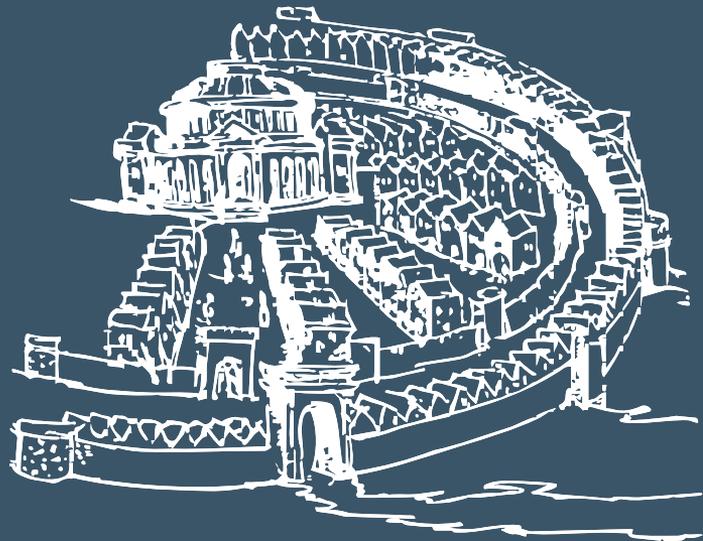


Francesco Saverio Trincia

Struttura, soggetto, azione (libertà?)



Il testo è pubblicato da 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. 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, 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. 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 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 dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Accade sempre più spesso che i filosofi cosiddetti ‘pratici’ o ‘moralisti’ o anche ‘politici’ avvertano i limiti di una riflessione autoreferenziale e in una certa misura gergale sui temi della natura dell’azione individuale e collettiva, ma anche della fisionomia dell’ordine sociale nel quale si vive, e dei rapporti tra quest’ultimo e le soggettività individuali, e infine sulla questione della possibilità, dei modi e dei gradi dell’azione che chiamiamo “libera”, ossia capace comunque di introdurre modifiche di carattere politico nell’ambito in cui avviene. Si può ritenere che il disagio a cui ci riferiamo – e che può concernere sia lo stile filosofico rawlsiano e più in generale normativo, sia l’opzione teorica che gli si contrappone e che tende invece alla diluizione in chiave storica e narrativa della problematica della filosofia dell’azione e della filosofia morale – consista nel bisogno di una definizione dei propri oggetti ‘pratici’, ma realizzantesi nel linguaggio di una teoresi capace di ricostruire e di indaga “strutture”. Quest’ultima sembra la condizione prima della possibilità di non perdersi nella ‘fluidità’ del vocabolario morale e politico, assunto per di più nella sua insuperabile chiusura e impermeabilità ai linguaggi non specialistici. La stessa opzione a favore di una filosofia morale e sociale di tipo normativo, che personalmente prediligo, abbisogna di un confronto con la questione della “forma” e della “struttura”, se vuole evitare il rischio di una petizione di principio antistoricistica, importante bensì, ma insufficiente. Agli occhi di questi studiosi, e anche ai miei, il saggio di Jocelyn Benoist dedicato al rapporto tra fenomenologia e strutturalismo nell’ambito della filosofia sociale si presenta come una eccezionalmente nuova (almeno nel panorama italiano) apertura di un orizzonte linguistico e concettuale di grande importanza. Esso solleva questioni che sono eventualmente anche critiche, ma solo perché nascono dalle sollecitazioni prodotte da una corrente di un pensiero poderosamente creativo, ossia appunto critico. Di un pensiero, aggiunto e sottolineato, che non abbisogna di attributi specialistici.

V’è una questione di fondo che il saggio di Jocelyn Benoist dedicato al senso sociale “tra fenomenologia e strutturalismo” impone

all'attenzione di colui che ne condivide l'ispirazione fondamentale. Non esiste una intenzionalità collettiva, ma soltanto il rapporto tra un senso sociale incarnato nelle istituzioni, ossia nell'ordine dei rapporti sociali che precedono strutturalmente l'intenzione degli agenti, da un lato, e quest'ultima – che, d'altro lato appare effettiva solo all'interno della struttura sociale. L'intenzione degli agenti non può mancare, perché l'“appropriazione soggettiva” dell'ordine strutturale è “ciò in cui risiede l'essere proprio dell'agente sociale”. Si deve dunque dire che anche quest'ultima, ciò che Benoist chiama non poco ambigualmente – in un certo senso ‘passivizzando’ la stessa attiva intenzionalità degli agenti poco prima chiamata in causa a correggere lo statico determinismo di una società risolta nella sua struttura d'ordine istituzionale – l'“effetto soggettivo indotto dalla struttura sociale” sugli agenti, anche quest'ultima ha una collocazione e una funzione entrambe ‘strutturali’.

L'“effetto di struttura” che definisce il “senso sociale” deve essere colto nella “appropriazione soggettiva” di esso, affinché il rapporto, che Benoist sembra volere equilibrato e simmetrico tra il senso sociale depositato nelle istituzioni e il senso costantemente riattualizzato nelle intenzioni degli agenti singoli, realizzi il punto di incontro tra fenomenologia e strutturalismo. Proprio colui che condivide questa impostazione – e dunque colui che non intende affrontare il problema dell'ordine e del senso sociale armato dello strumento nobile, ma debole se usato in forma retorica, della libertà dell'azione – si chiede tuttavia se strutturale sia lo stesso rapporto tra struttura e azione, tra ordine istituzionale in cui il senso si deposita, da una parte, e agire soggettivo che lo rivitalizza, dall'altra.

La domanda dovrebbe essere formulata rigorosamente nel modo seguente: perché mai si stabilisce un rapporto di tensione teorica tra due categorie (la struttura e l'azione), se non perché si ritiene che né la prima né la seconda offrano di per sé sole il senso dell'ordine sociale reale? Se questo è l'obiettivo dell'operazione, lo spazio teorico della intenzionalità dovrebbe – per quanto debba rassegnarsi a veder ridotta la sua autonomia, per quanto si affermi che le stesse domande che gli agenti sociale pongono a se stessi e all'ordine sociale che essi non hanno fatto, non possono essere originarie, essendo esse stesse strutturate – possedere una strutturalità in qualche modo (ma come?) distinta dalla strutturalità contro cui si infrange la impossibile autonomia e libertà delle scelte degli agenti.

Se a questa risposta non si riesce a pervenire in maniera convincente, se cioè non si riesce a mostrare che la strutturalità della domanda sociale che infrange le regole pur prendendo le mosse dall'interno di esse, non è esattamente la stessa strutturalità delle regole stesse, noi avremo come risultato che lo stesso rapporto tra fenomenologia e strutturalismo è anch'esso pensato come strutturale, ossia viene misurato da uno dei due estremi che nel rapporto si dovrebbero comporre in maniera armonica – almeno fino a quando si intenda mantenere un senso alla ricerca del “senso sociale”, e non si accetti di sostituire puramente e semplicemente il senso con la struttura. Per quanto possa apparire paradossale, il richiamo alla categoria della azione relativamente libera, autonoma pur entro un contesto, diviene essenziale anzitutto per i filosofi sociali che intendano affermare e difendere i ‘diritti’ epistemologici della struttura – e neghino quindi che le società prendano forma nello stesso vuoto apparente nel quale i metafisici ritengono che si librino e volino nell'arie le colombe kantiane. Se i ‘diritti’ della struttura non si ‘staccano’ sullo sfondo della sfida “prometeica” (ancora il giovanissimo Marx richiamato anche da Benoist!) di coloro che agendo introducono un qualsiasi “stato di eccezione” rispetto alle regole, la struttura pervade l'intero orizzonte del “senso sociale” – e finisce per annullarne il senso stesso. Avremmo così un ordine sociale senza senso.

Appare evidente nell'argomentazione di Benoist che lo strutturalismo fagocita la fenomenologia – se è vero che, come si legge verso la fine del saggio *Intersubjectivité et socialité: la phénoménologie et la question du tiers* (in *Phénoménologie et sociologie*, éd. par J. Benoist e B. Karsenti, Paris 2001), il giusto rifiuto di ogni “ipostasi sostanzializzata del sociale” e la tesi che l’“effetto sociale” si dà soltanto entro la relazione tra individui, è fortemente corretta e anzi radicalmente modificata dalla riduzione del ruolo epistemologico del darsi originario degli individui quali molecole elementari del composto sociale: si tratta di quelle molecole tra le quali operano in funzione di “cemento sociale”, per usare l'espressione dell’“individualista metodologico” Jon Elster, una serie di elementi di carattere anche psicologico, apparentemente nemici dell'accorparsi sociale degli individui (l'invidia, ad esempio) che non si risolvono nella loro genesi individuale, non sono solo ‘cose degli individui’, ma non si isolano neanche da essi come una forma dei ‘terzietà’ causale che ne “determina” essenzialmente la fisionomia, che ne definisce in modo insuperabile i limiti operativi.

Nessuno potrebbe sottrarsi al fascino teorico, ossia al vero e proprio ‘effetto di verità’ di tesi come quella che dice che il darsi degli individui non è in grado di rendere conto del darsi della loro “relazione”, in quanto appunto relazione tra individui. È vero, infatti, che è solo entro questa relazione che essi “acquistano un senso nuovo” e si articolano come un “frammento di società”. In termini di sociologia fenomenologica, ciò significa che deve essere riconosciuta una forma dell’*a priori* che è appunto quell’ “*a priori* sociale” nel cui orizzonte acquistano senso gli individui attivi nella relazione che non è propriamente la ‘loro’ relazione. Tutto ciò appare indiscutibile. Resta, tuttavia l’impressione che lungo questa via, ineccepibile in termini fenomenologici, si vada troppo oltre, ossia che sia data voce in tal modo ad una sorta di ‘eccesso’ teorico che finisce per azzerare il problema del rapporto (che la teoria consegna alla sociologia come schema trascendentale ‘ricavabile’ dall’osservazione sociale) tra gli individui e quella relazione che non è, ma la tempo stesso è la loro – perché se fosse soltanto quel che costituisce originariamente il loro senso, di individui e di società in cui essi si legano non vi sarebbe più alcun bisogno di discutere. Il tema: costituzione della società a partire da individui che non ne sono la causa, verrebbe investito da una luce strutturale tanto accecante, da divenire, come tema, invisibile. Quando Benoist scrive che lo “sguardo” degli attori sociali non è neutro, non è un “principio assoluto e originario”, essendo piuttosto “orientato e determinato dalla configurazione in cui (gli attori sociali) sono presi”, la domanda che sembra legittimo porgli dal punto di vista di una concezione intenzionale, conferente senso, dell’azione, è quale sia il ‘grado’ di tale “determinazione”, e se esso sia tale da mantenere una qualche legittimità al concetto stesso di “attore” o di “agente”.

Benoist offre una risposta rigorosa certamente, ma radicale, forse troppo radicale. Si può essere, anzi si deve essere, rigorosi epistemicamente senza eccedere nel radicalismo, specie quando si utilizza il vocabolario della filosofia pratica. Secondo Benoist, le possibilità e le impossibilità degli agenti sono quelle che vengono consegnate (imposte?) dall’ordine sociale. La circostanza, incontestabile, che gli “oggetti” sui quali gli attori sociali depositano il loro variabile accordo e disaccordo, non siano stati “fatti” da loro, e che essi non dispongano del loro “senso”, conduce alla affermazione che “il catalogo dei possibili è limitato, e in ogni caso le possibilità e le impos-

sibilità di principio sono assai strettamente strutturate”. Persino la “modificazione delle regole” del gioco sociale “è essa stessa prescritta nel suo stile e nella sua latitudine dalle possibilità di struttura”. Qui sembra di cogliere un sorta di debordamento extraepistemologico non del tutto controllato, anzi propriamente inconscio, tale da generare una specie di funzione di rassicurazione che ci comunica la tranquillizzante notizia che il *novum* dell’accadere storico reale non può sorprenderci, dato che nessun agente può realmente spezzare la certezza epistemica dell’*a priori* sociale, la sua datità trascendentale: il “possibile”, infatti, è “determinato”. Il kantiano “male radicale” che effettivamente si produce nel mondo ad opera dei tanti mostri dostojevskiani che lo popolano appare, in questa prospettiva, meno radicale in quanto già previsto nella e dalla struttura – o anche, all’opposto e in base ad un rovesciamento di prospettiva solo apparente, funziona come il segnale che le fine del mondo è già avvenuta e che noi siamo soltanto dei “morti che seppelliscono i loro morti”.

Si potrebbe osservare che molto dovrebbe essere ripensato, se questa prospettiva teorica coerentemente ancorata alla strutturalismo di Claude Lévi-Strauss venisse messa a confronto con una etnologia come quella di Ernesto De Martino nella quale l’idea che si diano strutture del comportamento umano ‘primitivo’ convive con la convinzione che la “crisi della presenza” da cui il selvaggio ricava le sue ritualità ospita in sé un elemento di riscatto culturale, ed è dunque in sé al tempo stesso strutturale e dinamica. Ma su questo aspetto, è impossibile trattarsi in uno spazio troppo ristretto. Anche solo da questo accenno, tuttavia, sembra legittima la domanda che chiede conto del perché e del come del cambiamento culturale, del mutamento e della diversità – talvolta incomponibile – dei paradigmi teorici. Non siamo forse in questo caso di fronte ad un “possibile” che non è e non può essere “determinato”?

Resta da far cenno ad un’ultima questione, essa stessa di grande rilievo grazie alla originalità con cui viene posta e pensata dall’autore. Anche in questo caso, mi limito ad un accenno che non pretende di essere all’altezza della sottigliezza e della complessità della tematica sollevata da Benoist e si vuol limitare quindi a sollecitare la prosecuzione di una riflessione comune e dialogante.. Si tratta della questione che Benoist sottopone al lettore nel testo del paper romano e che resta invece piuttosto nascosta nel saggio pubblicato nel 2001. Si potrebbe sintetizzare come tesi della esistenza di uno

‘sfondo’ non razionalmente spiegabile, non in sé ‘ordinato’ razionalmente, di quello che appare ‘in primo piano’ nella “forma” di un qualsiasi “ordine” sociale comunque razionale (nel senso specifico di fornito di una ratio scientifica, non di una giustificazione morale e politica) che gli esseri umani sono “causalmente” indotti ad istituire. La “ragione” dell’ordine ne è in realtà solo una “causa”. Non intendo qui affrontare la questione (ai miei occhi di difficile soluzione) di come l’ordine della ragione possa sopravvivere nell’ordine istituito casualmente da una ragione che produce effetti causali. Mi chiedo piuttosto come dovrebbe essere affrontato l’intervento di questa traccia tra freudiana e nietzschiana (che fa pensare più che all’archetipo junghiano, alla potenza dell’“Es” di Groddeck). Immagino che Benoist tenti di compiere una operazione, che mentre volutamente radicalizza lo strapotere epistemologico della struttura sulla intenzionalità nel darsi di un qualsiasi ordinamento della convivenza umana, apra di fatto al tempo stesso (e direi contro la volontà teorica dell’autore) una sorta di ‘spazio di indeterminazione’ che spalanca alle spalle dell’ordine una sua radicale infondatezza, una assenza di senso, un ‘nulla’ di significato della sua qualsiasi genesi, che lascia intravedere persino una traccia di quella ‘libertà’ che Benoist coerentemente non nomina mai, essendo la libertà programmaticamente esclusa dal gioco della categorie che egli usa.

Non sto dicendo affatto, si badi, che una qualche smagliatura, una qualche frattura o incoerenza dell’argomentazione faccia ‘vedere’ al lettore un ruolo della indeterminatezza, e dunque del caso, e dunque di quel tanto di libertà e possibilità metafisiche che si connette comunque all’idea che “all’ordine sociale come tale, vale a dire in quanto ordine di senso, non c’è nessun fondamento né giustificazione”. Benoist è radicale e rigoroso anche in questo caso. Si chiede se il tema dell’ordine sociale non evochi “qualcosa d’altro che il senso”. “Ogni società è un ordine e ogni ordine è produttore di senso, in quanto ordine”, ma il problema è se il senso non si arresti di fronte al suo limite, e dunque se l’ordine non confini con ciò che ordine non è. Non sappiamo perché entriamo in certi ordini simbolici, a meno che non si debba fornire la risposta psicoanalitica che indica l’esistenza di un “fascino primordiale dell’ordine”. Ma quel che soprattutto conta è il dire che non è rilevante la “natura” dei significati, ma il lo “puro effetto d’ordine”, ossia la “forma” che l’ordine rappresenta.

Sarebbe facile, ma non so fino a che punto sufficientemente centrata sul suo oggetto, l'obiezione che segnala il pericolo che questo tipo di epistemologia delle scienze sociali ci sottragga la possibilità di discriminare tra ordini e forme che ci piacciono e ordini e forme in cui magari entriamo spinti dallo stesso determinismo della struttura, dallo stesso "fascino dell'ordine", ma che non ci piacciono. A differenza dei primitivi noi possiamo mutare i codici simbolici in corrispondenza di scelte etiche e politiche volta a volta diverse. Una epistemologia delle scienze sociali che comprenda in sé, come spetta a una teoria dell'agire individuale e collettivo, deve dar conto del senso delle scelte – e delle scelte come donazioni di senso. Non intendo tuttavia consentirmi la metabasis verso un genere di problemi che incrocia quelli sollevati da Benoist, ma non si identifica con essi. Benoist, infatti, non parla e non intende parlare di etica e di politica. Non è casuale che i suoi esempi vengano ricavati dalla economia monetaria.

Mi chiedo solo se l'accento che Benoist compie all'ipotesi che l'ordine sociale rinvii alla sua genesi inconscia in un desiderio, in un bisogno di ordine, non istituisca comunque uno scarto, una differenza, una disomogeneità tra l'ordine sociale e il suo oltre, nel cui sia pur minimo spazio la causazione deterministica risulta, se non impedita, complicata e 'permeata' da elementi di imprevedibilità. Mi rendo conto perfettamente che è azzardato avanzare qui, senza gli approfondimenti che l'ipotesi richiede, la tesi che il gioco dei rapporti di differenza tra coscienza e inconscio, tra senso e non senso, ospiti in sé almeno la virtualità di un vivere e di un agire umano più libero perché più vario e più articolato fin nelle fonti da cui prende origine. Ma anche chi voglia sottrarsi al fascino a volte ambiguamente indifferenziato della "differenza" di Jacques Derrida, non può non chiedersi se in ciò che chiamiamo "non senso", nell'assurdo e nel non dicibile che accompagnano il nostro dire e il nostro agire "ordinati" non sia presente un "effetto di libertà", o di "liberazione". E' davvero, mi chiedo, così strano che la non ragione scoperta dalla psicoanalisi come una parte della struttura della psiche, ossia come qualcosa che interviene a determinare il nostro comportamento fuori e contro il nostro controllo razionale, sia qualcosa di cui non si può "interminabilmente" venire a capo, da cui non si può 'guarire', la cui differenza non può essere cancellata – e che, proprio in virtù del suo "effetto di struttura", contribuisce

a sottrarci al fascino negativo della ‘rassegnazione epistemica’ e a rendere invece la nostra vita individuale e collettiva permeabile alle istanze e ai progetti di una ‘trasformazione limitata’?

FRANCESCO SAVERIO TRINCIA
Università di Roma “La Sapienza”

