

CHE COSA RENDE GLI ‘ATTI SOCIALI’ ‘SOCIALI’?
Osservazioni sul realismo sociale di Adolf Reinach*

Adolf Reinach, che fu l’allievo più vicino di Husserl prima della prima guerra mondiale, è noto, fra altre cose, per aver sviluppato, nei suoi *Fondamenti a priori del diritto civile*,¹ una fenomenologia di ciò che chiamò ‘gli atti sociali’. Sotto quel titolo vanno considerati, fino ad un certo punto, ciò che chiamiamo oggi (dopo Austin) ‘gli atti linguistici’ (*speech acts*) (o almeno *anche* quelli: l’ambito degli ‘atti sociali’ di Reinach è, in realtà, più ampio). Ovviamente, indietro la differenza terminologica, c’è una differenza concettuale: non è per caso se Reinach non introduce la caratterizzazione di quegli atti come ‘linguistici’, come lo farà Austin. Il campo empirico considerato, tuttavia, è almeno parzialmente lo stesso, e, naturalmente, la presenza di una tale teoria nel contesto di una fenomenologia di obbedienza husserliana all’inizio del Novecento è, in sé, abbastanza notevole per andare notata – quindi lo è stata da diversi autori.²

La teoria di Reinach è fenomenologica nel senso husserliano perché ha a che fare con degli atti nel senso impostato dalla fenomenologia husserliana, vale a dire degli *atti di coscienza*, delle intenzionalità. Essa qualifica però certi atti come *atti sociali*.³ Che cosa significa quella qualifica? Che cosa rende certi atti (di coscienza) sociali? Tale è la domanda che stiamo per porre.

* Ringrazio la Professoressa Roberta De Monticelli per avermi dato l’opportunità di presentare queste osservazioni in un seminario all’Università San Raffaele a Milano, e lei ancora e tutti gli altri partecipanti per le loro domande e critiche, che mi hanno aiutato a migliorare il testo.

¹ Adolf Reinach, *I fondamenti a priori del diritto civile*, Milano, Giuffrè, 1990.

² Ad esempio da Barry Smith, “Towards a History of Speech Act Theory”, in A. Burkhardt, ed., *Speech Acts, Meanings and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, Berlin/New York: de Gruyter (1990), 29-61.

³ Per una prima presentazione, non critica, della nozione di ‘atto sociale’ si veda il capitolo X del mio libro *Les limites de l’intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005 (il testo risale al 2000, in realtà).

Tra le intenzionalità, Reinach distingue in primo luogo quelle che dimostrano della spontaneità, vale a dire in cui il soggetto compare esplicitamente come l'*autore* dell'atto. Un'attività generica non basta per caratterizzare un atto come 'spontaneo'. Il punto fondamentale è quella cosiddetta firma del soggetto all'interno dell'atto, in quanto dimensione fenomenologica dell'atto stesso, che costituisce quel atto come 'spontaneo'.

Quella distinzione però non basta. Tra quelli cosiddetti atti spontanei, ce ne sono che riguardano soltanto l'autore di essi, vale a dire che non coinvolgono alcun riferimento ad un altro che lui. Non è però il caso di tutti: ci sono degli atti che, invece, coinvolgono strutturalmente un altro che il proprio autore.

Ad esempio, non posso perdonarmi, né invidiarmi. Quegli atti, se devono conservare il proprio senso, implicano necessariamente un oggetto diverso da me. Non vuol dire che non posso per niente impiegare quelle parole riferendole a me stesso, ma, in quel caso, c'è una sfumatura chiaramente parodistica ('mi perdono'): l'uso è percepito come improprio, e quel uso improprio è derivato, dipende dall'uso normale, che coinvolge la relazione ad un'altra persona.

Tali atti (che, naturalmente, dal punto di vista del fenomenologo Reinach, sono, in quanto tali, vissuti, *Erlebnisse*), siccome suppongono strutturalmente un'altra persona, sono atti *eteropersonali* (*fremdpersonal*).

Si deve tuttavia indagare la natura di quel presupposto. In un certo senso funziona soltanto nell'ambito del *riferimento*. Il perdono come tale si riferisce ad un'altra persona, ne fa l'oggetto della sua intenzione. Non ho bisogno dell'altra persona, invece, per perdonarle. Posso farlo da solo, e anche all'insaputa dell'oggetto di quel perdono. Ovviamente, si potrà discutere, in quel caso, dell'efficacia di un tal perdono, un perdono che non dà sollievo alla coscienza del colpevole. Il moralista però risponderà che non è tale il proposito del perdono. Posso perdonare 'in sé', senza che ce ne siano precisi effetti (altri che il mero fatto che *ho perdonato*). L'oggetto del vissuto eteropersonale non contribuisce come tale alla possibilità di quel vissuto, che ne fa soltanto, appunto, un oggetto.

Gli atti eteropersonali, dunque, sono specificati soltanto dalla specificità del proprio oggetto – che si trova essere un'altra persona – ma, in sé, in quanto atti, non hanno niente di specifico: sono, come altri, atti effettuati dalla coscienza da sola.

Ci sono invece altri atti che non sembrano compatibili con una tale effettuazione solitaria, che coinvolgono un'altra persona che il proprio autore non soltanto in quanto referente, ma anche in un'altra funzione.

Reinach prende l'esempio del comando. Il comando non soltanto si riferisce ad un altro (non posso 'ordinarmi a me stesso' altrimenti che per scherzo) ma è *indirizzato a lui*: ordinando, *mi rivolgo all'altro* (*ich wende mich an den Anderen*).

Quel 'rivolgersi a' è una dimensione essenziale, costitutiva dell'atto che è il comando.

Questo significa che vige per il comando qualcosa come una costrizione (o un imperativo) di comunicazione. La dimensione di ciò che Husserl chiamava nella prima *Ricerca Logica* la *Kundgabe*, l'informare, nel senso di ciò che la linguistica anglofona contemporanea chiama '*intimation*' (manifestazione linguistica da un locutore all'altro dei propri atti psichici) è essenziale ad atti del tipo del comando.

Per dirla nel vocabolario di Reinach, "il comando, per sua essenza, necessita di essere percepito"⁴ (*der Befehl ist seinem Wesen nach vernehmungsbedürftig*).

Quella costrizione, forse più esattamente di venire ricevuto che di essere 'percepito' (si vedrà il senso di quest'aggiunta), sembra, come tale, un po' vaga, e probabilmente questa formulazione non è interamente soddisfacente. Essa introduce però in sé un aspetto molto importante, anzi decisivo: una dimensione di *esternalità*.

Certo, gli atti 'eteropersonali' suppongono già una forma di exteriorità, nel senso che suppongono un mondo in cui ci sono almeno due persone – un'altra che il locutore e non il locutore solo. Quell'esteriorità però rimane per così dire *al di fuori dell'atto*, perché l'atto la riguarda per certo (esso ne fa il proprio 'oggetto'), ma invece quella non costituisce per niente ontologicamente l'atto, che resta puramente 'interno'. L'atto si fa dentro la coscienza e, fino ad un certo punto, indipendentemente da ciò che c'è o meno al di fuori: non ho bisogno che di me stesso per perdonare.

L'idea è che invece *non posso comandare da solo*. Questo non significa che fosse una cosa che si facesse per l'esattezza 'assieme'. Naturalmente, se uno ordina, è solo ad ordinare. Il punto però è che quell'atto è possibile soltanto se c'è un 'altro', e in una certa relazione con quell'altro, che lo coinvolge. Con altre parole: quell'atto dipende essenzialmente da qualcosa che c'è al di fuori di me, vale a dire: la presenza di un altro, che c'è così da *ricevere l'atto*.

⁴ *I Fondamenti, op. cit.*, p.28.

Questo vuol dire una cosa importantissima: un tale atto non si può fare ‘soltanto’ dentro di me; o piuttosto, siccome, in quanto atto, è necessariamente interno (è un atto intenzionale, qualcosa di psichico, tale è il senso che ha, di qua, la parola ‘atto’), è qualcosa d’interno che è possibile soltanto sotto la condizione di qualcosa di esterno. È quell’eternalità a qualificare quel genere di atti come gli esatti atti che sono tra la sfera degli atti psichici. In questo senso (come il loro essere ‘interno’ non basta a definirli), quegli atti psichici non sono atti psichici come gli altri. Se non c’è un ‘altro’ (vale a dire: un'*altra persona*), c’è qualcosa che la mia mente non può fare: comandare (sarebbe esattamente lo stesso con la promessa, ecc.). Tale è l’idea.

Quegli atti mentali di un tipo particolare, Reinach li chiama: *atti sociali*. La domanda che vorrei fare riguarda la funzione esatta di quell’invocazione della socialità, a questo punto.

Prima di porre questa domanda però è necessario meglio cogliere il senso di quell’esigenza di esteriorizzazione che circonda certi atti mentali nostri come ‘sociali’.

Si potrebbe, infatti, fare obiezioni, dicendo per esempio che, anche nel caso del comando, almeno finché esso viene ritenuto un atto mentale (il che non è ovvio, ma è appunto la difficoltà dell’impostazione reinachiana del problema), una tale esteriorizzazione non fosse necessaria. Se concedo che un comando possa essere una cosa puramente mentale, posso anche rappresentarmi che un tale comando sia presente nella mia mente senza venire espresso. L’idea di Reinach è però che, in questo caso, ciò che è presente nella mia mente non è un comando: è il desiderio che l’altro si comporti come lo voglio, ma questo non è esattamente l’atto mentale che viene specificamente coinvolto quando ordino proprio qualcosa: a quel ultimo atto mentale è essenziale che venga comunicato all’interlocutore, e la sua esatta definizione di atto mentale del tipo che è dipende da quella comunicazione.

Si potrebbe allora fare l’osservazione che, in questo caso, la natura di tali atti mentali sembra dipendere da fattori che possono risultare contingenti. Se il fatto che un ordine sia un ordine dipende dal fatto che esso sia ricevuto, che cosa capita all’ordine che non lo è? Supponiamo che io faccia un comando ai miei studenti ma loro stanno già raccogliendo la loro roba e non mi sentono. Resta quel comando? Secondo la costrizione di ricezione dall’interlocutore, sembra non essere il caso. L’atto mentale mio sembra tuttavia essere esattamente lo stesso sia che i miei studenti mi sentano o meno.

In realtà, Reinach propone un'analisi di questo caso molto sottile, in un modo che anticipa un aspetto maggiore della teoria degli atti linguistici come quella verrà formulata da Austin. Ad ogni teoria degli atti linguistici, infatti, è essenziale che ci sia la possibilità tanto di successo quanto di insuccesso di tali atti.⁵ Orbene, Reinach fa posto ad una tale idea di successo ed insuccesso. Ci sono degli atti sociali falliti, abortiti, è una possibilità essenziale di tali atti, appunto *perché* richiedono un fattore esterno che non possono darsi a se stessi. Per quanto riguarda tali atti, Reinach impiega un'immagine magnifica: “sono come le frecce di un arco che mancano l'obiettivo e cadono”⁶ (in realtà, nel testo tedesco, l'immagine è quella delle lance, ma è lo stesso). È esattamente il caso che, da Austin, viene considerato sotto il titolo del *misfire* (l'immagine, in inglese, è quella dell'innesco che fa cilecca): in un tal caso, l'atto non viene proprio effettuato, manca qualcosa alla sua qualifica come atto del genere cui esso pretende di appartenere. Questo scacco però è intelligibile e ha il suo senso proprio (di essere, ad esempio, qualcosa come l'abbozzo di un comando) soltanto a partire dalla struttura del vero e proprio ‘atto sociale’ (il comando sentito dalla persona a cui è rivolto), e come un'alterazione (una privazione) di essa.

Da quel genere di scacco va contraddistinto un altro genere: *l'assenza del risultato atteso*. È diverso dal *misfire*, in cui è la possibilità della domanda ad esempio (se si tratta di un atto del tipo ‘domanda’) di funzionare come una domanda ad essere rimessa in discussione. Il caso sarebbe invece quello di una domanda che è una domanda – le condizioni esterne, *circostanziali*, sono completamente riunite perché essa sia una propria e vera domanda – ma che semplicemente, non ottiene una risposta. Per tornare al nostro esempio, supponiamo che io dia un ordine ai miei studenti, che loro lo sentano e che quel ordine non venga ubbidito. In questo caso, c'è anche un genere di insuccesso nel mio atto, ma quell'insuccesso non gli impedisce di essere l'atto che è, tutt'al contrario, quella nozione esatta di insuccesso ha senso soltanto nella misura in cui l'atto è un vero e proprio atto di quel genere, e dunque in cui le circostanze (esterne) sono riunite perché esso sia un atto di quel genere.

Questa distinzione è reinachiana. Ciò che sembra caratteristico di quegli atti che il filosofo tedesco chiama ‘atti sociali’, in quanto rivolti all'altro, è infatti *il fatto che instaurano qualche normatività*. Se, ad esempio (è l'esempio privilegiato da Reinach), prometto, il semplice atto

⁵ Su questo punto, si veda il capitolo II de *Les limites de l'intentionnalité*.

⁶ *I Fondamenti, op. cit.*, p.29.

di promettere implica un impegno da parte mia, richiede che io compia ciò che ho promesso. Quell'esigenza però può venire soddisfatta o meno, e la mancanza dell'esecuzione, se mi stigmatizza come uno che viene meno alla promessa, non sopprime per niente il senso (vale a dire, nel caso: *l'obbligo*) instaurato dall'atto di promessa in quanto tale. La promessa diventa soltanto, allora, *una promessa non mantenuta* – ciò che presuppone la validità della struttura della promessa, lungi dal toglierla. Se, invece, faccio una promessa *senza intendere di mantenerla*, allora Reinach non parla più di promessa, ma di *falsa promessa*⁷ – il che non è lo stesso della promessa non mantenuta, che deve essere una promessa. La nozione stessa di pseudo-promessa (probabilmente questo sarebbe una migliore traduzione del *Scheinversprechen*) è molto interessante, perché coinvolge l'idea di *pseudo-atti* (*Scheinakte*), atti che non sono ciò che sembrano essere, perché non riuniscono le condizioni per essere tali atti: le condizioni non sono presenti perché tali atti vengano *effettuati*. Ovviamente, è anche interessante il fatto che certe di quelle condizioni sono interne, riguardano i vissuti interni del soggetto.⁸ Ci sono però anche condizioni esterne – come quelle che riguardano il coinvolgimento di un'altra soggettività, che deve essere raggiunta in quanto soggettività. La possibilità di tali atti in quanto tali ci porta proprio sul terreno di tutto un contesto reale, che è un contesto personale e sociale, un contesto di agenti che interagiscono. Anche per individuare ciò che è richiesto 'dentro', nella mente dell'autore dell'atto, per così dire, *una valutazione esterna è necessaria*, che interpreta la natura dell'atto prendendo in considerazione il contesto che dà ad esso il senso di poter essere tale o tale. Quella dialettica dell'interiorità e dell'esteriorità è per certo lo spunto dell'analisi reinachiana, che, per quanto riguarda quel genere di atti mentali almeno, introduce un punto di vista molto originale (realistico fino in fondo, poiché *ripone risolutamente gli atti di*

⁷ Questo sarebbe il caso dell' 'abuse' nel senso di Austin. Si veda la contraddistinzione fondamentale fra 'act purported but void' e 'act professed but hollow', in J.L.Austin, *How To Do Things With Words*, Oxford, OUP, 1962, p.18. Il punto decisivo è che è la seconda forma di insuccesso (*abuse*), in quanto *insuccesso che suppone che l'atto sia comunque un atto del genere che è*, e che non toglie proprio la possibilità che lo sia, al contrario (insuccesso a valle, e non a monte dell'atto, per così dire), ad assomigliare, dal punto di vista austiniiano, sul terreno dei performativi, a ciò che rappresenta il fenomeno della falsità sul terreno dei descrittivi.

⁸ Fattore interno che neanche l'analisi austiniiana trascura per niente – cfr. la nota precedente. Essa insiste semplicemente sul fatto che quello non possa venire da primo (un punto di vista *complessivamente* esterno va adottato, così da valutare la natura propria dell'atto) e vada inquadrato in un dispositivo complessivo che lo oltrepassa.

coscienza nel mondo, con tutta la complessità costituita dei copioni di esso), al di là della prospettiva fenomenologica classica, come veniva impostata nelle *Ricerche Logiche* di Husserl (rivolta ai soli atti di coscienza nella propria interiorità, come se quelli fossero descrivibili *per se*, separatamente). Elementi del mondo sono coinvolti nella determinazione di tali ‘atti’.

Reinach insiste molto sulla necessità dell’esteriorizzazione, perché è appunto la cosa che sembra ancorare quel genere di atti nell’esteriorità del mondo. Il significato di quella costrizione di esteriorizzazione non si deve però fraintendere. Nella prospettiva di Reinach, quegli atti non sono proprio, in sé, atti linguistici, lo sono soltanto per caso. Il requisito non è tanto un requisito di verbalizzazione che di accesso dall’altro cui l’atto è rivolto. Reinach fa l’esempio della preghiera, che è rivolta a Dio. In questo caso, non c’è bisogno di nessuna comunicazione verbale e l’atto può rimanere un atto puramente mentale. In realtà, nella determinazione reinachiana degli ‘atti sociali’, il momento importante non è quello dell’enunciazione, ma puramente quello del *rivolgersi* (*Wendung an ein anderes Subjekt*), a patto che sia accessibile, in un modo o un altro, al suo destinatario. In un universo in cui l’accessibilità farebbe a meno della parola, quel genere di atti (*psichici*, ancora una volta) non avrebbero niente a che fare con ciò che Austin ha riscoperto dopo sotto il titolo di ‘atti linguistici’ (*speech acts*).⁹

Non è dunque un caso se l’imperativo di pubblicità come viene formulato da Reinach per quanto riguarda quel genere di atti si riduce, in realtà, ad un semplice requisito di percettibilità o meglio di ricezione dal destinatario. Ciò che è richiesto è un’altra persona così da ricevere l’atto (il che contribuisce, per certo, a dare ad esso il suo proprio senso), e basta: Reinach non considera né la promessa, né gli altri cosiddetti ‘atti sociali’ come vere interazioni che avessero il proprio protocollo. La sua riflessione rimane imperniata sull’atto (interno) come tale. Reinach è naturalmente consapevole che ci sono dei riti, ad esempio, che, nelle diverse società, accompagnano l’effettuazione di un atto sociale come la promessa. La sua analisi tuttavia non si sviluppa a quel livello, e ciò che c’è di ‘sociale’ nell’atto come lui l’abborda è la pura e semplice *Vernehmungsbedürftigkeit*, requisito di un’altra coscienza cui esso viene manifestato per essere l’atto che è. È una socialità al di qua dei riti, e, in un certo senso, tutt’astratta.

⁹ Il punto, qui, non è tanto quello della verbalizzazione quanto della necessità dell’esteriorizzazione, linguistica o meno: un *act*, come Austin l’intende, è qualcosa che *si fa*, e pubblicamente, nel mondo aperto, e non soltanto qualcosa che si ‘vive’ (anche se l’altro avesse occhi per la mia mente).

La questione che sorge inevitabilmente, da questo punto di vista, è quella della fonte dell'*efficacia* di quegli atti. Abbiamo distinto, con Reinach, ciò che è estrinseco a quegli atti (ottenere un certo *risultato* nel mondo, che corrisponda ad essi, ma che può succedere o meno) e ciò che è intrinseco ad essi (ciò che ne fa gli atti che sono). Nel primo senso, la mia promessa, ad esempio, non è necessariamente efficace, perché non è necessariamente seguita dall'effetto (della *Wirkung*) che se ne potrebbe aspettare. È ovvio che non basta che io abbia fatto una promessa per mantenerla – altrimenti l'idea stessa di promessa non avrebbe alcun senso: non sarebbe una promessa, ma una predizione. È invece vero che basta che io abbia fatto una promessa perché ne consegua che io sia *obbligato* a fare ciò che ho promesso. Quel risultato è intrinseco, nel senso che non c'è un tal atto senza di esso – è iscritto nell'“essenza” dell'atto, direbbe Reinach, poiché lui ragiona in quei termini essenzialistici. Reinach interpreta quel risultato ontologicamente, poiché fa dell'obbligo stesso (*Verbindlichkeit*) e della legittima pretesa (*Anspruch*) che ne è il correlato, delle entità, qualcosa come delle obiettività (*Gegenständlichkeiten*) nel mondo, delle obiettività che risultano dall'atto, che vengono introdotte nel mondo dall'atto appunto, ma che ne risultano immediatamente, nel senso che non può darsi un tal atto senza che ci sia, immediatamente, un tal prodotto.

Una certa neo-ontologia analitica vede oggi in questa fecondità ontologica (in una tale introduzione di nuove entità) il segno definitivo della genialità di Reinach. Da parte mia, devo confessare che ho davvero delle difficoltà a ritenere che un obbligo o una pretesa sia un *oggetto* nel senso proprio o a vedere in questo più che una parafrasi dell'obiettività (vale a dire: del valore oggettivo) degli obblighi o pretese, il che non è esattamente lo stesso. Per farla breve, io non sono convinto che da degli atti come la promessa, qualsiasi 'entità' di un genere nuovo venga introdotta nel mondo, ma penso piuttosto che quegli atti, nel loro proprio carattere normativo, siano piuttosto un lato della complessità, e della ricchezza naturale di una realtà che c'è già – la realtà umana. Lasciamo comunque questo da parte.

La stessa gente che loda l'inventiva ontologica (indubitabile) di Reinach gli ascrive generalmente a lode l'idea di un'“ontologia sociale”: le entità che verrebbero introdotte dai cosiddetti ‘atti sociali’ (come gli obblighi, pretese, ecc., anche se si sa che, dal punto di vista di Reinach stesso, ci sono naturalmente anche degli obblighi, pretese, ecc., al di fuori da ogni riferimento a tali atti!) andrebbero qualificate come ‘oggetti sociali’. In realtà, quella determinazione non si trova da nessuna

parte da Reinach, e, tale e quale, mi rende davvero perplesso. Si può forse concedere che ci fossero degli oggetti che siano più ‘sociali’ degli altri, perché portassero per così dire ‘il segno del sociale’ (vale a dire, sempre in quell’ipotesi, della loro fondazione da dei cosiddetti ‘atti sociali’); ciò che tuttavia mi sembra proprio inaccettabile (e che sospetto spesso, spero a torto, dagli amatori di ‘oggetti sociali’) è l’idea che la società in quanto tale fosse *fatta di* tali ‘oggetti sociali’ e che l’essenza della socialità stesse tutta qui (nel fatto che ci siano degli ‘oggetti sociali’). Mi pare, infatti, che non sia appunto il buon terreno per sviluppare un’ontologia sociale – vale a dire: un’ontologia della società, o dei fenomeni sociali in quanto tali, che, a mio parere, *non sarà primariamente un’ontologia di oggetti*.¹⁰ Il collezionismo di oggetti non ha mai fatto una filosofia sociale, né, si deve aggiungere, in generale una propria e vera ontologia – vale a dire alla misura della diversità e della complessità, anoggettiva (non dispiegabile senza residuo in termini di ‘oggetti’), del reale con cui ha a che fare.

Perché quegli ‘oggetti sociali’ (sempre ammettendo che ce ne siano) non possono da soli costituire la società? Semplicemente perché, in quanto tali, presuppongono qualcosa che, appunto, li renda ‘sociali’ e consenta di parlare di ‘oggetti sociali’. Nell’impostazione del problema proposta dai neo-ontologisti del sociale, sembra che siano gli ‘atti sociali’ che li istituiscono a fondare il carattere ‘sociale’ dei cosiddetti oggetti sociali. È sociale l’oggetto prodotto da un atto sociale. Quindi, in questo caso, la socialità (l’essenza della società, se ne ha una) non può sicuramente derivarsi dalla semplice esistenza dei cosiddetti oggetti, che sono un risultato piuttosto che un principio. È perché *c’è già qualcosa di sociale* che ci sono degli oggetti sociali. Gli oggetti sociali non sono dunque il principio di soluzione dell’enigma ontologica della socialità (che cos’è la socialità?), che essi presuppongono invece almeno già *parzialmente* risolta (si può in effetti, ammettere che, benché non siano in sé la risposta a quella domanda, almeno ne siano un aspetto: non c’è una società senza [anche] ‘oggetti sociali’).

La questione che vorrei porre ora è quella della socialità di quella ‘cosa sociale’ in virtù della quale ci fossero (sempre accettando la prospettiva dei neo-ontologisti sociali) degli oggetti sociali e che serve da base ad essi, vale a dire i cosiddetti ‘atti sociali’. Che cosa rende quegli ‘atti sociali’ ‘sociali’?

Mi pare ovvio che la semplice determinazione di certi atti, sia mentali che meno, come ‘sociali’, lungi dall’offrire un principio di

¹⁰ Nello stesso senso, si veda il mio primo saggio « L'introuvable réalisme social », *Le Cercle herméneutique*, Paris, 2006, n° 5-6, p. 168-183.

costituzione (e per così dire di ‘uscita’ dallo psichico, come Minerva esce dalla testa di Giove) del sociale, presuppone *la già datità come tale, e la precedenza assoluta* (sulla coscienza) *di quello*. In questo senso, la cosiddetta ‘ontologia sociale’ basata sugli ‘atti sociali’ è un’impostura totale, scambiando il risultato (o, a rigore, un aspetto importante della cosa stessa) per il principio.

È tuttavia vero che, dal fondatore dell’idea stessa di ‘atti sociali’, la cosa non è così chiara. Non perché Reinach avesse l’idea (probabilmente assurda, per un realista come era) di fondare la società negli ‘atti sociali’, ma semplicemente perché, a quel livello, non è ovvio che lui abbia un vero e proprio pensiero della socialità e che la nozione di ‘atti sociali’ come lui l’introduce abbia qualsiasi cosa a che fare con il progetto stesso e i problemi di un’‘ontologia sociale’. In materia, tutto dipende da ciò che lui intende con la parola ‘sociale’ quando parla di ‘atto sociale’. Che cosa rende i suoi ‘atti sociali’ ‘sociali’?

Abbiamo visto che è un fatto molto sottile, e come tale astratto, vale a dire il semplice requisito di venire percepito da un altro. È molto dubbio che una determinazione così povera, che, alla fine, rinvia soltanto a qualcosa come un vincolo di intersoggettività, basti per costituire la socialità. La socialità non è il semplice fatto che la mia vita mentale venga percepita dagli altri.

Soprattutto, questa determinazione ci porta indietro alla domanda che riguarda l’efficacia dei cosiddetti ‘atti sociali’, nel senso dell’*efficacia normativa* di essi. Come si può fare che il semplice fatto del venire percepito dall’altro abbia tali effetti normativi – quelli di istituire una norma, ciò che Reinach tratterrebbe come un’obiettività normativa? In sé, è inesplicabile finché ragioniamo in termini di percezione o semplice ricezione da uno di ciò che gli invia l’altro, *come se i punti di vista di ambedue gli attori fossero da considerare separatamente*. Perché, come Reinach lo sottolinea, posso anche manifestare, in un atto di comunicazione normale, descrittivo, ad uno la mia intenzione di fare una cosa (anche che lo riguarda specificamente) senza che questo sia una promessa. L’essenza della promessa, come dei diversi ‘atti sociali’, non risiede nella semplice percepibilità, bensì, come l’abbiamo osservato, nel *rivolgersi a* – un rivolgersi che, nelle sue diverse modalità, che definiscono altrettanti generi di atti, è costitutivo dell’atto sociale in quanto tale.

Appunto quel ‘essere rivolto a’ è *un gioco che si gioca in due*, e che lungi dal costituire una relazione che non ci preesisterebbe, la presuppone e, ontologicamente, poggia su una tale relazione già fatta – anche se la fa evolvere. Con altre parole: gli atti sociali sono sociali

perché sono fondati sulla relazione sociale, lungi dal costituirli o esserne un'origine (anche se ne sono, ancora una volta, una parte essenziale).

Questo, in un certo senso, io sono convinto che Reinach, che è un vero realista, e un realista fenomenologo aperto alla diversità del reale e dei suoi modi di dati (dunque anche al fatto primordiale della *realtà della società*, come ordine specifico, irriducibile e indeducibile, non interamente costituibile, di reale), contrariamente ai cosiddetti nuovi ontologisti sociali, non lo avrebbe mai negato.

Il problema è quindi però che quella *precedenza della realtà sociale* (che suppone che quella sia già costituita come sociale) che solo può dare un senso all'idea di "atti sociali" come Reinach la fa avanti, potrebbe allo stesso tempo mettere a rischio il genere di a priori che difende Reinach per quanto riguarda l'efficacia (normativa) di quegli atti.

L'efficacia normativa, abbiamo detto, sembra essere una proprietà intrinseca di quegli atti – è, infatti, un argomento forte di Reinach per mettere in rilievo la specificità di essi. È tuttavia appunto una proprietà di tali atti in quanto ciò che sono, vale a dire *sociali*, dunque che si impostano nella cornice che viene offerta ad essi dalla relazione sociale. Vuol dire che è molto difficile sottrarre l'efficacia di quegli atti (e dunque la loro definizione come gli atti che sono) all'alea, storica ed istituzionale della relazione sociale stessa – il che l'a priori di Reinach, che tratta i differenti tipi di atti come altrettanti "in sé" ha delle difficoltà a pensare.

Prendiamo lo stesso esempio di Reinach. A Roma, le promesse sia fatte dagli schiavi che fatte a loro erano ritenute senza valore, perché gli schiavi non avevano la capacità giuridica. Reinach vede in questo un controsenso ontologico: una disposizione giuridica (*Bestimmung*, nel senso che lui sviluppa nel capitolo III dei *Fondamenti a priori del diritto civile*) non può mai cambiare il senso di un 'atto sociale', che è, nella concezione di Reinach, come una sorta di natura (una *natura sociale*). Questo non significa che Reinach sia giusnaturalista, perché è convinto che il diritto positivo può per certo cambiare qualcosa (arbitrariamente: *willkürlich*) all'effetto (nel senso della *Wirkung*) di quel tipo di atti, impedendo alla normatività istituita da quegli atti di avere forza di legge. Ad esempio, una disposizione del diritto positivo può vietarmi di soddisfare a un tipo di obbligo che, d'altra parte, posso contrarre da una promessa. Nella logica di Reinach, questo significa appunto che il senso di quella normatività non viene negato, bensì al contrario è presupposto dall'opera del diritto positivo, come se ci

fossero delle strutture materiali a priori dei rapporti fra persone anteriori al codice definito (giuridico o no) di una società, strutture cui quel codice si aggiungesse soltanto nel senso di qualche emendamento su una trama basilare sempre già fatta ('data').

C'è sicuramente qualcosa di allettante in quell'impostazione, che è quella dell' 'a priori sociale'. L'esempio romano però la rende, a mio parere, molto discutibile.

L'argomento di Reinach è questo: la promessa è un *atto*, che ha la sua propria logica e, in un certo senso, ontologia – in particolare, ha la sua propria *fecondità ontologica*. Dunque, se c'è quel atto, è indubbio che c'è anche il prodotto di quel atto, qualunque cosa succeda. Vuol dire che se uno schiavo romano fa una promessa, ne risulta sicuramente un obbligo per lui, e un diritto per cui lui ha promesso – anche se il diritto positivo può naturalmente togliere l'efficienza a quelle obiettività normative, nel senso che gli impedisce di avere i propri effetti nella realtà – di essere onorate.

Quest'analisi però trascura qualcosa che ovviamente fa parte della dimensione ontologica del problema. Vale a dire che quella capacità dell'atto di produrre uno stato di cose normativo (il dovere essere di qualcosa), quella cosiddetta 'fecondità ontologica' dell'atto è possibile (*ha senso*) soltanto se si suppone che il soggetto dell'atto venga ritenuto competente per la produzione (e l'assunzione) di una tale norma. Ad esempio, non si concede la possibilità agli animali di fare promesse. Reinach lo ribadisce a più riprese: sole le *persone* possono fare degli 'atti sociali'. Il potere produttivo e normativo (*produttivo di norme*, o di stati delle cose normativi, *Seinsollen*) degli atti sociali dipende completamente dal potere normativo primordiale della *persona* (*Person*), in quanto fonte assoluta della normatività, che può anche vigere al di fuori dal contesto degli atti sociali, come fonte pura e monadologica di diritto, come si vede nella teoria della proprietà proposta da Reinach, che è l'altro lato della sua teoria a priori del diritto. Naturalmente è molto interessante che, per certi diritti ed entità normative, sia necessario, secondo Reinach, introdurre una fonte più complessa, vale a dire *il commercio intersoggettivo di più persone e certi generi di relazioni fra loro*. Il presupposto ontologico però è, in questo caso, massiccio: la fecondità degli atti sociali, e gli stessi atti in quanto tali, suppongono, in realtà, una tale relazione già costituita e stabilizzata in quanto relazione fra persone – e probabilmente, per quanto riguarda molti atti, fra *persone di un certo tipo*, con un certo ruolo sociale, come lo ha genialmente evidenziato Austin nella propria analisi degli *speech acts*: non è qualunque persona a dichiarare la guerra

o a battezzare la nave, ma la persona *autorizzata*. Se il problema è quello dell'autorità (e, infatti, era appunto il problema posto, all'inizio, dagli atti fra cui i cosiddetti 'atti sociali' sono un caso particolare, vale a dire gli 'atti spontanei', che Reinach individuava dal riferirsi al proprio *autore*), allora non si può far affidamento sulla cosiddetta naturalità dell'atto e la sua essenza pura: si deve considerare ciò che lo permette in quanto l'atto che è, e quelle condizioni sono sempre anche istituzionali e sociali. In ultima istanza, è sempre la società – vale a dire le forme e la figura prese dalla relazione sociale in una società data – che autorizza e costituisce il fondamento degli 'atti sociali' in quanto tali. Per riprendere sempre lo stesso esempio, Reinach pretende di non sostenere un punto di vista giusnaturalistico pur criticando la tesi del diritto romano in quanto tesi ontologica (vale a dire se essa non viene interpretata come deve esserlo, in quanto semplice *Bestimmung*) secondo la quale gli schiavi non potessero fare o ricevere promesse. Lui dice: se c'è l'atto, c'è il suo prodotto, qualunque ne sia il soggetto. Il problema però è che quel soggetto deve, secondo Reinach stesso, essere una persona. La domanda ovvia (e non posta da Reinach) è allora se gli schiavi sono delle 'persone'. Reinach non la fa semplicemente perché per lui è ovvio. Orbene, la domanda mi pare essere, appunto, se, assieme ad un altro senso della 'persona' (di chi è persona o meno) i Romani non avessero *un altro senso della promessa* (non soltanto nel loro diritto, ma anche nella loro vita sociale in generale). Se si modifica troppo radicalmente la definizione o anzi semplicemente l'estensione degli attori possibili della promessa (di fra chi e chi ci si promette), allora è molto probabile che si modifichi allo stesso tempo il senso stesso della promessa (di che cosa è promettere). L'atto non è sottrattibile al suo contesto di relazioni sociali. Tanto la sua cosiddetta 'efficacia' quanto la sua natura stessa di atto (che sono ambedue i lati della stessa cosa) ne dipende. Con altre parole: una volta che ci si è sistemati 'fuori' – come ci invita il 'realismo' reinachiano – si deve accettare e prendere in considerazione tutta la complessità di quel 'fuori'. Per dirla negli stessi termini di Wittgenstein, gli 'atti sociali' non sono separabili dalla storia naturale delle 'forme di vita' e delle prassi in cui hanno soltanto senso. Independentemente da quel ancoraggio, è la nozione stessa di 'atto sociale' a non avere nessun senso.

Lungi, dunque, dal darci una chiave così da 'costituire' (sia ontologicamente che altrimenti, in modo puramente 'fenomenologico') il sociale, la nozione stessa di 'atto sociale' ci riconduce alla *priorità assoluta della società* (almeno se si vuol considerare quel genere di cose) nell'ordine delle costituzioni. Quella società che è anche, in un

certo senso, il palcoscenico della *personalità* (nelle diverse figure della sua 'autorità') – ma questo sarebbe un'altra storia.

Non si può essere realista a metà – e svuotare il mondo (a maggior ragione) delle prassi e dei protocolli che danno un senso ai suoi 'oggetti'.

Jocelyn Benoist

Université de Paris-I Panthéon-Sorbonne

jocelyn.benoist@ens.fr