzione (dunque ne porta le *condizioni*) è qualcosa di cui se ne dimenticano quelli che la mettono al fondamento. Si veda a questo proposito, il nostro saggio *Il mito della comunicazione*, in corso di pubblicazione (Atti di un seminario tenuto all'Università dell'Insubria a Varese nel 2002).

<sup>20</sup> Si veda in questo senso la ripresa da Vincent Descombes del concetto di "spirito oggettivo" in un modo postanalitico: cfr. V. DESCOMBES, *Les institutions du sens*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1996.

Ci rimane però una difficoltà, che misura il limite assoluto dell'intervento possibile dell'intenzionalità nella costituzione della socialità, anche come semplice (o non così semplice...) <sup>21</sup> potere di riconoscimento di un ordine che essa non ha fatto.

*Quel limite è quello del senso stesso e dell'interpretazione dell'ordine sociale in termini di "senso".*

Ogni società è un ordine e ogni ordine è produttore di senso, in quanto ordine, abbiamo detto. Questo è possibile, anzi molto probabile, ma la questione è di sapere se, attraverso il tema dell'"ordine", non si incontra qualcosa d'altro che il senso. La forza dell'analisi strutturale, oltre a darci i mezzi per rappresentarci la sistemazione del senso in quanto tale (il fatto che esso *faccia sistema*), ci pare, è di confrontarci ugualmente con l'*al di là del senso*, che è anche il suo lato nascosto. Ogni singola società consiste in un sistema di regole che dà senso agli oggetti in se stesso – agli oggetti in quanto oggetti sociali. Ogni società è ciò che si può chiamare un *ordine simbolico*. La questione è, quindi, quella di che cosa c'è *dietro* l'ordine simbolico. *Perché* c'è l'ordine simbolico come tale? A questa domanda, non c'è, mi sembra, nessuna risposta. Dell'ordine sociale come tale, vale a dire in quanto ordine di *senso*, non c'è nessun fondamento né giustificazione.

Perché tante differenti articolazioni del senso? Perché ce n'è una in generale?

A questo non si può rispondere niente se non che c'è un fondamentale bisogno di simbolicità (e, in questo senso, bisogno di ragione, bisogno di darsi delle ragioni) dell'uomo. Questo bisogno, invece, come tale, è inspiegabile. È come tale sottratto a ogni ragione, e non c'è niente di più "irrazionale" (nel senso di senza ragione) della ragione stessa.

Perché entriamo in degli ordini simbolici se non per qualche motivo psicoanalitico, qualche fascino primordiale dell'ordine, che espone il soggetto originariamente alla simbolicità che egli incontra sempre già come la forma stessa della società? Al di là del piacere e del campo di presenza dell'*ego*, l'uomo tiene alla simbolicità come a

---

<sup>21</sup> Si pensi a tutte le "intermittenze" della soggettività, dalla rivolta al scetticismo, che costituiscono un importantissimo (e nel quale la "fenomenologia" prende qualche senso) campo di ricerche sociologiche. Si veda il nostro saggio *Quand'è che smettiamo di giocare?*, in corso di pubblicazione in una raccolta attorno all'opera di John Searle sul concetto di "regola costitutiva", a cura di P. di Lucia, Bari, 2003.

ciò che rappresenta la propria assenza, la sua cancellatura come ego, magari perché porta in se stesso il senso della propria morte, e non può fare a meno di rappresentarla nell'ordine sociale, come ordine che, fondamentalmente, *fa a meno di lui* – ma, allo stesso tempo, e per questa ragione stessa, fa per lui da ingiunzione. In questo senso, abbiamo bisogno di tutti quei costumi e regole, di tutto quest'assurdo ordine di senso che fa una società. Ne abbiamo bisogno come di qualcosa che noi individualmente non abbiamo scelto, ma che si impone a noi dall'esterno, come una trascendenza.

Ciò che conta, a questo livello,<sup>22</sup> non è la *natura* dei significati sociali, colti o meno dagli agenti, ma il puro effetto d'ordine di essi, ciò che si potrebbe chiamare il fatto lordo della struttura. L'importante non è allora più il contenuto dell'ordine, ma, in sé, il fatto di entrare in un ordine – il tipo di *forma* che quello rappresenta.

Tale ci sembra essere la scoperta geniale di Claude Lévi-Strauss e dello strutturalismo. Lo strutturalismo ha soltanto superficialmente a che fare con il “senso”, anche se ci ha insegnato molto da questo punto di vista. È la forma a importare in ultima istanza, la struttura come tale.

Si deve rammentare che il modello dello strutturalismo è un modello linguistico, quello di un'economia del senso che funziona come un sistema di “differenze senza termini positivi”, secondo le parole proprie di *aussure*. La distinzione e la distribuzione dei significati (*signifiés*) sono possibili soltanto in virtù del taglio differenziale del materiale significante (*signifiant*). L'economia del senso si imposta nella materialità delle cose.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Il che, naturalmente, non è il livello più ovvio e quotidiano dell'ordine sociale: normalmente, ci orientiamo nell'ordine e nel senso come essi sono. Accade però che in tale o tale pratica sociale (e può anche farlo nella quotidianità stessa, di più, lo fa necessariamente anche in quella “quotidianità”) sorge quest'assurdità fondamentale, originaria, che è quella del fascino per l'ordine in quanto ordine, per la *forma* pura, e si intravede così il nonsenso sul quale l'ordine e il senso come tali vengono basati. La nostra ipotesi è che ci sono tali fenomeni di “risorgenza” del fascino della “forma per la forma”, come condizione insensata del senso stesso, in ogni società, e che è necessario introdurre un riferimento a una tale attrazione così da spiegare certi comportamenti in quanto sociali. Nessuna antropologia né sociologia può farne a meno.

<sup>23</sup> Ciò che fa dello strutturalismo, ma soltanto superficialmente, a un primo livello, una *forma* di fenomenologia. Almeno, a questo livello, dei confronti interessanti sono possibili; una possibilità che il pensiero contemporaneo ha ben troppo poco sfruttata, fidandosi stupidamente della cosiddetta e ben troppo presto annunciata “morte” dello strutturalismo allora che le sue conseguenze propriamente *filosofiche* non erano state (e non sono) ancora calcolate.



Lo strutturalismo fa tuttavia il suo ultimo passo, con Lévi-Strauss (nel finale de *L'homme nu*), quando considera la possibilità che, *in certi casi*, il significato stesso funziona come un materiale significante, come un puro materiale di differenziazione e di sistemazione. In questa sistemazione del significato per se stesso, nel suo piano di immanenza (e senza nessun "senso" al di là di esso), troviamo quell'inclinazione per l'ordine di cui abbiamo parlato e nella quale, in un certo senso, risiede l'essenza delle società umane.

È il genere di fenomeno che si ritrova ad esempio nei miti, così importanti per ogni società, che sono dei sistemi formali, sistemi formali di *significati* – vale a dire nei quali sono i significati a costituire il materiale di differenziazione e a funzionare come gli elementi "significanti" del sistema. Anche i significati possono funzionare come significanti, e, in questo caso, non c'è più nessun "significato" dietro di essi. Dietro questa sistemazione, non c'è allora niente altro che la fondamentale inclinazione per l'ordine (e per il *gioco* con l'ordine) di ogni società. Come i tatuaggi sulle facce delle femmine Caduveo non significano nient'altro che il peso (e il fascino, non senza spavento) dell'ordine sociale. Qui si incontra il *significante puro* o almeno l'uso puro del significante (che, nel caso, è un *significato*, ma questo ora *non importa più*), che è ugualmente il fondamento della società – l'ordine simbolico come tale. Ogni società è appoggiata sul senso/non-senso primordiale che è quello della *simbolicità*.

L'intenzionalità, che è una macchina da determinare il senso, non può dare nient'altro, non può costituire questo nonsenso primordiale. Si tocca qui il limite del senso (la sua presupposizione *formale*, che è dell'ordine del non-senso) e, pure, il limite dell'intenzionalità.

Ciò che l'intenzionalità non può assumere, perché essa è essenzialmente donazione di senso (*Sinngebung*) da parte del soggetto, è la fondamentale assenza di senso dell'ordine di senso al quale il soggetto viene esposto, e che testimonia che l'origine del senso, in quanto senso sociale, sta al di là del soggetto, in qualcosa che non è per niente nell'ordine del "senso" e dunque di ciò di cui il soggetto potrebbe prendere la misura. Questa primordiale e fondamentale assenza di senso che informa sempre l'edificazione e il funzionamento del senso, è ciò che *precede* assolutamente l'intenzionalità – la dimensione fondamentale non soggettiva, ma condizione di ogni forma di soggettività, dell'ordine sociale. Ciò avviene quando

il bisogno della ragione (del senso e dell'ordine, della giustificazione) primariamente funziona come una *causa*.

Una società non è soltanto senso<sup>24</sup> – nella misura stessa dei bisogni della sistemazione del senso, c'è sempre qualcosa d'irrazionale in una società. Ciò a cui l'intenzionalità può servirci è la teorizzazione di questa dimensione rassicurante di “senso” per la quale l'ego può ritrovarsi, come in uno specchio, nella società, anche se sente bene che non la padroneggia mai interamente – che questo senso continua al di là del suo sguardo e che lui non ne conosce le fini. Tuttavia, questo “senso” che l'individuo può fare suo fino ad un certo punto, relativo (mai assoluto), non è mai sufficiente a fare una società, e conduce verso qualcosa che non è più appartenente al senso, e sta al di là di ogni soggettività *tanto individuale quanto collettiva*.

JOCELYN BENOIST

*Archives Husserl, Paris*

---

<sup>24</sup> Non vuol dire che non ci sia del senso, e delle azioni sensate (nel significato preciso di cariche di senso) nella società – così si può dispiegare, in particolare, l'ambito dell'azione morale, come *orientamento* (soggettivo) *nel campo del senso sociale*. Al contrario, abbiamo spiegato che ogni società è essenzialmente un ordine di senso. Si devono invece considerare le *condizioni del senso stesso*, che non sono tutte dell'ordine del senso. Alcune sono materiali (dipendono dalla materia prima, naturale e umana, che è offerta alla società); altre testimoniano una vera e propria *causalità formale*: l'esigenza della forma, della struttura come tale, ha degli effetti sulla sistemazione del senso, effetti che non sono tutti riconducibili a un senso – e che dunque non possono tutti venire ripresi, esplicitati in una intenzione.

