



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE

**Dottorato di ricerca in Filosofia del linguaggio, della mente e dei processi
formativi**

SSD: M-FIL/05

ANTROPOLOGIA DEL DENARO
Linguaggio, valore e ontologia sociale

di Pietro Garofalo

Tutor
Prof. Marco Carapezza

Coordinatore del dottorato
Prof. Franco Lo Piparo

Cotutor
Prof. Gianlazzaro Rigamonti

Ciclo XXIV 2011/2013

Antropologia del denaro

Linguaggio, valore e ontologia sociale

Introduzione. Il mistero del denaro	p.4
1. Intenzionalità collettiva e ontologia sociale	p.13
1.1 La filosofia della società: tra filosofia del linguaggio e filosofia della mente	p.13
1.2 L'intuizione di Searle	p.17
1.2.1 Il paradosso dell'intenzionalità collettiva	p.26
1.3 La circolarità del sistema searleano tra <i>Speech acts</i> e <i>Making the social world</i>	p.30
1.3.1 Il linguaggio in <i>Speech acts</i>	p.31
1.3.2 Lo "strano caso" delle istituzioni linguistiche in <i>Making the social world</i>	p.35
1.3.3 La fase intermedia. Il problema dell'intenzionalità	p.39
1.4 Tra pubblico e sociale	p.48
1.5 Searle e i contrattualisti. Perché Searle giunge al tipo di intenzionalità collettiva di cui parla	p.54
2. Il denaro come performativo	p.61
2.1 Una questione di metodo	p.63
2.1.1 Tassonomia delle differenti funzioni	p.66
2.1.1.1 Funzioni agentive e non-agentive	p.66
2.1.1.2 La specificità degli oggetti istituzionali	p.67
2.2 Il ruolo della dichiarazione	p.70
2.2.1 Il modo in cui è chiamato in gioco il linguaggio	p.75
2.3 Searle è un contrattualista?	p.80
2.4 Internalismo e denaro	p.84
2.4.1 Sull'isola di Robinson	p.87
2.5 L'irriducibilità del denaro alla sua definizione	p.91
2.5.1 La natura proteiforme del denaro	p.92
2.5.2 Mauss vs Malinowsky: denaro tra sistemi stabili ed instabili.	p.95
2.5.3 E se i Neocartalisti avessero ragione?	p.99
2.6 Contro il funzionalismo e il riduzionismo razionalistico delle istituzioni	p.101

3. Valore linguistico e ontologia sociale	p.107
3.1 Searle e l'obiezione elusa di Saussure	p.108
3.2 Saussure tra linguistica e teoria delle istituzioni	p.113
3.2.1 Il problema dell'oggetto della linguistica: la definizione elusa	p.115
3.2.2 La <i>langue</i> come astrazione	p.117
3.2.3 Saussure e l'accusa di riduzionismo	p.118
3.3 La natura sociale della lingua	p.119
3.3.1 Frammenti di linguistica saussuriana	p.119
3.3.2 Il valore come antidoto allo psicologismo	p.128
3.4 Dal sistema <i>langue</i> al sistema istituzionale	p.132
3.5 La questione del denaro	p.136
3.5.1 Un noto <i>Leitmotiv</i>	p.138
3.5.2 L'analogia di Saussure. Dalla moneta alla <i>langue</i>	p.140
3.5.3 Il "problema della sinonimia"	p.142
3.6 La correzione dell'analogia di Saussure	p.143
3.6.1 Dall'analogia sociale alla prassi sociale dello scambio	p.143
4. Ontologia del valore d'uso.	p.145
4.1 Per una critica dell'ontologia del "fatto brutto"	p.146
4.1.1 Il presupposto realista dell'ontologia searleana	p.146
4.1.2 Il problema gnoseologico	p.150
4.2 Dallo psicologismo alle pratiche sociali: il rovesciamento marxiano	p.157
4.2.1 Riabilitazione di un concetto	p.158
4.2.2 Lavoro sincronico o divisione del lavoro	p.166
4.2.3 Lavoro diacronico	p.169
5. Ontologia del valore di scambio	
5.1 Il problema del metodo in Marx a partire dalla <i>Neue Marx-Lektüre</i>	p.183
5.2 Ontologia sociale della merce: che cosa insegna andare al mercato	p.184
5.3 Logica delle relazioni di scambio	p.191
5.3.1 Dal valore linguistico al valore economico	p.198
5.4 Fenomenologia monetaria delle relazioni sociali	p.208
5.5 Astrazione concreta in Sohn-Rethel	p.214
5.6 Conclusioni. Ontologia delle relazioni	p.218
	p.223
Bibliografia	p.226

Introduzione

Il mistero del denaro

Ma il fatto che, presso i popoli civili, migliaia di persone si diano continuamente da fare per scambiare anche i più utili tra i loro beni contro piccoli pezzi di metallo per sé inutili o contro pezzetti di carta (banconote e buoni del tesoro) sembra un comportamento talmente contrario al buon senso che non ci dobbiamo meravigliare se parecchi studiosi dei fenomeni monetari lo considerano una strana anomalia della vita economica e ad un grande pensatore come Savigny esso appare un fenomeno misterioso (MENGER 1871/1976: 345)

In cosa consiste il mistero del denaro? La risposta potrebbe intuitivamente suonare così: nel valore che *noi* attribuiamo a oggetti che non sembrano averne alcuno. Il modo in cui siamo abituati a trattare dei semplici pezzi di carta chiamati banconote e, prima ancora, dei pezzi di metallo non sembra, infatti, dipendere direttamente o esclusivamente dalla materia di cui sono costituiti, dalle loro proprietà fisico-chimiche. Tuttavia, tale considerazione non sembra farci esitare di fronte a una cassiera quando paghiamo un caffè o al benzinaio quando facciamo il pieno.

Il mistero del denaro diviene allora spiegare questa misteriosa *attribuzione* di valore, in virtù della quale un semplice pezzo di carta viene ad assumere lo *status* di denaro la cui importanza a nessuno verrebbe in mente di metterebbe in discussione. Tuttavia porre la questione in questi termini, ponendo l'attenzione sul processo d'attribuzione, sembra lasciare un cono d'ombra attorno alla parola da cui abbiamo preso le mosse: il valore. Una domanda ben più radicale, infatti, è quella riguardo alla natura stessa della *forma di valore* da cui, in realtà, sembra dipendere lo statuto sociale della moneta.

Cosa si cela, dunque, dietro la moneta?

Per cercare di rispondere a questa domanda tratterò e proporrò un confronto tra tre autori Searle, Saussure e Marx. Tuttavia, come ogni confronto, la scelta degli autori è

dettata da un intento sotteso, il riferimento, cioè, anziché limitarsi a porre in relazione punti di vista differenti, tenta di tracciare un percorso che conduca a una riconsiderazione della nozione di *valore* all'interno di un'ontologia sociale della moneta che prenda le mosse da una filosofia del linguaggio.

La tesi centrale può essere così formulata: nel caso di un'ontologia della moneta non è sufficiente fare riferimento a un modello intenzionalistico in cui lo statuto sociale della moneta è ridotto a un'attribuzione di funzione da parte del soggetto all'oggetto, ma si deve rinviare a un modello inintenzionale dove al centro è posta la prassi sociale. In altre parole si oppone all'idea searleana secondo la quale qualcosa è denaro perché noi crediamo che sia denaro, l'idea espressa da Sohn-Rethel secondo la quale «non sono le persone a produrre questa astrazione [del denaro], bensì le loro azioni in reciproco rapporto: “Essi non lo sanno ma lo fanno”» (SOHN-RETHEL 1970/1977: 40). In tal modo la moneta non è soltanto intesa come un'innovazione tecnologica mediante la quale si tenta di risolvere alcuni problemi all'interno del sistema degli scambi, ma rappresenta la concretizzazione storica, sensibile di una funzione logica operante all'interno di queste stesse relazioni di scambio, il denaro. La funzione sociale della moneta non si lascia così cogliere nei termini di un'attribuzione di funzione di status, o meglio, al riconoscimento, accettazione e condivisione di un contenuto proposizionale determinato, ma dalla *sintesi sociale* che l'oggetto è chiamato ad assolvere, alle spalle dei soggetti, all'interno di un sistema di scambio.

Se si intende operare questo spostamento, ci si deve però interrogare sulla nozione di valore, non a caso assente in Searle, che consente una duplice mossa: in primo luogo, consente di pensare a un modello inintenzionalistico della moneta dove al centro non è ciò che il soggetto/i credono, ma la prassi e quindi ciò che essi fanno; in secondo luogo consente di riconsiderare la struttura logica del denaro rinvenuta da Searle, “X conta come Y in C” (la regola costitutiva alla base delle stesse istituzioni linguistiche), alla luce di quello che Saussure chiamava il valore linguistico. Solo così, infatti, si potrà riconsiderare all'interno di un'ontologia sociale che prenda le mosse da una descrizione del meccanismo di funzionamento del nostro linguaggio il

valore economico. Con questo intento sono messi in dialogo due autori, rispettivamente Saussure e Marx, che sembrano aver posto a tema, all'interno di ambiti differenti ma con affini aspetti teorici, questa difficile nozione, e dal cui confronto si cercherà di delineare una relazione tra valore economico e valore linguistico.

Il valore linguistico mostra un modo differente, rispetto al modello searleano, in cui il linguaggio è chiamato in gioco per spiegare il funzionamento della nostra prassi e del processo di costruzione dell'istituzione in esame: la moneta. E cioè un modo differente in cui concepire l'istituzione della lingua come istituzione *sans analogue* a partire dalla quale tutte le altre istituzioni prendono forma e sono rese possibili.

Il presente lavoro si struttura in due parti principali una *pars destruens*, rispettivamente i capitoli I e II, e il tentativo di una *pars costruens* rispettivamente i capitoli III, IV, V. Nella prima si prendono le mosse criticamente dal modello searleano che oggi rappresenta il *mainstream* per un'ontologia sociale e all'interno del quale il denaro gioca un ruolo centrale (capitoli I e II). Nella seconda si contrappone alla descrizione del linguaggio offerta da Searle, dove è assente la nozione di valore, quella saussuriana dove al contrario essa gioca un ruolo fondamentale (cap. III). Da qui si prendono le mosse per vedere in che modo la nozione di valore economico rinvii, nella sua prima concretizzazione sensibile, la merce, a una componente sociale sia nell'accezione di valore d'uso (cap. IV) sia di valore di scambio (V).

Nel capitolo I il punto di partenza è la radicalizzazione della tesi searleana secondo la quale, per avere una buona descrizione degli oggetti istituzionali, dobbiamo prendere le mosse da una buona descrizione del linguaggio. Tale riconoscimento sembra comportare due conseguenze degne di nota: la prima è che gli oggetti sociali in questo modo diventano un vero e proprio banco di prova per una teoria linguistica, la seconda consiste nel fatto che viene a essere stabilita una sorta di dipendenza logica tra il *modo* in cui descriveremo il meccanismo di funzionamento del nostro linguaggio e il meccanismo di funzionamento degli oggetti istituzionali.

L'intento è mostrare, così, come l'assenza della nozione di valore all'interno dell'ontologia sociale searleana, e la rispettiva focalizzazione sulla sola componente oggettuale o soggettuale (la rappresentazione mentale), sia determinata proprio dal tipo di teoria linguistica da cui Searle prende le mosse. Questa è viziata da una prospettiva individualista (*Speech acts*) e in ultima analisi psicologista (*Intentionality*) che lo costringe ad assumere una posizione internalista riguardo a una nozione chiave per la costruzione della sua ontologia sociale: l'intenzionalità collettiva.

Sebbene quest'ultima svolga un ruolo centrale all'interno di tutta la descrizione searleana degli oggetti sociali e istituzionali, tuttavia, Searle non ne offre una descrizione adeguata (ZAIKERT 2003, GILBERT 2007, MEIJERS 2003). Il mio intento nel primo capitolo non sarà tuttavia operare una correzione di tale nozione, ma quello di cercare di comprendere il motivo teorico che costringe Searle a introdurre il *tipo* di descrizione dell'intenzionalità collettiva che presenta. L'approccio a Searle, sarà quindi di tipo sistemico, si tenterà cioè di rileggere alcuni problemi della sua ontologia sociale a partire dal modo in cui sono articolate le varie fasi della sua speculazione teorica. La critica all'ontologia sociale searleana prenderà forma quindi a partire da una critica della sua filosofia del linguaggio.

Se in *Speech acts* l'accento è posto sull'attore/locutore che compie atti linguistici, in *Intentionality* si fa leva su una teoria del significato che trae le proprie condizioni di soddisfazione dal rispettivo stato mentale di questo stesso locutore. Lo statuto sociale della lingua è tematizzato in *Speech acts* in riferimento alle condizioni e regole all'interno delle quali questo medesimo attore sociale viene ad agire. Tuttavia in *The Construction the social reality* e *Making the social world* tali regole, e qui sta la circolarità, sembrano esse stesse poste in essere a partire da veri e propri atti linguistici: le dichiarazioni o dichiarazioni rappresentative (dipende dalle regole).

Da ciò ne deriva una descrizione del denaro ridotto a una sorta di performativo, in cui si fa leva sulla netta contrapposizione tra un oggetto pre-linguistico (la X) e un oggetto linguistico (la Y) e dove lo statuto sociale dell'oggetto è presentato sotto le spoglie di una tesi riduzionista in cui «le entità sociali esistono, ma non sono altro

che entità fisiche a cui noi attribuiamo rilievo sociale» (VARZI 2005:87). Come sottolineato da Ferraris sembra di trovarsi dinanzi a un «colpo di bacchetta magica» in cui si fa leva su una proprietà psicologica: l'intenzionalità collettiva, che porta con sé un duplice problema. Da una parte, essa schiaccia il modello su ciò che pensa e può fare il soggetto conferendogli una sorta di potere assoluto, dall'altra, a causa della irriducibilità sociale delle istituzioni, necessita che si reintroduca tale socialità, il *noi*, per intenderci, in termini psicologisti, portando a un modello caratterizzato da un vero e proprio «oblio degli altri» (CLÉMENT, KAUFMANN 2005). Ciò che in ultima analisi ci troviamo dinanzi negli scritti sociali searleani, quando a tema è il denaro, è in realtà un oggetto sociale asociale. Il mistero resta, se si può, aggravato.

La persistenza di un tale mistero è nelle seguenti pagine addebitato alla netta cesura che Searle sembra produrre tra lo statuto sociale dell'oggetto e la rispettiva prassi sociale all'interno della quale tale oggetto si sviluppa. Una cesura a cui tuttavia egli è condotto a partire dai presupposti linguistici da cui prende le mosse e che stabiliscono il perimetro teorico all'interno del quale svilupparne l'analisi che rischia, tuttavia di rimanerne soffocata. Un modello incentrato sull'atto che, radicalizzando quanto sottolineato da Sbisà, sembra chiamare in gioco e fare riferimento soltanto a una singola componente di un'attività più complessa (1989/2009: 28-29).

Una ricostruzione del pensiero searleano tuttavia consente di individuare un momento specifico, fondativo, a partire dal quale tutto il suo discorso sembra prendere le mosse. Si tratta allora di ripercorrerne a ritroso il percorso, seguirne le fila per trovare il capo e districarne la matassa. Non a caso, questo punto decisivo è all'inizio di *Speech acts* e s'instanzia più precisamente nel momento in cui bisogna definire in cosa consiste uno studio della lingua. Ripartire da qui, vuol dire però ripartire da Saussure e questo ce lo mostra, paradigmaticamente, il testo stesso, ce lo dice Searle medesimo.

Nel terzo capitolo prendo, così, le mosse dall'auto-“obiezione di Saussure” che Searle si pone e in cui si chiede se riducendo lo studio della lingua allo studio degli atti linguistici non stia riducendo quella che Saussure chiamava la *langue* all'atto di *parole*.

Il riconoscimento di una tale possibile obiezione, rappresenta tuttavia l'evidenza del sentore searleano di una possibile deriva solipsista della sua stessa teoria linguistica.

Riconsiderare l'auto-obiezione che Searle si pone rappresenta così un passaggio decisivo, perché con essa rientra in scena la *langue* e così il *valore*. Come notato da Barthes infatti: «Il valore è intimamente connesso con la nozione di lingua (opposta a parole); esso fa sì che la linguistica sia sottratta alla sfera della psicologia e venga accostata all'economia» (BARTHES 1964/2002: 43).

Il valore rappresenta l'antidoto allo psicologismo searleano e, grazie ad esso, Saussure ci consente di ripensare un armamentario teorico attraverso il quale ripensare una sorta di autonomia della lingua rispetto all'azione individuale. Nel modello saussuriano è chiaro come attraverso la nozione di valore sia possibile operare un decentramento da ciò che accade all'interno del singolo cervello alle pratiche sociali all'interno delle quali soltanto possono essere stabiliti dei valori. La lingua non si riduce più a uno strumento di comunicazione, cui in ultima istanza conduce la svolta intenzionalistica searleana, ma a una griglia che consente di operare una socializzazione del pensiero a partire dalla prassi.

Proprio quando si tratta di porre a tema il valore linguistico, fa incursione, in maniera paradigmatica, la riflessione saussuriana sulla moneta e l'analogia che viene a essere istituita con il segno linguistico. Ma qui l'attenzione è spostata dall'oggetto al valore economico e, così, dalla funzione attribuita dal soggetto(i) e poi condivisa, all'intreccio tra linguaggio e prassi a partire dal quale, solo, possono stabilirsi tali valori.

Tuttavia, Saussure ci lascia un'intuizione, che però non approfondisce, sacrificandola a quello che è il suo intento ultimo la fondazione della linguistica in quanto scienza. L'intuizione è che la moneta anziché ridursi all'accettazione di un mero contenuto proposizionale, rappresenti la forma istituzionalizzata di quella che potremmo intendere come una vera e propria funzione logica all'interno del sistema degli scambi. Per poter portare a tema questa intuizione bisogna tuttavia operare una correzione o un'integrazione all'analogia saussuriana dato che qui questa prassi è solo indirettamente presentata.

Per portare a termine tale integrazione, Marx sembra offrirci un modello radicale di considerare il valore e proprio a partire dalla sua analisi possiamo tentare di comprendere meglio lo statuto sociale della merce e della moneta.

Nel quarto e quinto capitolo il tentativo è, quindi, quello di passare la parola agli oggetti, o meglio, a un oggetto sociale particolare: la merce, la cui riconsiderazione svela, per differenza, il silenzio al suo riguardo all'interno dell'analisi searleana. Con la merce entra in scena la nozione di valore, dato il suo scaturire dal connubio tra valore d'uso e il valore di scambio. Entrambe queste nozioni rinviano a una dimensione sociale all'interno della quale il linguaggio sembra esser chiamato in gioco in maniera differente. Nel caso del valore d'uso si fa riferimento a una prassi sensibile la cui determinazione, non si può cogliere se non in stretta relazione con il linguaggio, e cioè il lavoro (capitolo IV). Ben diverso il discorso per quanto riguarda il valore di scambio, cui spetta il primato sociale e a cui è dedicato il capitolo V.

Il vantaggio del discorso marxiano è che il valore economico non è lasciato come un ché di perspicuo, ma è posta a tema in maniera radicale a partire, cioè, dalla questione riguardo alla possibilità stessa della *forma di valore*. La questione filosofica marxiana che si delinea tra le pagine de *Il capitale* sembra così presentarsi: da cosa tale forma di valore deriva? E che relazione c'è tra prezzo, merce, moneta e capitale? Operando tale spostamento, l'intento di Marx è mostrare come all'interno di una società caratterizzata dalle produzioni private il nesso sociale sia reso possibile soltanto a partire da questa stessa forma di valore. Essa rappresenta così l'espressione fenomenica in cui prendono corpo queste relazioni sociali, mostrando come la moneta non è una cosa, è un rapporto sociale (MARX 1847/2011: 185).

Il nesso sociale è, cioè, garantito proprio dalla possibilità di qualcosa come la forma di valore che consente di operare una organizzazione delle produzioni e azioni di scambio che altrimenti sarebbero disgregate, frantumate non sarebbero, cioè, appunto scambi. La forma di valore è così la forma d'espressione di un nesso sociale, la forma mediante la quale una società (complessa) è tenuta insieme ed è tale.

Da qui il problema con cui Marx si scontrerà in tarda età e di cui ci lascia testimonianza nella *Critica al programma di Gotha*: è realmente possibile superare tale forma di valore? (MARX 1875/2011:926)

All'interno di questa descrizione non soltanto muta il modo in cui è chiamato in gioco l'oggetto-moneta, ma muta anche il modo in cui è chiamato in gioco il linguaggio e dove il processo storicamente determinato dell'istituzionalizzazione si viene a fondare su un movimento logico.

La moneta sembra cioè porsi come la forma materiale di una funzione logico-simbolica in opera all'interno delle relazioni di scambio, funzione che, sola, consente di operare alle spalle dei soggetti una vera e propria socializzazione del lavoro umano. Sembra così ben suggerirci Rubin quando afferma come «la “cosa” acquista la proprietà di essere “valore”, “denaro”, “capitale” non in virtù delle sue proprietà naturali, ma in considerazione di determinati rapporti di produzione in cui è posta dall'economia mercantile. Viceversa, i rapporti sociali di produzione non sono semplicemente “simbolizzati” dalle cose, ma si realizzano attraverso di esse» (RUBIN 1928/1976: 10). Ma ciò che questi oggetti realizzano allora è una funzione specifica «quella di porsi come tramite materiali per la realizzazione di una sintesi sociale che si realizza mediante la forma di valore. Entrando in diretto rapporto con gli acquirenti B,C,D, il produttore A in realtà è collegato da una rete sottile di indiretti rapporti produttivi con innumerevoli altri individui (...) in ultima analisi con l'insieme della società» (Ibidem: 8). Tale processo messo in atto dalla *forma di valore* e quindi operante nella trasustanziazione del valore economico, la forma moneta, deve tuttavia venir a esser fondato su un tipo di descrizione del linguaggio che fa leva proprio su un modello inintenzionale e che trova il proprio baricentro sulla nozione di valore.

Se, infatti, il valore linguistico è ciò che consente di operare il processo di socializzazione del pensiero, così il valore economico assolve al simile compito, sebbene applicato a un ambito differente, di socializzare il lavoro umano.

Sebbene la nostra analisi abbia preso le mosse da un'ontologia sociale, o meglio dalla moneta, il risultato cui si giunge prospetta una riconfigurazione dello stesso

problema ontologico spostando l'attenzione sulla forma di valore che «lascia intuire come dietro di essa si nasconde un rapporto sociale» (MARX 1867/2009: 133), il piano di riferimento non è quindi l'oggetto né il soggetto, ma la lingua come il piano a partire dal quale la prassi è organizzata e all'interno della quale l'oggetto trae le sue proprietà sensibilmente sovrasensibili.

1. Dal linguaggio all'intenzionalità collettiva.

1.1 La filosofia della società: tra filosofia della mente e del linguaggio.

La lingua è un'istituzione paradossale. Da una parte è una istituzione tra le altre, dall'altra, però, è l'istituzione senza la quale nessun'altra istituzione sarebbe possibile. Così se Saussure la presentava come l'istituzione *sans analogue* (SAUSSURE 2005:211), Searle afferma che «si può avere una società che ha un linguaggio, ma non uno stato, la proprietà privata o il denaro. Di contro, però, non si può avere una società che ha uno stato, la proprietà privata e il denaro ma non ha un linguaggio» (SEARLE 2010: 81).

Il riconoscimento di una certa dipendenza delle altre istituzioni dal linguaggio¹ sembra portare con sé due problemi teorici non indifferenti e tra loro collegati. Il primo riguarda il modo in cui intendere tale dipendenza, il secondo riguarda una questione per certi versi epistemologica: se riconosciamo tale dipendenza, allora se ne può dedurre che per avere una buona descrizione della nostra realtà sociale e istituzionale dobbiamo prima essere in grado di offrire una adeguata descrizione del linguaggio. In altre parole, la conoscenza della nostra realtà istituzionale sarà parzialmente filtrata dalla nostra conoscenza del funzionamento del nostro linguaggio. Ed è questo l'aspetto da cui Searle prende le mosse in *Making the social world*² (2010: 3-4).

¹ Uno dei problemi maggiori all'interno della riflessione searleana riguardo alle istituzioni è che Searle opera sempre lo stesso termine *language* non operando la distinzione saussuriana tra *langue* e *faculté du langage* o in italiano tra *lingua* e *lingue*, creando una certa confusione e ambiguità terminologica. Su questo punto torneremo meglio in seguito. Si tenga presente che da ora in avanti in questo capitolo anche noi utilizzeremo il solo termine *linguaggio* trattandosi qui di analizzare ciò che Searle sostiene.

² Da ora in avanti *Making*.

Credo che se riusciremo ad avere una comprensione più chiara dei modi di esistenza della realtà sociale, ciò aumenterà la nostra comprensione dei fenomeni sociali in generale e aiuterà la nostra ricerca sulle scienze sociali (Ibid.:4).

Sembra più che giustificato l'intento searleano, il rivelamento del funzionamento di questa ci possa consentire di trarre alcune conclusioni anche sul funzionamento delle altre istituzioni. Sebbene molti, infatti, hanno riconosciuto un primato della lingua rispetto alle altre istituzioni e il ruolo centrale che essa ha nella costruzione della nostra nicchia ecologica del tutto particolare, tuttavia, secondo Searle, più che studiare il modo in cui il linguaggio consenta di accedere a tale costruzione, l'hanno presupposta, lasciata come perspicua. La domanda da cui Searle prende le mosse è cercare di comprendere come a partire dalla biologia si sia in grado di giungere a forme di comportamento cooperative e in ultima istanza istituzionali così complesse come quelle che caratterizzano la specie *Homo sapiens*. Il linguaggio dice Searle fa da ponte tra la mente e la società (Ibid.:79). L'intera riflessione searleana può essere così intesa nei termini di un vero e proprio circolo che va dalla filosofia del linguaggio passa per la filosofia della mente e tenta di offrire una spiegazione sistematica degli oggetti sociali deducendoli dagli assunti di partenza. Un fatto per noi degno di nota è dato dal ruolo centrale e paradigmatico che all'interno della sua analisi gioca il denaro³. Sebbene le ragioni di una tale paradigmaticità di questa istituzione non siano da Searle mai esplicitate, sembra che il motivo principale sia riconducibili all'intuizione che essa meglio delle altre sia in grado di render conto della formula logico-proposizionale che, secondo Searle, è alla base di tutti gli oggetti istituzionali, ossia, la formula «X counts as Y in C». Una formula appunto logico-proposizionale nel senso che rappresenta il modo in cui attraverso il linguaggio noi saremmo in grado di attribuire delle funzioni (sociali), le Y, a degli oggetti fisici, le X. L'intento principale di tale formulazione è espresso in maniera

³ Vale anche in questo caso quello che si è detto precedentemente per *language*. Searle utilizza il termine money in maniera ambigua non differenziando tra moneta e denaro. Per una discussione di questo tema e dell'importanza di questa distinzione si rinvia a Turri 2009. In questo e nel prossimo capitolo noi ci riferiremo anche in maniera generica al termine denaro per poi a partire dal terzo capitolo in cui si tenterà di sviluppare una *pars costruens* del nostro lavoro porre meglio a tema questa differenza.

esemplare dallo stesso Searle in *Making* :«sostengo, infatti, che usiamo un solo meccanismo linguistico formale e che lo applichiamo sempre e comunque, ma con dei contenuti differenti» (SEARLE 2010: 6).

Tuttavia all'interno della descrizione searleana un ruolo centrale è giocato da un'altra nozione molto discussa quella di intenzionalità collettiva. Linguaggio e intenzionalità collettiva rappresentano la chiave di volta per operare un vero e proprio salto dalla biologia al mondo sociale e in questo modo offrire un'immagine unitaria del reale, evitando di frantumarlo in più mondi paralleli (biologia, fisica, realtà sociale, linguaggio) (SEARLE 1995; 2010). In questo modo l'ontologia sociale searleana si ancora, da una parte, alla teoria degli atti linguistici presentata in *Speech Acts* del 1969 e, dall'altra, a *Intentionality* del 1983. In *Making* Searle riconosce esplicitamente tale fondamento affermando che «questo libro utilizza la mia descrizione dell'intenzionalità e la mia teoria degli atti linguistici per rendere conto dell'ontologia sociale. In che modo passiamo dagli elettroni alle elezioni e dai protoni ai presidenti?» (SEARLE 2010:1).

Questa interdisciplinarietà conduce e apre a una modalità differente di trattare gli oggetti istituzionali, solitamente oggetto d'indagine dell'economia, del diritto, della sociologia. Questa novità viene ad essere sintetizzata da Searle con l'interessante proposta di accogliere tra le differenti branche della filosofia una nuova disciplina a cui dà il nome di “filosofia della società” (SEARLE 2010:3). Questa si pone dunque un duplice compito. Da una parte tenta di integrare e ampliare la filosofia del linguaggio ad ambiti come l'analisi delle forme istituzionali, estendendola e aprendola all'analisi dei cosiddetti poteri extrasemantici della semantica⁴. Dall'altra la filosofia della società integra e approfondisce la vecchia sociologia reana, secondo Searle, di aver presupposto il linguaggio senza porre a tema come e quali proprietà del linguaggio nello specifico sarebbero chiamate in gioco nella costituzione degli oggetti sociali e istituzionali. Se consideriamo il fatto che questi stessi oggetti sono il

⁴ In questo modo Searle definisce la realtà che attraverso la semantica siamo in grado di creare, esempi paradigmatici sono le entità sociali come il denaro, lo stato e la proprietà. Queste entità non potrebbero esistere in assenza di un linguaggio, pur non riducendosi al solo linguaggio. Vedi SEARLE 2010, pag.151.

prodotto dell'organizzazione delle nostre forme di vita, si comprende come la filosofia del linguaggio in questo modo sia chiamata a giocare un ruolo di primo piano nell'analisi di queste stesse che, al di là di astrazioni teoriche, si pongono sempre come forme di vita socialmente e storicamente determinate. Sebbene Searle non lo ponga realmente a tema, abbracciare questa prospettiva sembra proporre anche una concezione della filosofia del linguaggio come ambito multidisciplinare il cui potenziale euristico può essere utilizzato anche per un'analisi critica della società.

A conti fatti, l'intento searleano è ambizioso e degno di nota. Tuttavia, il problema epistemologico dell'intento searleano, il fatto cioè di far dipendere la nostra analisi della realtà istituzionale da una descrizione del linguaggio e dal modo in cui questo ci consente di sviluppare le nostre forme istituzionali, sembra esser fondato a partire da un punto lasciato in un qualche senso oscuro. Cosa il nostro linguaggio sia e come lo si debba descrivere non è di per sé una questione poco problematica.

In questo modo infatti diviene centrale e cruciale comprendere il *tipo* di teoria linguistica che si pone a fondamento di quest'analisi sistematica. Nel caso searleano, legittimamente, l'ontologia sociale si sviluppa e trova le proprie radici e fondamenta in una teoria linguistica ben specifica: la teoria degli atti linguistici. Prima di entrare nel vivo dell'analisi di questa teoria, intendo fare una precisazione. Sebbene nei prossimi due capitoli presenterò alcuni punti che mi sembrano problematici nell'analisi searleana, vorrei precisare il motivo che mi spinge a prendere le mosse proprio da Searle. Sebbene alcune delle sue tesi saranno qui presentate come *discutibili*, ciò è da intendersi nell'accezione filologicamente positiva del termine, e cioè come fondamentale modello *da discutere* e quindi da cui prendere le mosse.

La riflessione searleana presenta due pregi fondamentali che ne fanno un punto di partenza e di confronto imprescindibile. Il primo è chiaramente rappresentato dall'ammirevole ampiezza del suo raggio d'azione speculativo e l'intento sotteso al suo intero percorso speculativo, ormai di un cinquantennio, di mostrare come il nostro linguaggio è chiamato in gioco nella costruzione della realtà sociale e quindi come le nostre forme di vita istituzionali si leghino a quelle biologiche. Dall'altro, e

questo è forse il maggior merito che ci spinge a prendere le mosse da lui in riferimento a un'analisi del denaro, la sua riflessione si pone come traduzione teorica che nel caso del denaro pone a tema un movimento storico reale. Nel 1971 gli Stati Uniti sono passati al denaro legale o meglio non hanno più concesso la convertibilità del denaro in oro. Da questa data simbolica si può dire si è verificata una progressiva smaterializzazione del denaro e si affermata nell'immaginario collettivo la sua natura fluida, liquida in ultima istanza segnica. Le ragioni di un tale mutamento è stata diversamente interpretata, è stata posta in relazione a un'eventuale svolta linguistica dell'economia post-fordista, all'affermazione di una consuetudine all'interno degli scambi che si è progressivamente affermata, tuttavia tale processo mostra l'esigenza di offrire una teoria della moneta che prenda le mosse *anche* da una filosofia del linguaggio, che prima soltanto sporadicamente e in maniera frammentata si è interessata e domandata riguardo a questo particolare oggetto istituzionale.

Si conferma il detto hegeliano secondo il quale «la civetta di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo» (HEGEL 2006:65) con cui Hegel riconosce alla filosofia non il compito di inventare nuove campi d'analisi, ma di trarre il proprio materiale dalla realtà stessa del proprio tempo. Così anche per quanto riguarda il denaro la filosofia è chiamata anziché a stabilire, rinvenire, porre essenze posticce, a porre a tema e discutere delle trasformazioni interne di questo complesso oggetto sociale dalla proteiforme natura.

Partire da Searle per un'analisi del denaro significa prendere le mosse quindi dall'analisi della sua teoria linguistica e in modo particolare dal legame tra questa con l'altra nozione fondamentale quella di intenzionalità collettiva..

1.2 L'intuizione di Searle: che cos'è l'intenzionalità collettiva.

Negli ultimi venti anni all'interno dai teorici dell'azione è stata introdotta una nuova nozione quella di intenzionalità collettiva - con cui si indica uno stato intenzionale alla prima persona plurale, comunemente chiamato *we-intentions* - per spiegare il comportamento cooperativo. Data la vastità del dibattito che ne è seguito per

determinarne la natura e offrirne una descrizione, sarà sufficiente per ora offrirne soltanto una definizione generica per differenziarla dall'intenzionalità individuale (o alla prima persona singolare I-intention).

A partire da Brentano l'intenzionalità è stata concepita come la marca del mentale, come ciò che differenzia i fenomeni psichici da quelli fisici. Afferma Brentano «possiamo definire fenomeni psichici quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto» (BRENTANO 1874/1989: 174). A partire da Brentano differenti sono i modi in cui tale nozione è stata descritta tuttavia una definizione abbastanza generica è quella secondo la quale l'intenzionalità sarebbe la proprietà mentale di vertere su un qualcosa o su un determinato contenuto (cfr VOLTOLINI, CALABI 2009).

Esempi di questo tipo di intenzionalità sono “voglio una birra”, “credo che domani pioverà”. Al contrario si può definire l'intenzionalità collettiva come la capacità di vertere su oggetti, stati di fatto, valori in cui presupposti sono almeno due attori sociali, come ad esempio il desiderio di fare qualcosa con qualcuno (giochiamo a calcio, suoniamo in un concerto, andiamo al cinema) (cfr. TOLLEFSEN 2013). La differenza sostanziale sta nel fatto che mentre nel caso di una affermazione del tipo “vernicherò lo steccato” le condizioni di verità del contenuto proposizionale del rispettivo stato intenzionale dipendono esclusivamente da ciò che *io* intendo realmente fare, nel caso dell'affermazione “vernicheremo lo steccato” le condizioni di verità di tale contenuto proposizionale dipendono *anche* dal fatto se l'altro ha l'intenzione di verniciare assieme a me lo steccato. La mia *we-intention* sarà cioè realmente tale soltanto se l'altro ottempererà al suo impegno.

Bisogna tuttavia fare una precisazione: quello di verniciare una casa con mio padre, andare al cinema assieme, fare una passeggiata sono tutti tipi di azioni collettive dove seppur io posso avere l'aspettativa di verniciare la casa insieme a mio fratello o fare una passeggiata con dei miei amici o andare al cinema con la mia ragazza, potrebbe sempre darsi il caso che mio fratello, i miei amici o la mia ragazza non si presentino all'appuntamento. Se anche potrei rimanere deluso da un simile comportamento, tuttavia è chiaro come potrei comunque continuare a verniciare una

casa, fare una passeggiata o andare al cinema da solo. Ci sono alcuni tipi di azioni cooperative che invece presuppongono necessariamente una *we-intention* come elemento costitutivo per avere quel tipo di azione. Prendiamo una partita a calcio. Se fossi il solo giocatore in campo e mi mettessi a correre, non potrei dire propriamente di giocare una partita di calcetto *da solo*. In realtà starei semplicemente facendo dei palleggi o tirando verso una porta o starei immaginandomi o fingendo di giocare una partita. Così, sebbene io possa suonare la stessa partitura musicale, una cosa è eseguirla in quanto solista, un'altra eseguirla all'interno di un'orchestra. Se prendiamo un fatto sociale ancora più complesso si comprende la reale posta in gioco della distinzione tra una prospettiva individuale e una collettiva: prendiamo il “fare una rivoluzione”. Si può fare una rivoluzione da solo? Se pensassi di fare la rivoluzione da solo, sarebbe appropriato chiamarla rivoluzione o starei facendo soltanto una rivolta? È cioè parte della grammatica di tale parola “rivoluzione” il fatto che per fare una rivoluzione io debba agire assieme ad altri? Sembra proprio di sì. È probabile che ogni parigino non sapesse cosa esattamente gli altri cittadini di Parigi avrebbero fatto il 14 Luglio 1789 quando ci fu la presa della Bastiglia, tuttavia agendo insieme essi hanno dato avvio alla Rivoluzione.

A partire da questa definizione estremamente basilare, la nozione di intenzionalità collettiva non sembra particolarmente problematica, o meglio, la sua introduzione all'interno del lessico occore sembra più che legittima. Diventa problematico però quando si sollevano una serie di questioni decisive per una determinazione più approfondita di tale categoria e del ruolo che riveste. Se già la nozione di intenzionalità risulta una delle più controverse del novecento, la stessa sorte sembra riguardare l'intenzionalità collettiva e da qui la difficoltà di offrirne una definizione esaustiva. Il problema che maggiormente sembra riguardarla è il modo in cui intendere il termine “collettivo”: quando abbiamo una *we-intention* siamo in presenza di una rete di differenti stati psicologici tra loro interrelati? Un esempio è quello di una *we-intention* in cui per contenuto sia ha “giocare una partita a calcio”. Il quesito è: questa *we-intention* è da intendere come lo stato emergenziale a partire dall'intreccio di più *I-intentions* dove Paolo “sa che è difensore”, Luca “che l'altro è

un attaccante” e dove tutti “sanno che si segna facendo un gol” etc. oppure è da concepire come un primitivo a partire da cui solo in un secondo momento si lasciano determinare stati psicologici individuali? Da questa questione se ne solleva però una ulteriore: quando posso cioè legittimamente dire di trovarmi in una *we-intentions*? Quali condizioni e criteri devono essere rispettati affinché io possa dire senza sbagliarmi che “stiamo facendo una passeggiata assieme”? E ancora che ruolo giocano i criteri esterni nella determinazione di una *we-intention*?

Per quelli che sono i fini della nostra trattazione, la nostra attenzione sarà rivolta al tipo di modello da cui prende le mosse Searle, solo dopo, infatti, potremo passare all’analisi del modo in cui egli viene a determinare lo statuto sociale della moneta.

Innanzitutto però bisogna individuare le caratteristiche dell’intenzionalità collettiva searleana. A questo scopo è fondamentale l’articolo del 1990 da cui si potrebbe dire prende le mosse l’analisi sociale searleana *Collective actions and intentions*. Qui Searle parte da quella che lui chiama un’“intuizione” e, cioè, l’idea che l’intenzionalità collettiva sia un *primitivo*, ossia non riducibile a singoli stati intenzionali. In altre parole, la *we-intention* non è qualcosa che segue la connessione di stati intenzionali individuali, ma ciò che li precede e in un qualche modo ne consente una determinazione.

Tale intuizione può essere spiegata mediante un esempio divenuto celebre.

Prendiamo il caso α : Paolo si trova in un giardino in cui sono presenti diverse altre persone che sono sedute sul prato. A un tratto comincia a piovere e ognuno, per trovare riparo, si dirige verso un gazebo al centro del giardino. Da questa scena Paolo potrà forse *dedurre* che *ognuno* fa ciò che fa (raggiunge il gazebo) perché ciascuno si trova in un determinato stato mentale dal contenuto “devo trovare un riparo perché piove”. Detto in altri termini, ognuno si troverà in uno stato intenzionale alla prima persona singolare, una *I-intention* indipendente dalle *I-intentions* di tutti gli altri.

Supponiamo ora il caso β : prima di vedere questa scena, qualcuno avverte Paolo di non avvicinarsi troppo al gazebo perché in quel punto un regista sta girando la scena di un film e che, per iniziare le riprese, si aspetta solo che cominci a piovere. Quando questa volta si metterà a piovere, allo scappare degli attori sotto il gazebo, Paolo

dedurrà che questa loro azione non è più semplicemente riducibile a un'intenzione alla prima persona singolare "io mi dirigo verso quel gazebo", bensì a un'intenzione alla prima persona plurale, dato che la singola intenzione "vado sotto il gazebo" è parte di un'altra intenzione del tipo "Stiamo girando una scena in cui <Io devo dirigermi sotto il gazebo quando piove>". Searle afferma quindi che lo stato psicologico in *I-mode* è parte di un altro in *We-mode* e, di conseguenza, ne dipende logicamente.

A partire da questo esempio Searle giunge a un punto teorico cruciale che contraddistingue la sua posizione rispetto a quella di altri teorici dell'azione. Da un punto di vista esterno sia la scena α quanto la β sono praticamente identiche, eppure una volta che sappiamo che la scena β è parte di una sequenza di un film, cogliamo intuitivamente che c'è una differenza importante rispetto ad α . A partire da questo esempio Searle afferma che la differenza sta nel "cervello" dei singoli individui: mentre in α ognuno si troverebbe in una *I-intention*, in β ognuno si troverà in una *We-intention*. La differenza è quindi in una «forma dello stato intenzionale» (SEARLE 1990:92).

Tuttavia l'esempio presentato da Searle sembra presentare il retrogusto di ciò che non lascia pienamente soddisfatti, come se il risultato a cui si giunge presentasse un ché di frettoloso. Sembra più che lecito, infatti, notare che in un caso come questo si sia in presenza di una sorta di accordo tra le parti. Per possedere la propria intenzione "Io andrò sotto il gazebo" come parte di un'azione "stiamo girando una scena", abbiamo dovuto prima *leggere* un copione, *discutere* assieme, *ascoltare* il regista che ci ha *detto* come muoverci e cosa fare (caso γ). Questo stato mentale cioè è stato preceduto da una serie di attività linguistiche che ci hanno portato a svolgere quella determinata azione e ad avere quel tipo di *we-intention*. Questo caso tuttavia non è da Searle assolutamente menzionato. Come spiegare questo silenzio? Se anche si affermasse che l'interesse searleano è focalizzato nell'individuare la natura irriducibilmente plurale dello stato intenzionale, è chiaro come tale risposta non possa bastare, soprattutto se tale analisi sarà posta in seguito alla base di una teoria delle istituzioni. E questo non perché si presenti a priori come un non senso, ma

perché tale nozione è presentata in maniera troppo semplicistica per poter poi effettuare il salto all'analisi di forme comportamentali così complesse come quelle appunto sociali e ancor di più istituzionali.

Se si ammettesse il tipo di descrizione in γ , sarebbe infatti contraddetta l'intuizione da cui prende le mosse Searle, l'idea cioè che l'intenzionalità collettiva sia un primitivo. In realtà la descrizione γ sembra far leva su una scomposizione della *we-intention* in un rete di *I-intentions*. Si può infatti dire che il regista ha l'intenzione che X faccia una determinata azione, Y viene a conoscenza di tale intenzione e sa che Z dovrà aiutarlo, quindi Y presuppone che Z sia d'accordo. Tale descrizione sembra andare nella direzione del modello proposto da Miller e Tuomela e che lo stesso Searle analizza criticamente.

An agent *A* who is a member of a group “we-intends” to do *X* if

1. *A* intends to do his part of *X*.
2. *A* believes that the preconditions of success obtain; especially, he believes that the other members of the group will (or at least probably will) do their parts of *X*.
3. *A* believes that there is a mutual belief among the members of the group to the effect that the preconditions of success mentioned in point 2 obtain (SEARLE 1990: 93).

Searle critica questo modello per due ragioni: il primo perché sembrano presentarsi casi in cui sebbene tali condizioni possano essere rispettate si potrebbe comunque non essere in presenza di una *we-intention*, come il caso della “business school”⁵ mostra (Ibid.:94), dall'altro perché altrimenti avremmo un regresso all'infinito.

Tuttavia può esserci d'aiuto un altro esempio utilizzato da Searle in cui diviene chiaro un aspetto che contraddistingue le descrizioni searleane. Mettiamo il caso che

⁵ L'esempio della *business school* proposto da Searle è doppio. Si immagina un primo caso in cui degli studenti appena laureati tentino di applicare la teoria della mano invisibile di Adam Smith, secondo la quale il maggior beneficio dell'umanità è la risultante di comportamenti egoistici. Ognuno agirà indipendentemente l'uno dall'altro perseguendo il proprio bene pur sapendo che anche gli altri agiranno nella maniera più egoista possibile. In questo caso non abbiamo intenzionalità collettiva. Nel secondo caso si immagina che questi studenti appena laureati stringeranno un patto sull'impegnarsi a perseguire ognuno il proprio interesse egoistico per poter realizzare la ricchezza dell'umanità. In questo secondo caso secondo Searle siamo in presenza di una intenzionalità collettiva autentica (cfr. SEARLE 2010: 60-61).

Paolo stia passeggiando per strada e in un certo momento noti un automobilista in difficoltà con la sua macchina andata in panne. L'automobilista tenta con difficoltà di riavvianare il motore spingendola, Paolo, vedendolo in difficoltà, va in suo soccorso e comincia a spingere con lui la macchina. In questo esempio l'attenzione searleana si concentra su un punto specifico: il soccorritore comincia a spingere la macchina senza «scambiare parole». In questo caso, dice Searle, indubabilmente ci troviamo in una *we-intention* perché il “mio” spingere la macchina è parte del “nostro” spingere la macchina insieme, sebbene non si sia in presenza di nessun accordo esplicito. Da ciò ne segue, secondo Searle che, qualsiasi tipo di intenzionalità abbiamo, essa non possa trovarsi da nessun'altra parte che non dentro il nostro cervello e che tale tipo di rappresentazione è primitiva e non dipende dal nesso di rappresentazioni individuali che costituiscono una eventuale rete. Questa descrizione della struttura della *we-intention* fa leva però su due assunti non poco problematici:

Anything we say about collective intentionality must meet the following conditions of adequacy:

(1) It must be consistent with the fact that society consists of nothing but individuals. Since society consists entirely of individuals, there cannot be a group mind or group consciousness. All consciousness is in individual minds, in individual brains.

(2) It must be consistent with the fact that the structure of any individual's intentionality has to be independent of the fact of whether or not he is getting things right, whether or not he is radically mistaken about what is actually occurring. And this constraint applies as much to collective intentionality as it does to individual intentionality. One way to put this constraint is to say that the account must be consistent with the fact that all intentionality, whether collective or individual, could be had by a brain in a vat or by a set of brains in vats (SEARLE 1990: 96).

Qui è presentata la caratteristica che contraddistingue la descrizione searleana dell'intenzionalità collettiva, cioè una posizione internalista (TOLLEFSEN 2004). In semantica una posizione internalista si differenzia da una posizione externalista per il fatto che il significato di una parola non dipende da fattori esterni ma soltanto da elementi intra-psichici, mentali, mentre per un externalista per poter identificare il riferimento si deve rinviare a elementi del mondo esterno (cfr DI FRANCESCO

2002: 160). È noto l'esperimento mentale offerto da Putnam riguardo la Terra Gemella. Mettiamo ci siano due gemelli completamente identici di cui il primo vive sulla Terra il secondo su un pianeta distante anni luce la Terra Gemella tuttavia esattamente identico molecola per molecola alla Terra. Su entrambi pianeti esiste un liquido chiamato acqua. Sebbene questo liquido sembri identico in realtà la composizione chimica è differente. Se la composizione chimica dell'acqua sulla Terra è H₂O, sulla Terra Gemella è XYZ. Si pone allora la questione se l'acqua sulla Terra e quella sulla Terra Gemella designino la stessa cosa. Un externalista come Putnam direbbe di no, perché fondamentale è il riferimento a quello specifico liquido, anche se non è a conoscenza della sua composizione chimica, con cui sta in un rapporto causale (cfr PUTNAM 1975: cap. 12). Al contrario un internalista come Searle sosterebbe che entrambi si riferiscono alla stessa cosa (SEARLE 1983: 206-208).

Sebbene non sembra esserci un argomento conclusivo per quanto riguarda il caso degli indelessicali, all'interno di una teoria dell'azione sociale tale posizione presenta non pochi problemi. Il paradosso cui questa posizione conduce, infatti, è riconosciuto dallo stesso Searle, sebbene non sia percepito come un problema. Potrebbe, cioè, darsi il caso in cui potrei avere una *we-intention* pur trovandomi in uno stato allucinatorio o un sogno e anche se fossi un cervello in una vasca. In questo modo però un'ombra psicologista e inquietante si estende sull'azione sociale e di conseguenza sugli oggetti sociali, il pericolo che potrei sempre sbagliarmi.

Il paradosso dell'allucinazione e del sogno sono ovviamente un esperimento mentale e come tale rappresentano una radicalizzazione di un modello. Ma ogni radicalizzazione ha un intento ben preciso: rivelare il nocciolo duro della questione. Per Searle l'aspetto fondamentale per avere un fatto sociale e istituzionale è il fatto di trovarsi in un determinato tipo di rappresentazione mentale individuale. Si presenta tuttavia il problema che ci si potrebbe sempre sbagliare. Nel modello searleano non sembra chiaro il modo in cui potrei distinguere una reale *we-intention* da una falsa.

Confrontiamo per un attimo il modello searleano con un approccio differente. Prendiamo il caso analizzato da Mintoff (2004) quello di uno scambio di mail.

Mettiamo che Paolo decida di andare al cinema e invii una mail a Rita chiedendole se lo vuole accompagnare. Quali condizioni dovranno essere rispettate affinché Paolo possa dire, incontrando Pietro, di andare con Rita al cinema? In base a che cosa Paolo può essere sicuro di trovarsi in una *we-intention*, senza dover incorrere in brutte figure? Alcune fasi dovranno essere rispettate. Non basterà cioè che Paolo invii la sua mail a Rita, Rita dovrà per prima cosa leggere la mail ed essere a conoscenza delle intenzioni e dell'invito di Paolo. Anche nel caso Maria decidesse di accettare, non basterebbe che lei pensi di accettare, ma dovrà rispondere a Paolo, altrimenti Paolo non potrà mai sapere né se Rita abbia realmente letto la sua mail né cosa ne pensa al riguardo. Rispondendo affermativamente, se Rita è una persona abbastanza ansiosa e temendo che la sua mail possa esser finita tra la spam, aspetterà probabilmente la conferma da parte di Paolo. Paolo dovrà dare cenno del fatto di aver saputo che Rita ha accettato il suo invito rispondendo magari con un breve “Perfetto! A domani...”

Utilizziamo ancora un esempio utilizzato proprio da Gilbert (2007). Mettiamo il caso di incontrare Elaine, una nostra amica che non vediamo da tanto tempo, e che ci dica che lei e Ben hanno deciso di sposarsi. Ci apparirebbe folle e priva di senso questa asserzione, se venissimo a sapere che in realtà loro non ne hanno mai *parlato*. Sembra cioè necessario che per avere quel tipo di rappresentazione mentale *we-intention* “ci sposeremo”, Elaine avrà dovuto prima parlarne necessariamente con Ben. Deve esserci stato una decisione, un accordo tra le parti.

Tanto il caso della mail, quanto del matrimonio mostrano come per potersi trovare in una reale *we-intention* è fondamentale rispettare alcuni vincoli, criteri che stabiliscono una certa normatività per poter differenziare una *I-intention* da una *we-intention*.

L'esempio dell Gilbert è particolarmente interessante perché, come Searle, e a differenza di altri autori come Bratman e Tuomela, ritiene che ci sia un senso in cui è lecito affermare che una *we-intention* sia irriducibile a *I-intentions*. Per Gilbert infatti rispettati determinati criteri normativi si può pensare a un mutamento di status delle credenze.

My account of social groups as plural subjects implies that a version of this doctrine is correct. In order for individual human beings to form collectivities, they must take on a special character, in so far as they need not, qua human beings, have that character. Moreover, humans must form a whole or unit of a special kind, a unit of a kind that can now be specified precisely: they must form a plural subject (GILBER 1989/1992: 431).

Tuttavia la possibilità di parlare di un tale soggetto plurale è strettamente vincolato da alcuni criteri esterni che ne rendano ragione contrariamente a quanto accade nel modello searleano dove si è legittimati a parlare di *we-intentions* anche nel caso in cui io mi trovassi in uno stato allucinatorio o mi stia sbagliando.

Per questo motivo Searle non opera quello che è da intendere non soltanto come l'aspetto fondamentale dell'approccio gilbertiano, ma come ciò che propriamente consente di attuare questo passaggio dalle *I-intentions* a una *we-intention*: la struttura normativa dalla quale una *we-intention* dipende logicamente. Un tipo di descrizione completamente differente rispetto a quella searleana è quella proposta da Bratman e Tuomela. Questi seppur in maniera differente hanno cercato di scomporre queste *we-intentions* in una rete di *I-intentions* dove il mio fare e il tuo fare, se certe condizioni sono rispettate, consentono di parlare di una intenzione condivisa. Ciò significa che alla base del nostro verniciare insieme non sta una *we-intention* originaria, ma un sapere che "io so che tu vernicerai la casa con me", in cui "io so che tu sai che anche io lo farò", e che "sia io sia tu sappiamo che ci aiuteremo nel caso tu avessi difficoltà" che... etc...Un modello questo che come visto precedentemente Searle critica perché ricondurrebbe a un regresso all'infinito.

1.2.1 Il paradosso dell'intenzionalità collettiva.

Come la maggior parte dei critici, Gilbert, Bratman e Tuomela hanno quindi tentato di proporre delle forme di approfondimento di tale nozione e, cioè, delle condizioni che si devono dare per poter arrivare ad avere una *we-intention*.

Tutti questi modelli alternativi si sono scontrati però e hanno preso l'avvio da una constatazione: un'apparente paradosso. Searle, come vedremo, rinviene la struttura logica dell'intera realtà istituzionale nella formula «X conta come Y in C» e proprio il passaggio dalla X alla Y è possibile solo a partire dall'*intuizione* searleana. Sebbene quindi l'intenzionalità collettiva in Searle giochi un ruolo fondamentale, essa non viene in realtà adeguatamente descritta o approfondita (cfr. ZAIBERT 2003).

Una volta giunto a tale *intuizione*, egli non sembra interessato ad offrire ulteriori approfondimenti. A differenza di questi altri autori la cui attenzione si focalizza sulla descrizione dell'azione sociale, questa intuizione sembra bastare a Searle per porsi su un piano differente e più complesso (abbiamo forme di comportamento sociale in altre specie animali ma non istituzioni) come l'ontologia sociale e le istituzioni. Un problema non di poco conto dato che, come afferma Meijers, il modo in cui Searle presenta l'intenzionalità collettiva per spiegare la realtà sociale «lacks the explanatory power to do the job» (2003: 177-178).

Si noti bene: il problema delle critiche rivolte a Searle non è tanto il fatto se si possa o meno parlare di *we-intention* come forma non riducibile alle *I-intentions* (come visto la Gilbert in questo concorda con Searle), quanto il fatto che il livello di descrizione offerto da Searle sia insufficiente per determinare una *we-intention*.

A differenza degli altri critici a me non interessa qui presentare un modello alternativo rispetto alla descrizione searleana, ma rilevare quello che mi sembra essere uno dei motivi principali del “silenzio” searleano riguardo a essa. Un silenzio, d'altro canto, per noi centrale perché è lo stesso che avremo per quanto riguarda gli oggetti istituzionali che condurranno, come vedremo, nel caso del denaro a un oggetto sociale asociale.

La questione non è quindi quella riguardo al *che cos'è* dell'intenzionalità collettiva, ma una questione in un certo senso archeologica che si pone su un livello più sotterraneo rispetto alla domanda del *che cos'è*. Il problema che vorrei analizzare infatti è il motivo di tale posizione internalista per quanto riguarda i fatti sociali che vorrei rileggere a partire da una tensione tra la filosofia del linguaggio e la filosofia della mente searleana.

Quello che tenterò di mostrare è come questo silenzio, questo vuoto, non è da cogliere semplicemente nei termini di una trascuratezza o di poco interesse a parte di Searle ad approfondire tale questione, ma come una necessaria mancanza, una conseguenza inevitabile del modo in cui sono concepiti i fatti istituzionali linguistici. In questo modo la critica proposta da altri autori all'ontologia sociale searleana va quindi riletta alla luce di quello che potremmo chiamare il *Problema dello psicologismo* dell'ontologia sociale searleana, ossia, il porre a fondamento della descrizione della realtà istituzionale un tipo di descrizione dell'intenzionalità collettiva caratterizzata da un modello psicologista radicalmente internalista. Il nostro intento sarà quello di vedere in che modo il *Problema dello psicologismo* sia causato da una sorta di cortocircuito all'interno della riflessione searleana e più precisamente dal modo in cui le differenti fasi del suo pensiero sono intrecciate.

Solo alla luce del rinvenimento di tale problema per quanto riguarda le convenzioni linguistiche si potranno infatti chiarire alcuni problemi riguardo al modo in cui Searle viene a concepire la struttura logica della realtà istituzionale e questo proprio in virtù del ruolo fondativo che l'istituzione del linguaggio⁶ ha rispetto alle altre istituzioni. Se l'istituzione prima è posta all'ombra dello psicologismo, questa stessa ombra si estenderà sugli stessi oggetti istituzionali.

Per mostrare le ragioni del mancato approfondimento riguardo alle *we-intentions*, allora occorre proporre una ricostruzione storica del problema da cui, mi sembra, derivi l'*intuizione* searleana e cioè del perché Searle sia costretto a introdurla in questa maniera. La domanda riguarda allora il rinvenimento del ruolo che tale nozione gioca all'interno del sistema searleano e cioè riguardo al perché egli introduca l'intenzionalità collettiva e del perché sia *impossibilitato* a dirci più di quel che ci dice. Mettiamoci quindi sulle tracce di una tale mancanza e qui il primo indizio: mettendo a confronto il modello di Gilbert di Bratman o Tuomela con quello searleano un aspetto salta immediatamente agli occhi: nei primi il linguaggio non è mai seriamente posto in discussione. Il fatto che loro possano prendere le parti di una posizione externalista passa attraverso un potente strumento di cui sono in possesso

⁶ Qui si palesa l'ambiguità searleana nella mancata distinzione tra lingua e linguaggio.

per fissare quei criteri normativi, tanto essenziali per determinare una *we-intention*, la cui lacuna in Searle e la loro più importante obiezione all'intuizione searleana. Tanto nel caso della mail quanto in quello del matrimonio tra Elaine e Ben è chiaro come la possibilità di parlare legittimamente di una *we-intention* sia determinata dal fatto che ci si scrive, si parla, di lasciano tracce, conferme. Se Rita infatti risponde a Paolo che lo accompagnerà al cinema e non si presenta all'appuntamento, il giorno dopo dovrà giustificarsi con Paolo perché c'è un indizio che attesta che lei ha confermato di accettare e che quindi ha condiviso la *we-intention* di Paolo. Se Rita non si presenterà all'appuntamento Paolo non potrà dire di aver solo sognato di aver accettato perché basterà controllare la sua mail. Rita non potrà neanche dire di aver risposto affermativamente, ma di non aver avuto la reale intenzione di andare, perché elemento costitutivo dell'intenzione è proprio il fatto di aver risposto.

La fuoriuscita dall'internalismo passa chiaramente in questi autori dal riconoscimento del ruolo delle pratiche discorsive, dei criteri esterni mediante i quali noi possiamo coordinare la nostra azione sociale. Al contrario e paradigmaticamente, tutti gli esempi mostrati da Searle per spiegare l'irriducibilità di una *we-intention* alle singole *I-intentions* sono casi in cui gli individui non comunicano direttamente tra loro e in cui si deve postulare che si trovino in uno stato mentale alla prima persona plurale per spiegare ciò che stanno facendo. Ciò che sembra dirci Searle a conti fatti è molto semplice «dobbiamo poter trovarci in una *we-intention* anche senza la possibilità di dover scambiare parole» (SEARLE 1990:91). La domanda su cui ci focalizzeremo è quindi perché Searle ponga l'accento su questo aspetto.

L'idea è che, a differenza di Gilbert e Bratman, il problema principale di Searle, che egli eredita da *Speech act* e dalla svolta intenzionalistica del 1983, sia rappresentato da un tipo di istituzione del tutto particolare: le convenzioni linguistiche. Mentre autori come Gilbert e Bratman presuppongono qualcosa come il linguaggio nella considerazione e descrizione delle *we-intentions*, il problema fondamentale di Searle è rappresentato dalle convenzioni linguistiche stesse.

Una questione resa spinosa proprio per il fatto che *in questo caso* non sembra poter essere presupposto il linguaggio dato che in gioco è il linguaggio stesso; ed è proprio

questo che porta Searle a *dover* parlare di una *we-intention* come fenomeno biologico in cui non possono essere scambiate parole dato che proprio queste devono essere spiegate. Deve cioè esser spiegato lo stato intenzionale “che noi intendiamo per il suono X il significato Y”. Tale problematica, come vedremo, non è esplicitata mai in maniera completa in Searle, tuttavia mi sembra che questo rappresenti un problema sotterraneo a tutta la sua riflessione e che emerge più volte tra le pieghe del discorso searleano.

Questo prolema si presenta tuttavia in maniera abbastanza chiara proprio negli scritti sull'ontologia sociale in *The Construction e Making* e alla sua luce intendiamo rileggere alcuni problemi riguardanti la sua teoria delle istituzioni e del denaro (che analizzeremo nel secondo capitolo). Problemi che quindi si radicano nel tipo di teoria linguistica da cui Searle prende le mosse: quella presentata in *Speech acts* il 1969.

L'esigenza di una tale ricostruzione in cui sono strettamente legate queste fasi differenti fa leva, quindi, ovviamente sul riconoscimento di una stretta relazione tra gli scritti sull'ontologia sociale e quelli sulla filosofia del linguaggio. L'intento è quello di mostrare come all'interno del sistema searleano sia presente una circolarità che va dalla sua filosofia del linguaggio alla sua ontologia sociale e che trova negli scritti sull'intenzionalità un termine medio. Una circolarità che provoca la ricaduta all'interno di un modello psicologista che a sua volta ha delle ripercussioni sul modo in cui intendere gli oggetti sociali.

1.3 La circolarità del sistema searleano tra *Speech acts* e *Making the social world*

Gi scritti sull'ontologia sociale, *The construction e Making*, rappresentano la chiusura di un circolo che si può dire aperto nel 1969 con la pubblicazione di *Speech acts*. Nei primi due l'accento è posto sul rinvenimento di una formula logico-proposizionale alla base dell'intera realtà istituzionale, una regola costitutiva “X conta come Y in C”. Mediante questa formula logica, che ha la struttura di un atto linguistico specifico, la dichiarazione, saremmo in grado, secondo Searle, di creare le varie istituzioni.

Per mostrare tale circolarità, partirò dalla tesi centrale di *Speech acts* o meglio la definizione da cui tutta l'opera prende le mosse, in cui cioè si dichiara come parlare una lingua «sia impegnarsi in una forma di comportamento governata da regole» (SEARLE 1969:40). Detta ancor più chiaramente, Searle ritiene che «parlare una lingua sia compiere atti linguistici, (...) questi atti sono resi possibili da certe regole per l'uso degli elementi linguistici, e in accordo ad esse vengono compiuti» (Ivi). L'enunciazione di tale tesi mostra chiaramente come, già nel 1969, l'attenzione sia rivolta ai fenomeni sociali (MEIJERS 2003) dato che gli atti linguistici sono compresi a partire da *condizioni e regole*.

La circolarità sta qui: mentre in *Speech acts* parlare una lingua rinvia a delle regole, in *Making* l'accento è posto sugli atti linguistici che consentono di costituire le regole medesime. In *Speech acts* Searle parla di queste regole come regole costitutive, ma in *Making* le regole costitutive hanno la forma di un atto linguistico specifico.

Per poter meglio cogliere tale circolarità ci soffermeremo meglio su cosa la definizione searleana implica chiamando in gioco *condizioni e regole*.

1.3.1 Il linguaggio in *Speech acts*

La teoria searleana presentata in *Speech acts* sostiene che parlare una lingua significhi compiere atti linguistici. Questa definizione ci porta a porre una prima domanda: cosa l'utilizzo della nozione di “atto linguistico” comporta? Per comprenderne le implicazioni, possiamo compararla a quella di “gioco linguistico” che questa nozione sembra rimpiazzare. Tale parallelismo d'altro canto è fondamentale per due ragioni: innanzitutto gioco linguistico e atto linguistico stanno all'interno di una continuità storico-teorica. Con la nozione di “gioco” introdotta da Wittgenstein l'attenzione è rivolta essenzialmente a un'attività dove gli attori chiamati in gioco sono sullo sfondo e dove al centro è l'intreccio tra azione e linguaggio, la nozione di atto pone l'accento proprio su ciò che fa l'attore. Tuttavia come messo in luce da Sbisà la teoria degli atti linguistici non è propriamente una scuola omogena (SBISÀ 1979) per questo motivo non sembra del tutto corretto

parlare di atto linguistico in generale ma solo riferendosi a particolari modelli. Noi ci riferiremo a quello presentato da Searle, d'altro canto è l'unico teorico degli Atti linguistici che poi abbia prodotto un'ontologia sociale.

Modificando la classificazione austiniana, Searle individua quattro livelli interdipendenti che sono implicati nell'esecuzione di un atto linguistico: un primo livello è chiamato enunciativo e indica il fatto che vengono enunciate delle parole, ii) livello proposizionale, secondo il quale si fa riferimento a qualcosa iii) livello illocutivo che indica la specificità di ciò che si fa dicendo qualcosa, iv) livello perlocutivo, con cui s'intende l'effetto che si voleva realizzare un effetto in un ascoltatore (SEARLE 1969: 48-49).

Per poter individuare il tipo di atto linguistico in *A taxonomy of illocutionary acts* Searle propone anche una classificazione di questi stessi atti linguistici, egli distingue cinque tipi di atti linguistici fondamentali: rappresentativi, direttivi, commissivi, espressivi e dichiarativi e individua come criteri fondamentali per tale classificazione le differenza dello scopo illocutorio, le direzioni d'adattamento, le condizioni di sincerità (cfr. SEARLE 1975) .

Lo stesso Searle presenta il suo modello come una sorta di ibrido tra la concezione di Grice e quella di Austin (SEARLE 1989). Tuttavia come i criteri individuati da Searle mostrano, il linguaggio si trova così sin da subito schiacciato sullo scopo e intenzione dell'attore fondamentale per avere la realizzazione di un atto linguistico e quindi su una prospettiva individuale. La socialità emerge a partire dal rinvenimento delle regole e condizioni all'interno delle quali il locutore compie atti linguistici e quindi cerca di ottenere degli effetti sui propri interlocutori.

Questo rinvia alla seconda parte della definizione searleana e cioè all'idea che parlare una lingua è, sì, compiere atti linguistici, ma compiere atti linguistici vuol dire seguire determinate regole o più in generale soddisfare determinate condizioni. E qui si delinea la specificità del discorso searleano rispetto a quello di Grice a cui Searle rimprovera principalmente di non aver considerato il ruolo delle regole e delle convenzioni all'interno delle quali questi atti linguistici sono compiuti.

Il caso paradigmatico utilizzato da Searle è quello della promessa. Che cosa vuol dire allora promettere qualcosa? Può la promessa realizzarsi semplicemente facendo riferimento alle intenzioni del parlante o all'effetto sull'ascoltatore? La risposta è negativa. Searle individua tutta una serie di condizioni che, ad esempio, caratterizzano una promessa da una semplice dichiarazione:

- i) Sussistono normali condizioni di emissione e ricezione;
- ii) *Pl* esprime la proposizione che *p* nell'enunciazione di *T*;
- iii) Nell'espressione che *p*, *Pl* predica un futuro atto *At* di *Pl*;
- iv) *As* preferirebbe che *Pl* facesse piuttosto che non facesse *At* e *Pl* ritiene che *As* preferirebbe il suo fare *At* al suo non farlo;
- v) (SEARLE 1969: 88-89).

L'accento è posto in questo modo sull'analisi e sulle condizioni esterne, e quindi socialmente apprese, che sono necessarie per poter non soltanto avere un determinato tipo di atto linguistico ma anche per poterne differenziare l'uno dall'altro. Proprio a partire dall'individuazione di tali condizioni esterne si può realizzare una differenziazione tra differenti tipi di atti linguistici. Non si tratterebbe ad esempio di una promessa se non venisse rispettata la condizione iii) se cioè anziché dire "non ti tradirò" dicessimo "non ti sto tradendo". Il riferimento a un'azione presente caratterizza l'atto illocutorio anziché nei termini di una promessa in quelli di un'asserzione. Inoltre mettiamo che non venga rispettata la condizione iv), sarebbe strano che un uomo *promettesse* a una donna che non la tradirà mai, quando la donna è una completa sconosciuta o se per la donna è indifferente se l'uomo l'ha tradita o meno. In questo caso non si tratterebbe neanche di un tradimento dato che la donna in realtà non si aspetta né è interessata a sapere se l'uomo abbia avuto o meno rapporti con altre donne. Per poter parlare di tradimento devono essere rispettate determinate condizioni preliminari, così come per parlare di una promessa devono essere anche rispettate delle procedure.

Focalizziamo ora la nostra attenzione su due tipi di condizioni specifiche che possono essere individuate nell'esecuzione di alcuni atti linguistici.

La prima sono una serie di condizioni esterne α che possono essere colte come vere e proprie istituzioni o forme di comportamento istituzionalizzate (SEARLE 1991: 174). In Searle queste condizioni sono rappresentate da istituzioni extralinguistiche e riguardano solo alcuni atti linguistici. Tuttavia, come nota lo stesso Searle, «Austin talora parla come se pensasse che tutti gli atti illocutori siano di quest'ultimo tipo, ma ovviamente non è così» (Ivi). Prendiamo tuttavia il caso in cui la Federal Reserve annunciasse che dal 23 Marzo delle conchiglie valgano come biglietti da 100 dollari, e mettiamo che un fantomatico Robinson Crusoe su un'isola deserta convincesse Venerdì che le conchiglie sono biglietti da 100 sterline. Quello che salta subito all'occhio è che, sebbene l'atto linguistico sia della stessa tipologia, muta profondamente il contesto all'interno del quale l'atto linguistico è compiuto e mutano in maniera importante le conseguenze che tale effetto avrà sulla vita di Venerdì e su quella dei cittadini americani.

È chiaro cioè che il secondo tipo di atto linguistico è strettamente legato con un vero e proprio apparato istituzionale con tribunali, differenti gradi di giudizio, giudici, avvocati e pubblici ministeri, testimoni sino ad arrivare a un verdetto di assoluzione o colpevolezza; in poche parole, quella che in *Making* Searle chiamerà la realtà istituzionale sommersa. Pensiamo a una promessa di matrimonio dove al contrario in gioco c'è una "chiesa" un "prete" o un "sindaco" e il "comune" e una "firma" quindi il fatto di essere "cattolici" o "atei" il cui riconoscimento dipende dall'adesione o meno a una religione che si struttura di "liturgie", "cerimonie" e "credenze" meno etc. Oltre a questo apparato istituzionale che in maniera più o meno importante è implicato all'interno di alcuni atti linguistici, c'è un ulteriore livello che occorre analizzare e che, questo, è condiviso da ogni atto linguistico. Per poter avere un atto linguistico dobbiamo avere un atto la cui predicazione linguistica rinvia al fatto di possedere una lingua e cioè un insieme di convenzioni linguistiche, aspetto che rientra all'interno della condizione: «sussistono normali condizioni di emissione e ricezione, in cui si intende anche che bisogna parlare in modo intelligibile e che quindi parlante e ascoltatore sappiano parlare una lingua» (cfr. SEARLE 1969: 88).

Questa condizione rinvia quindi a un livello di regole e condizioni fondamentali e costitutive di ogni atto linguistico: l'idea cioè che per poter esprimere qualcosa occorre avere delle convenzioni che ci consentano di esprimerlo. Queste rappresentano la condizione β .

In un certo senso quindi un atto linguistico, come quello della promessa, rinvia austinianamente a determinate condizioni di felicità, il fatto che ci sia l'intenzione reale di mantenere la promessa e ai fatti istituzionali eventuali che consentono di distinguere tra una promessa di matrimonio e la promessa che si farà alla propria innamorata di amarla per sempre. Quest'ultima distinzione mostra però un problema della critica searleana rivolta a Austin, la critica secondo la quale cioè Austin sembra comportarsi come se tutti gli atti linguistici richiedessero un apparato istituzionale esterno. Sebbene ci siano alcuni assertivi che potrebbero non richiederlo come "oggi piove" è chiaro come anche le promesse che avvengono al di fuori di un apparato istituzionale indirettamente rinviano a esso. O meglio la mia fidanzata, se vuole sposarmi, sarà insoddisfatta se io rifiuterò di sposarla adducendo come motivazione il fatto di averle già promesso di amarla per sempre in un ristorante. Quest'aspetto introduce un aspetto sistematico all'interno degli atti linguistici che Searle non sembra considerare.

1.3.2 Lo "strano caso" delle istituzioni linguistiche in *Making the social world*

In *Making* ci troviamo in tutt'altra analisi dato che l'attenzione non è rivolta alla lingua in sé ma alla realtà istituzionale, tra cui però vanno annoverate le stesse istituzioni linguistiche. E qui l'oscillazione searleana che presenta queste a volte come convenzioni e a volte come istituzioni non chiarendo mai però in realtà la reale differenza tra convenzione e istituzione e sotto che ambito debbano essere poste lei segni linguistici. L'intento annunciato da Searle è quello di rivelare la struttura logico-linguistica alla base delle istituzioni umane. Rivelare cioè come attraverso il linguaggio e più in generale come il fatto di parlare una lingua ci consenta di giungere ad avere qualcosa come il denaro, il matrimonio etc... Il riconoscimento

dello stretto legame tra tali forme istituzionali e il linguaggio è ovviamente indiscusso ed espresso in maniera lapidaria da Searle affermando come «si può avere una società che ha un linguaggio, ma non uno stato, la proprietà privata o il denaro. Di contro, però, non si può avere una società che ha uno stato, la proprietà privata e il denaro ma non ha un linguaggio» (SEARLE 2010:81). Il riconoscimento di tale importanza implica però un approfondimento di come il linguaggio sia chiamato in causa nella realizzazione di tali entità istituzionali.

E qui entra in scena l'armamentario teorico sviluppato da Searle in *Speech acts*. Si pone così la domanda: in che modo la teoria di atti linguistici è in grado di spiegare come si possano avere realtà istituzionali?

In base a tale teoria, come detto, parlare una lingua è innanzitutto compiere atti linguistici e impegnarsi in una forma di comportamento quindi il linguaggio è in ultima analisi concepito come strumento di comunicazione (LEONARDI 1976/2009:8) dato che «ogni comunicazione linguistica comporta atti linguistici» (SEARLE 1969:40). In base a tale assunto allora la creazione della realtà istituzionale in cui è chiamato in gioco il linguaggio rinvia all'individuazione di un tipo di atto linguistico che consenta di produrre tali istituzioni.

La risposta searleana rinvia al riconoscimento e al rinvenimento di una particolare forma di atto linguistico una dichiarazione dalle doppie direzioni d'adattamento (mondo-parola) (parola-mondo) che consente di avere qualcosa come una istituzione. Questa formula è appunto quella prima presentata "X conta come Y in C". Una dichiarazione che cioè non ci dice soltanto qualcosa del mondo: il fatto che ci sia denaro, la Y, ma che, dicendo che c'è Y, lo pone in essere.

Tuttavia tale formula si applica tanto al denaro "X conta come Y in C", quanto ai fatti istituzionali linguistici "X (suono) vale come Y (idea) in C". Nel caso del denaro il modello non sembra presentare a prima vista grossi problemi: presupposto il linguaggio noi attribuiamo a un individuo la funzione di giudice, per poter avere la realizzazione di tale atto linguistico dobbiamo presupporre altre istituzioni che ce lo rendano possibile. Se io mi trovassi in biblioteca e rivolgendomi a un mio compagno seduto al mio fianco, gli dicessi in tono solenne "tu sei un cavaliere", la cosa

risulterebbe più che comica preoccupante. Eppure è questo che dall'esterno succedeva quando un re proclama qualcuno cavaliere. Era facoltà del re alzarsi la mattina e proclamare chi volesse cavaliere, sebbene proclamare un cavallo senatore come nel caso di Caligola potesse comunque suscitare qualche perplessità, nonostante il re ne avesse diritto.

Il cortocircuito sembra però manifestarsi nel momento in cui entrano in gioco le convenzioni linguistiche. Per poter pensare la X e la Y infatti asserisce Searle il modo migliore per pensare sono le parole, ma qui si crea allora un cortocircuito.

Se così è allora le convenzioni linguistiche sono un fatto di regole costitutive. Per poter avere una regola costitutiva si deve però essere in possesso di una lingua, ma che cosa accade quando in gioco sono poste queste stesse convenzioni linguistiche?

Non è chiaro, cioè, come si possa giungere a quell'atto originario che, in base al tipo di definizione di lingua da cui Searle prende le mosse, si presenta come l'atto linguistico originario, la convenzione linguistica prima, l'istituzione che non ha avuto bisogno di ulteriori istituzioni condizioni né convenzioni linguistiche per poter essere realizzato.

Notiamo, prima di fare un passo ulteriore, che questo atto linguistico in quanto atto deve essere stato eseguito da un attore e che gli altri devono averlo riconosciuto e accettato. Ma come possono averlo fatto?

Parlare di riconoscimento sembra inopportuno, dato che ri-riconoscimento rinvia a un qualcosa di già conosciuto, devono averlo accettato, ma quale contenuto hanno accettato? E soprattutto come questi due nostri primigeni progenitori possono aver riconosciuto un contenuto specifico? Come ha potuto esserci un contenuto specifico da poter essere accettato? È ovvio come un simile modello schiacciato sull'atto individuale, porti con sé sempre lo spauracchio di potersi trovare in un'allucinazione o un sogno, o quanto meno si può ammettere che in una simile condizione è molto probabile che l'altro rimarrà completamente indifferente a questo atto linguistico con il quale io intendo esprimere, comunicare qualcosa. Potei addirittura immaginare che nel compimento di tale atto linguistico io abbia l'impressione che l'altro abbia riconosciuto, l'intenzione che ne era alla base, ma che criteri ho per esserne sicuro?

But of course, the prior agreement is precisely the establishment of a convention and the question that that raises is: what is the role of such conventions in setting up the possibility of meaning intentions? Furthermore, the agreement was itself a speech act, or required the performance of speech acts so it looks like we are in the traditional philosopher's puzzle that in order to explain how speech acts are possible we have to presuppose the performance of speech acts (SEARLE 1989: 150).

Ci troviamo così di fronte a due fasi che sebbene molto distanti nel tempo sono strettamente connesse l'una all'altra. Tra le faglie del sistema searleano si pone però un problema: i fatti istituzionali linguistici. Questi sono da una parte la condizione fondamentale per avere ogni tipo di atto linguistico, dall'altro sono anch'esse delle forme istituzionali che in quanto tale richiedono e sembrano rinviare all'atto linguistico mediante il quale poter esser sviluppate.

Tra queste due fasi si produce quindi una sorta di tensione. Per comprenderla meglio occorre fare riferimento però a una terza fase intermedia caratterizzata dall'uscita di *Intentionality* dove a tema è la filosofia della mente searleana intesa da una parte come completamento della sua teoria linguistica dall'altra come ponte per poi passare alla sua ontologia sociale.

1.3.3 La fase intermedia. Il problema dell'Intenzionalità.

Abbiamo individuato una circolarità all'interno del pensiero searleano. Da una parte infatti parlare una lingua vuol dire compiere atti linguistici all'interno di determinate regole e condizioni che possono rinviare anche a un apparato istituzionale extra-linguistico, dall'altro negli scritti sull'ontologia sociale Searle afferma come per avere un'istituzione si debba fare riferimento a dei veri e propri atti linguistici. Ci troviamo di fronte al problema però di come intendere le istituzioni linguistiche stesse che da una parte sono la condizione di possibilità per qualsivoglia atto linguistico, dall'altra, in quanto fatti istituzionali sembrano esse stesse avere la struttura logica di un atto linguistico. Inoltre essendo esse le condizioni fondamentali

per ogni atto linguistico, dato che non si potrebbe avere un atto linguistico in assenza di una lingua, si pongono come quell'atto linguistico istituzionale che si realizza al di fuori di un ulteriore apparato istituzionale o regole, dato che sono loro ciò che al contrario le rendono possibili.

Il problema è quindi rappresentato dal come si possa giungere a tali istituzioni linguistiche una volta che queste vengano a mancare. Prima di analizzare il problema delle convenzioni linguistiche, soffermiamoci brevemente su *Intentionality*.

Il fatto che Searle percepisse la pericolosità di introdurre una nozione complessa e concettualmente inflazionata come quella di intenzionalità è certificata da lui stesso non a caso proprio all'inizio di *Intentionality*:

L'intenzionalità è quella proprietà di molti stati ed eventi mentali tramite la quale essi sono direzionati verso, o sono relativi a oggetti e stati di cose del mondo. (...) denominiamo "Intenzionalità" questi aspetti di direzionalità o relatività proseguendo una lunga tradizione filosofica; eppure per molti versi il termine è fuorviante e la tradizione in qualche modo confuso (SEARLE 1983: 11).

Pur utilizzando questa nozione, quindi, Searle prende le distanze dalla tradizione filosofica dalla quale essa proviene. Il problema diviene allora comprendere in che modo il termine "intenzionalità" venga a essere utilizzato e a quale ruolo assolvano all'interno del sistema searleano. Per chiarire ciò bisogna rinviare al modo in cui intendere l'altro termine immancabilmente collegato a quello di intenzionalità, quello di rappresentazione. Nella prima parte di *Intenzionalità* Searle sottolinea più volte di trattare la questione in maniera nuova rispetto alla tradizione. Per rappresentazione non occorre infatti intendere qualcosa che accompagna l'enunciato. Il riferimento sembra abbastanza diretto alla critica wittgensteiniana presentata nel *Libro blu*, in base alla quale si pone il problema che qualcosa accompagni l'enunciazione. Searle ha il problema allora di cercare di conservare qualcosa come l'intenzione pur non ricadendo all'interno del modello che Wittgenstein criticava.

Tuttavia significativo sembra essere proprio la polemica con Derrida. Derrida accusa già l'impostazione austriaca di far leva sulla nozione di intenzione per rendere

conto della forza illocutiva, o meglio, per render conto degli usi seri da quelli non seri del linguaggio. Searle risponde che:

il primo (ostacolo) consiste nell'illudersi che in qualche modo le intenzioni illocutorie, se realmente esistenti e rilevanti, debbano essere qualcosa che sta dietro le frasi, quasi fossero figure interiori che animano i segni visibili. Ma ovviamente, in un discorso serio e letterale le frasi sono proprio la realizzazione delle intenzioni. (...) le frasi sono per così dire, intenzioni fungibili (SEARLE 1977: 204).

A partire da questo passo Derrida individua una circolarità che mina alla base il discorso searleano non tanto in relazione a *Intentionality* quanto proprio a *Speech acts* e al fondamento individualistico da cui la teoria degli atti linguistici prende le mosse. In questo passo Searle afferma che nel discorso serio e letterale le frasi sono intenzioni fungibili, sebbene proprio le intenzioni sono ciò che ci consentono di poter differenziare tra discorso serio e non serio (GARDINI 2002: 53).

In tal modo però a fare breccia è un modello rappresentazionalista che fatto uscire dalla finestra rientra dalla porta principale. D'altro canto la critica derridiana non sembra mancare di troppo il bersaglio dato che anche all'interno del dibattito riguardo a una teoria degli atti linguistici diversi autori hanno sottolineato il problema cruciale del modello searleano nel fatto che qui il punto di partenza è rappresentato dall'individuo e le sue intenzioni.

Alla critica di Derrida, che per certi versi non fa che porre l'accento sullo psicologismo interno alla descrizione degli atti linguistici searleana, si può aggiungere la critica di Habermas ed Apel che, sebbene da un'altra prospettiva, ripropongono la medesima critica: la ricaduta all'interno dello psicologismo degli atti linguistici. La differenza rispetto alla critica di Derrida è che i due autori tedeschi riconoscono una rottura tra le due fasi attribuendo alla teoria espressa in *Speech acts* invece una prospettiva interna alla svolta linguistica, come se l'intenzionalismo riguardasse soltanto la fase di *Intenzionalità*. Il cuore della critica di Habermas ed Apel alla cosiddetta svolta intenzionalistica consiste nel riconoscimento di un problema centrale per una teoria del linguaggio: la natura sociale del significato. E

ciò chiarisce come la reale posta in gioco non risieda nel fatto se Searle si ponga a sua difesa o meno, ma se il tipo di strategia che lui adottata sia il modo migliore per preservarla. Per fare meglio emergere questo punto dobbiamo riferirci brevemente alla loro critica e specificare cosa essi intendono con svolta intenzionalistica.

1.3.3.1 Il problema della presunta svolta intenzionalistica

Rispetto ad *Atti linguistici* che è un trattato di filosofia del linguaggio *Intenzionalità* è un trattato di filosofia della mente. La continuità è stringente e viene sottolineata dallo stesso Searle affermando che il suo obiettivo principale è attuare una fondazione della filosofia del linguaggio in una filosofia della mente al punto che la prima è intesa nei termini di una branca della seconda. Proprio tale passaggio ha prodotto una vera e propria controversia. Alcuni critici hanno infatti rinvenuto in questo passaggio una svolta intenzionalista, primi fra tutti Habermas, Apel e Leilich. Tale critica parte dall'assunto che in *Speech acts* Searle rientri all'interno della cosiddetta svolta linguistica, mentre con l'uscita di *Intenzionalità* si verificherebbe una vera e propria rottura. In cosa consiste tale rottura? Con svolta linguistica s'intende l'idea ben espressa nell'introduzione del *Tractatus* di Wittgenstein secondo la quale i limiti del mio pensiero sono i limiti del mio linguaggio. In base a ciò si può affermare come per analizzare le nostre forme di pensiero occorre passare dall'analisi delle nostre forme linguistiche. Con la svolta intenzionalistica Searle capovolgerebbe la relazione dato che egli riconoscerebbe una qualche indipendenza degli stati psicologici rispetto al linguaggio. Come abbiamo visto in *Speech acts* l'accento è posto da Searle sulle regole all'interno delle quali si verrebbe a costituire qualcosa come l'intenzione del parlante. Un'intenzione che non può ridursi a una sfera solipsistica dato che sono chiamate in gioco tutta una serie di regole che il parlante nell'esecuzione dell'atto deve rispettare perché si possa parlare di una promessa o di un comando etc.

Secondo la lettura di Habermas, proprio in virtù di tale ruolo fondamentale giocato dalle convenzioni e condizioni esterne, si sarebbe in presenza di una prospettiva

intersoggettiva dato che l'accento è posto sull'analisi delle condizioni esterne che sono necessarie per avere l'atto linguistico, dove quindi non è sufficiente essere a conoscenza dell'intenzione del parlante. Secondo Habermas qui il linguaggio è correttamente inteso come lo spazio logico all'interno del quale parlante e ascoltatore si incontrano e si confrontano sulla loro comprensione del mondo. Al contrario, sempre secondo Habermas e Apel, in *Intentionality* e in altri articoli la posizione di Searle sembra cambiare, o meglio, *il problema di Searle* sembra cambiare. Per comprendere tale mutamento sembra importante un'osservazione proprio di Habermas: mentre in *Speech acts* il linguaggio è presupposto e per questo motivo gli atti linguistici sono eseguiti all'interno di un linguaggio, in *Intentionality* è il linguaggio stesso a essere messo in discussione.

Riferendoci alla critica di Habermas e Apel è proprio questo aspetto che vorremmo sottolineare. La domanda su cui i due autori tedeschi rivolgono la loro critica a Searle può riassumersi in questo modo: come si possono avere forme linguistiche a partire da forme intenzionali pre-linguistiche e individuali?

In questo modo è chiaro come il punto di partenza non sia più il linguaggio, dato che il tentativo è quello di rendere la filosofia del linguaggio una branca della filosofia della mente, operazione che *in primis* sembra avvenire nel capitolo VII di *Intentionality*, e più precisamente, quello sul significato. E questo ciò che sembra rappresentare il pomo della discordia.

La critica di Habermas e Apel non sembra essere del tutto infondata. Una volta che il linguaggio è messo tra parentesi come si possono individuare gli stati mentali che dovrebbero essere alla base di atti linguistici primitivi? Il rischio è infatti quello di pensare il rapporto tra linguaggio e pensiero in contrapposizione, come se da una parte ci fossero stati psicologici pre-confezionati che aspettano di essere soltanto espressi mediante segni linguistici. Secondo Apel quindi Searle riconosce un primato dello stato intenzionale rispetto all'espressione verbale come se la rappresentazione o il contenuto psicologico possano essere in una qualche maniera indipendente dall'espressione linguistica medesima. Il problema fondamentale che riscontra Apel è il seguente: come si possono determinare differenti stati psicologici come credenze,

desideri, intenzioni in assenza di un linguaggio. Tale problema si lascia cogliere da questa osservazione.

a) in *A taxonomy of illocutionary acts* Searle propone una classificazione degli atti linguistici in relazione alle condizioni di soddisfacimento e direzioni d'adattamento. Come visto un atto linguistico del tipo «oggi piove» esprime le proprie condizioni di soddisfacimento nel senso che sarà soddisfatto solo se oggi realmente piove, mentre non lo sarà se, guardando dalla finestra, ci accorgessimo che non piove. Al tempo stesso le direzioni d'adattamento consentono di individuare il tipo di atto linguistico. Nel caso di una dichiarazione siamo in presenza di una direzione d'adattamento parola-mondo dato che la proposizione si dovrà adattare al mondo, al contrario l'asserzione «spero oggi piove» ha una direzione d'adattamento opposta dato che è il mondo che si dovrà adattare al contenuto di ciò che esprimo. Questo è uno dei criteri che consente a Searle di attuare una vera e propria classificazione degli atti linguistici. In *Intentionality* però Searle capovolge la relazione. L'atto linguistico infatti trae le proprie condizioni di soddisfazione dal rispettivo stato psicologico al quale si riferisce e quindi esprime. Come sottolineato da Apel tuttavia non è chiaro come si possano avere delle condizioni di soddisfacimento di questo tipo in assenza di un determinato contenuto proposizionale. Come potremmo avere cioè un tale contenuto psicologico in assenza di un contenuto proposizionale?

La contro-risposta offerta Searle a questa obiezione non sembra cogliere il nocciolo duro della questione (LEILICH 1993). Searle infatti risponde che il primato della rappresentazione rispetto a quello di comunicazione risponde alla differenziazione già presentata in *Speech acts* tra predicazione e forza illocutoria. Per poter cioè comunicare qualcosa dobbiamo essere in grado di poterlo rappresentare.

Utilizzando un esempio searleano, se io dico “es regnet” c'è una differenza tra il dirlo per descrivere uno stato di fatto del mondo o se lo dico per esercitarmi nella pronuncia della lingua tedesca. Tale risposta searleana non tiene conto però di un problema cruciale e cioè della tensione teorica che il suo modello genera nel momento in cui tra parentesi viene posto appunto il linguaggio.

Tale nocciolo duro non è colto neanche da alcuni autori che hanno al contrario difeso la posizione searleana dalle critiche di Habermas e Apel. Anch'essi hanno infatti posto l'accento sul fatto che tra *Speech acts* e *Intentionality* ci sia una continuità e che in *Intentionality* Searle non faccia che giustificare il ruolo delle intenzioni fondamentali all'interno della stessa teoria degli *Speech acts* (DI LORENZO 1998). Tale difesa come la risposta di Searle non colgono il punto problematico di questa critica, che forse ha il demerito di porre l'accento sulla rottura quando al contrario il problema è proprio rappresentato dai presupposti già individualisti presenti in *Speech acts*, sebbene camuffati dal fatto che lì il linguaggio è lì tacitamente presupposto (ogni atto linguistico è realizzato all'interno di un contesto linguistico).

A mio avviso, il problema centrale di tale *querelle* quindi non è tanto se questa svolta intenzionalistica sia presenta già in *Speech acts* o in *Intentionality*, ma se il modello searleano sia realmente in grado di offrire un buon modello sociale della lingua.

Ché d'altro canto Searle percepisse il problema della possibile deriva solipsistica che la sua teoria avrebbe potuto suscitare sembra attestato da un'autobiezione che egli stesso si pone in *Speech acts* e dove mette a confronto la propria teoria con quella saussuriana.

si potrebbe pur sempre credere che il mio procedere è semplicemente, in termini saussuriani, uno studio della parole anziché della langue. Io sostengo invece che uno studio adeguato degli atti linguistici è uno studio della langue. A confermarlo c'è un importante ragione al di là della tesi che la comunicazione comporta necessariamente atti linguistici. È per me una verità analitica sul linguaggio il fatto che tutto ciò che si può voler dire può essere detto (SEARLE 1983: 42).

Tale paragone è gravido di indizi e da qui ripartiremo nel terzo capitolo. Qui si noti che Searle infatti si rende conto che l'assunto di partenza di *Speech acts*, l'idea cioè che la lingua si risolva all'interno degli atti linguistici, possa risultare come un'analisi della parole anziché della langue. Riconoscendo ciò, Searle, quindi, quanto meno paventa una ricaduta all'interno di una prospettiva solipsistica dato che in Saussure la *parole* rappresenta l'atto individuale, soggettivo in contrapposizione alla *langue* che rappresenta ciò che è radicalmente sociale e irriducibile agli individui

(approfondiremo ciò nel cap. 3). A partire da ciò che ci dicono Searle e Saussure porre l'accento sull'atto linguistico o sulla langue comporta uno spostamento da un modello intenzionalistico a uno inintenzionale. In Saussure in realtà la possibilità della parole è data dall'esistenza della langue e non viceversa, dato che la langue non rappresenta la semplice sommatoria di atti di parole.

Il modo reale in cui Searle tenta di rifuggire la ricaduta all'interno di un modello solipsistico è quindi il ricorso a un'infrastruttura convenzionale all'interno della quale, soltanto, si agisce, una infrastruttura intesa anche come regole di comportamento assimilate socialmente.

Però, nel momento in cui in *Intentionality* il linguaggio viene messo da parte, e in cui il linguaggio stesso è messo in questione, venendo a mancare questo stesso impianto si pone il problema di comprendere come non si possa ricadere all'interno di una dimensione solipsistica.

So far we have been analyzing meaning and speech acts in terms of individual intentionality. It is as if the solitary subject could solipsistically impose conditions of satisfaction on his utterances and thus bestow meaning on what would otherwise be neutral sounds and marks in the world (SEARLE 1989: 150).

Il modo in cui Searle cerca di rifuggire da ciò è la nozione di *Background* (Ibid.:152). Essa è presentata da Searle come «un insieme di capacità mentali non rappresentazionali che rende possibile l'aver luogo di tutti gli atti rappresentazionali» (SEARLE 1983: 147). Se andiamo a vedere però gli esempi proposti da Searle ossia il significato letterale, la metafora e le stesse abilità fisiche sono tutti esempi nei quali il linguaggio è presupposto sebbene non nei termini di comunicazione. Il fatto che io possa imparare a sciare e che lo sciare diventi un processo automatico rinvia sempre a una pratica appresa che sarebbe impossibile senza il linguaggio.

La tensione rimane, se però è il linguaggio stesso a essere messo in discussione. La domanda allora diviene un'altra: è realmente la nozione di sfondo per come tematizzata da Searle sufficiente per poter spiegare qualcosa come l'approdo alle convenzioni linguistiche. In realtà no. Questo per differenti motivi. In primo luogo,

la nozione di sfondo è così generica dall'identificarsi un po' con tutto e alla fine un po' con niente. Anche altre specie cioè hanno questo sfondo che si differenzia da quello umano, ma il problema è proprio stabilire tale differenza, altrimenti si ricade all'interno di un circolo vizioso dove il problema risulta in ultima analisi solo rinviato. In secondo luogo, lo sfondo si presenta come un insieme di capacità non interrelate e miste, rimane il problema da come si possa giungere da tale sfondo alla determinazione di un contenuto più o meno specifico. Il problema sembra in realtà il modo in cui è inteso il linguaggio e in ultima analisi la lingua come semplice sommatoria di suoni la cui intenzionalità derivata rinvia allo stato psicologico la cui intenzionalità è al contrario intrinseca.

Rimane il fatto che per avere una tale convenzione, quindi qualcosa su cui si è d'accordo, sembra si debba poter produrre una vera e propria regola costitutiva che per la sua realizzazione richiede però a sua volta un linguaggio. Per poter analizzare questo aspetto, Searle propone proprio questo esempio:

Di che cosa avrebbero bisogno [degli individui prelinguistici] per arrivare dall'aver stati intenzionali all'eseguire atti illocutivi? La prima cosa di cui i nostri esseri avrebbero bisogno per eseguire atti illocutivi è qualche mezzo per manifestare, per rendere pubblicamente riconoscibili ad altri, le espressioni dei loro stati intenzionali (SEARLE 1983: 182).

Da ciò ne deriva però l'idea che la funzione principe del linguaggio sia quello di fungere da strumento di comunicazione e l'attenzione si sposta così dal fare cose con le parole di Austin al fare qualcosa col fatto che si parla (KOEHLER 1970). Tale passaggio schiaccia il linguaggio sull'esternalizzazione di contenuti psicologici, le intenzioni. Esternalizzazioni che, solo, in base alle infrastrutture istituzionali e alle regole stemperano il rischio di una deriva solipsista. Tuttavia presupposta è l'esistenza di stati rappresentazionali indipendenti rispetto al linguaggio. A tale conclusione Searle vi giunge attraverso una constatazione empirica apparentemente banale che però rischia di produrre problemi non banali se non approfondita: l'esempio è il confronto con gli animali. Da questo punto di vista Searle appare essere un modello radicalmente continuista, molto più di quanto ad esempio lo sia

Tomasello. A meno di non essere un cartesiano convinto, la tesi searleana secondo la quale anche gli animali hanno rappresentazioni mentali non dovrebbe suscitare troppe perplessità (SEARLE 1994/2002). Sebbene in linea con la posizione aristotelica si possa affermare che in presenza di sensazione ci sia sempre una forma rappresentazionale che ci fa rifuggire o desiderare ciò che temiamo o ciò che vogliamo (cfr LOPIPARO 2003), questa forma non sembra equiparabile alla forma rappresentazionale linguistica dove non soltanto abbiamo uno stato di paura, ma timore, angoscia, disperazione. Anche Searle riconosce come il linguaggio consenta di accedere a un tipo di rappresentazione del tutto particolare, tuttavia la differenza non consiste soltanto nel modo in cui attraverso il linguaggio entrano a far parte di queste stesse rappresentazioni oggetti sociali. Searle in realtà non spiega mai come intendere queste stesse convenzioni linguistiche al punto da spostare l'accento sul fatto che mediante il linguaggio esprimiamo uno stato mentale e non spiegando in che modo si debba intendere tale contenuto psicologico e come questo si possa formare e in che tipo di relazione stia con la lingua. Da ciò ne deriva una specifica teoria del significato.

La chiave per il problema del significato sta nel capire che, nell'esecuzione dell'atto linguistico, la mente impone intenzionalmente le stesse condizioni di soddisfazione sull'espressione fisica dello stato mentale espresso, che lo stato mentale ha di per sé. La mente impone l'Intenzionalità sulla produzione di suoni, segni, ecc. imponendo le condizioni di soddisfazione dello stato mentale sulla produzione dei fenomeni fisici (SEARLE 1983: 169).

In questa teoria del significato, esso è compreso come una sorta di esternalizzazione. In quanto tale rinvia a una interiorità che però non si capisce come e per quale ragione non dovrebbe rimanere insondabile e in qualche modo sbarrata, incomunicabile all'altro che, in effetti, ancora più che in *Speech acts*, assume un ruolo prettamente passivo. A partire da questa teoria del significato dove il segno è un'esternalizzazione di un contenuto interiore, tale modello rischia di presentarsi come un modello solipsistico. Facendo un esempio wittgensteiniano, il fatto che dinanzi a un mucchio di ceci dicendo "cinque" X si riferisca alla quantità dei fagioli

anziché al colore o alla posizione o al tipo di entità indicata può essere reso chiaro soltanto se si è già introdotti all'interno di un linguaggio, soltanto, cioè, se quel particolare gioco linguistico è inteso come parte di un contesto più ampio. Se mettiamo in discussione il linguaggio però l'unica risposta è che l'altro dovrebbe essere in possesso di una qualche capacità mentale che mi consente di comprendere in assenza del linguaggio che X si stia riferendo all'oca in quanto entità e non in quanto colore. Ma senza un linguaggio o un modello che consenta di cogliere il nesso tra azione e convenzione come farò a esserne sicuro? Ecco che affiora la presenza dell'internalismo sotto le mentite spoglie di un redivivo genio maligno. Il punto curiale che bisogna però notare è che la presenza ingombrante di un tale genio maligno è resa tale dal modello intenzionalistico a partire dal quale sono intese le convenzioni linguistiche stesse e dal ruolo di cui viene investito il linguaggio stesso che si riduce essenzialmente a quello di essere uno strumento di comunicazione.

1.4 Tra pubblico e sociale.

A questo punto vorremmo fare un passo in più rispetto alla critica di Habermas e Apel dicendo che Searle con la sua svolta intenzionalistica opera una vera propria lacerazione tra sociale e pubblico. Normalmente queste due nozioni sono legate l'una all'altra. Per non ricadere all'interno di un linguaggio privato un contenuto deve, infatti, essere pubblico. Tuttavia il modello searleano sembra essere schiacciato sull'atto, l'esecuzione degli atti linguistici, riducendo la nozione di sociale a quello di pubblico. Questo comporta prendere posizione a favore di un modello in cui la nozione di pubblico è coestensiva a quella di sociale.

Searle pone l'accento sul fatto che sociale significa rendere pubblico un contenuto psicologico, relegando l'ascoltatore in secondo piano. La nozione di sociale sembra al contrario costitutivamente chiamare in gioco l'altro e quindi un modello in cui l'aspetto centrale è come mediante l'accesso a una dimensione pubblica avviene il processo di socializzazione dei contenuti psicologici, altrimenti individuali.

In questo senso definisco un modello *esclusivamente pubblico* un modello intenzionalistico in cui l'accento è posto sul linguaggio come ciò che consente di rendere pubblico un contenuto psicologico, definisco invece un modello *esclusivamente sociale* un modello inintenzionalistico in cui l'accento è posto sulla lingua come ciò da cui dipende non soltanto la determinazione dei contenuti psicologici individuali ma anche la loro alterazione (torneremo su questo nel capitolo terzo). Una descrizione adeguata del linguaggio dovrebbe riuscire a conciliare questi due aspetti non relegando ora l'uno ora l'altro sullo sfondo.

Se quindi tra le due opere searleane analizzate *Speech acts* e *Intentionality* non si presenta una vera e propria rottura, la seconda sembra radicalizzare, o forse più semplicemente portare a tema la prospettiva individualista e intenzionalistica già presente in *Speech acts*, in quest'opera attenuata per il fatto che la lingua e le istituzioni sono in un qualche modo presupposte. Con la messa tra parentesi del linguaggio tuttavia si palesa un vero e proprio cortocircuito dato che il fenomeno linguistico per antonomasia viene risolto all'interno di una prospettiva radicalmente individualista.

A questo modello allora si pone la questione: se l'atto linguistico e il significato prendono le proprie condizioni di soddisfazione dal rispettivo stato psicologico, come può una tale teoria spiegare le convenzioni linguistiche che sembrano irriducibile a una prospettiva individuale? Come possono le convenzioni sociali che usiamo per articolare il nostro pensiero rinviare a un contenuto psicologico individuale preformato?

Questo ci porta a focalizzare la nostra attenzione sul problema delle convenzioni linguistiche alla luce dell'intreccio tra le tre fasi del pensiero searleano. Possiamo riassumere quanto detto finora. In *Speech acts* ci troviamo all'interno di un'analisi dei fatti sociali dato che le convenzioni e le istituzioni sono presupposte. Queste stesse convenzioni linguistiche sono analizzate in *Intentionality* a partire da una prospettiva individualista. In *Making* al contrario l'accento è posto sugli atti linguistici che ci consentono di creare queste realtà istituzionali.

Da tale circolarità emerge che il linguaggio ha un doppio ruolo da una parte esso consente di stabilire le altre istituzioni, dall'altro esso è un'istituzione che deve essere stabilita. Tale circolarità rischia di divenire un *regressus ad infinitum* che può essere così formulato: per stabilire forme istituzionali (che sono necessarie per avere atti linguistici), devo avere già una forma di linguaggio. Ne segue il problema come possiamo avere l'istituzione del linguaggio senza avere il linguaggio attraverso il quale le convenzioni linguistiche possono essere stabilite? Effettivamente per avere una convenzione linguistica dobbiamo "noi" attribuire la funzione Y al suono X e solo grazie a questa attribuzione le convenzioni linguistiche possono essere riconosciute e accettate e solo dopo potranno consentire all'individuo di compiere atti linguistici sottostanti a ulteriori regole.

Nel caso di fatti sociali extralinguistici, come nell'esempio della Gilbert, se Elaine crede di doversi sposare con Ben quando lui non ne è a conoscenza, basta che Elaine lo chieda a Ben per sapere di sbagliarsi. Ma per saperlo deve passare attraverso l'utilizzo del linguaggio, deve cioè parlare a Ben. Al contrario senza questo linguaggio come possiamo avere la possibilità di accertarci che Ben è d'accordo che si sposerà con Elaine? E in assenza del linguaggio come questi fantomatici primi uomini searleani potranno essere sicuri che la prima convenzione da loro usata sarà veramente riconosciuta in quanto tale dagli altri? È stato notato da Sbisà come:

Searle (1995) ha proposto, a completamento della sua nozione di intenzionalità, anche una nozione di intenzionalità collettiva, che si applica ai casi in cui un singolo individuo fa qualcosa solo come parte del fare qualcosa del gruppo cui appartiene (uno degli esempi portati è il suonare in un'orchestra). Questa "intenzionalità del noi" non sarebbe riducibile all'intenzionalità dell'io. Si tratta però di una nozione che lascia perplessi per il modo sostanzialmente dogmatico con cui è introdotta: affermando cioè semplicemente che si tratta di un fenomeno biologicamente primitivo» (SBISÀ 1999/2005: 18).

Il mio intento è rileggere tale dogmatismo come necessario all'interno del sistema searleano a causa della circolarità espressa in maniera emblematica in *The construction*.

Ho detto che i fatti istituzionali richiedono il linguaggio perché il linguaggio è costitutivo dei fatti. Ma anche i fatti linguistici sono fatti istituzionali. Così sembra che il linguaggio richieda il linguaggio. Ciò non conduce forse a un regresso all'infinito o a un'altra forma di circolarità? (SEARLE 1995:84)

La risposta di Searle è insoddisfacente e precipitosa «il linguaggio non ha bisogno del linguaggio perché esso è già linguaggio» (Ibid. 86) e non ulteriormente argomentata.

Qui sembra presentarsi una doppia ambiguità. La prima di ordine terminologico: è evidente come qui Searle utilizzi in maniera impropria il termine language non operando una adeguata differenziazione tra lingua e linguaggio (LOVE 1999: 21), una ambiguità che d'altro canto ha delle conseguenze sul modo in cui intendere il linguaggio in quanto istituzione (FADDA, STANCATI, GIVIGLIANO 2012).

La seconda è quella riconosciuta da Ferraris rinviando a una confusione nel modo in cui è intesa l'intenzionalità collettiva. Il modello searleano sembra presentare tale struttura:

IC¹ II IC²

Con IC s'intende un piano dell'intenzionalità collettiva potremmo dire biologico che s'identifica con il tipo di relazione che il bambino intrattiene con la madre, e si tratta di una constatazione empirica, poi abbiamo una II intenzionalità individuale, e infine la IC² come ciò che media le intenzionalità individuali. Tuttavia il modello searleano "si fonda sulla confusione di IC¹ con IC², e non rende conto di II"(165). In ultima istanza siamo di fronte a un modello che tratta le istituzioni nei termini di un accordo che però è schiacciato su un tipo di descrizione fermo alla IC¹ e che quindi spiega in realtà ben poco della natura storico-sociale di queste medesime istituzioni. Primo capitolo.

Il linguaggio dovrebbe fondare se stesso, dato che il meccanismo usato da Searle, la formula X conta come Y in C, si applica al linguaggio medesimo. D'altro canto tale meccanismo è essenziale per le altre istituzioni.

ma tale mossa simbolica richiede pensieri. Per pensare il pensiero che costituisce il passaggio dal termine X allo status Y, ci deve essere un veicolo del pensiero. Si deve avere qualcosa con cui pensare. Gli oggetti migliori con cui

pensare sono le parole, perché ciò costituisce parte di quello a cui le parole servono (SEARLE 1995: 86).

Per pensare il passaggio dalla X alla Y, possono aiutarci solo le convenzioni linguistiche, ma esse stesse ciò nonostante sono introdotte mediante questo passaggio. Qui si pone la questione di come possiamo comprendere questo passaggio dalla X alla Y nel caso delle convenzioni linguistiche, dove noi non abbiamo ancora nessun linguaggio. In tal modo la convenzione linguistica emerge come il riconoscimento da parte di due individui che non hanno alcun criterio pubblico, perché non hanno linguaggio, per poter accettare o meno questa data convenzione. L'accettazione è presupposta e una volta presupposta può essere espressa, perché stabilita, è può essere quindi utilizzata. In questo modo la convenzione è intesa nei termini di:

dispositivi ripetibili che possono essere usati per trasmettere il significato del parlante su basi regolari e ripetibili, abbiamo introdotto la nozione di convenzione linguistica e con essa la nozione di una parola permanente o significato dell'enunciato. Il dispositivo convenzionale per trasmettere il significato del parlante ha già di per sé il significato dell'enunciato permanente (SEARLE 2010: 99).

questa definizione di convenzione è solo in parte soddisfacente. Un problema terminologico in Searle è la confusione tra convenzione e fatto istituzionale. Il concetto di convenzione utilizzato da Searle implica che tale convenzione debba esser stata accettata e riconosciuta per poter esser utilizzata da altre generazioni. In questo modello le convenzioni linguistiche si trovano cioè schiacciate sul soggetto e sembra esserci poco spazio per una dimensione sociale dato che questa è ridotta al contrario soltanto alle regole alla base dei specifici atti linguistici, la cui introduzione presuppone però il fatto che già parliamo una lingua.

In altre parole, sembra porsi un problema per questo tipo di impostazione: come si può approdare alle convenzioni linguistiche in assenza di queste stesse convenzioni linguistiche? Se per produrre una regola costitutiva devo padroneggiare una lingua,

in che modo si possono produrre le regole costitutive alla base delle convenzioni linguistiche in assenza di queste?

Per uscire da questo circolo vizioso, mi sembra, che Searle postuli senza ulteriormente approfondirlo una sorta di accordo che è indipendente da queste convenzioni linguistiche.

La descrizione sealeana dell'intenzionalità collettiva come internalista e originaria dipende quindi dal fatto che essa deve spiegare un accordo, sul quale non sembra tuttavia ci si possa accordare, dato che rappresenta il presupposto per ogni altro tipo di accordo. Non a caso il modello searleano è stato spesso equiparato a un modello contrattualista, sebbene egli non parli mai di un vero e proprio accordo, e da qui si genera l'ambivalenza terminologica che differenti critici hanno rinvenuto in Searle.

1.5 Searle e i contrattualisti. Perché Searle giunge al tipo di intenzionalità collettiva di cui parla.

Per chiarire a che tipo di accordo sembra giungere Searle sembra utile un confronto con i contrattualismi a cui rivolge una critica nel modo in cui è spiegato l'approdo alle forme istituzionali. Il riferimento ai contrattualisti è più volte sostenuto da Searle:

Da questo punto di vista i peggiori mistificatori sono i teorici del contratto sociale. essi presuppongono la nostra esistenza di creature che parlano una lingua e poi speculano su come potremmo esserci trovati insieme in uno "stato di natura" per formare un contratto sociale. il punto che farò notare ripetutamente è che, una volta che avete un linguaggio condiviso, avete già un contratto sociale, quindi avete già una società (SEARLE 2010: 80-81).

E ancora:

The worst offenders in this regard are the Social Contract theorists who simply assume that we are language speaking animals and that we all get together in the state of nature and form a social contract. The point I make in this article is that once you have a language you already have a social contract. The social contract is built into the very essence of language (SEARLE 2008:444).

L'intento searleano è quindi spiegare come si giunga all'istituzione mediante la quale ci si accorda, il linguaggio. Perché una volta che si ha questo possono essere prodotte forme istituzionali a volontà. Una volta in possesso del linguaggio cioè Paolo potrà affermare di credere che Luca sia il capo della tribù, Luca potrà essere d'accordo o meno, potrà cioè accettare o meno ciò che Paolo afferma di credere.

Tuttavia tale modello non basta per quanto riguarda le convenzioni linguistiche. Se anche potrò compiere un atto linguistico con il quale affermo che «X conta come Y», su che base l'altro potrà riconoscere la Y che dà le proprie condizioni di soddisfazione alla X? E soprattutto in che modo avrò la certezza che l'altro abbia realmente riconosciuto le medesime condizioni di soddisfazione alla Y?

Il problema è che Searle lo spiega in riferimento sempre a una specie di "accordo", ma un accordo del tutto specifico un accordo paradossale perché, costitutivamente, inaccordabile. E tale accordo inaccordabile che cercheremo di analizzare. Prima però presentiamo il modello del paradigma contrattualista per coglierne le analogie e le differenze con quello searleano, per meglio comprendere, il motivo per cui nonostante la critica diretta di Searle a questi, Searle stesso sia stato spesso inteso come una sorta di contrattuali sta moderno (vedo capitolo seguente).

Per realizzare questo confronto, dovremo, tuttavia prendere le mosse da due contrattualismi Hobbes e Rousseau. Prima di procedere all'analisi, bisogna sottolineare tuttavia come tanto il nostro intento non sia quello di proporre una ricostruzione storica di tale paradigma e questo in virtù del modo in cui fa ora riferimento lo stesso Searle. non è mia intenzione quindi analizzare se Searle operi una adeguata costruzione di tale paradigma, ma mostrare una continuità tra Searle e i contrattualisti riguardo una specifica questione filosofica cui Searle tenta di offrire una risposta laddove i contrattualisti sembrano astenersi. Tale risposta è appunto legato al modo in cui è presentata da Searle l'intenzionalità collettiva.

Il confronto non è da intendere in senso storico, troppe sono infatti le differenze tra i due modelli, ma in senso teorico, in riferimento cioè al paradosso di stabilire come si possa giungere alle convenzioni linguistiche in assenza di un linguaggio.

a) Hobbes

Sebbene il patto hobbesiano non sia da intendersi come un vero e proprio atto storico, esso getta luce su un modo d'intendere il modo in cui sono create le varie istituzioni sociali. In Hobbes il patto sociale si realizza per generare lo stato, ma esso può essere applicato anche a tutte le altre istituzioni, in quanto offre il modello d'applicazione universale per fondare un'istituzione: l'accordo. Il *pactum subjectionis* con il quale il popolo si sottomette al sovrano, alienando i propri diritti, è preceduto da un *pactum* ancora più fondamentale il *pactum unionis* nei quali gli individui decidono di unirsi e formare un unico soggetto che poi deciderà di sottomettersi al sovrano. Come occorre intendere questo *pactum unionis*? Qui fondamentale è l'uso teorico di tale nozione. Esso rappresenta il momento in cui gli individui si riuniscono e fondano la società. Ma si pone la domanda il linguaggio è il presupposto che rende possibile tale *pactum unionis* oppure è ciò che segue o è ad esso coestensivo?

Ne *Il Leviatano* il linguaggio è uno strumento mediante il quale si esternano pensieri «l'uso generale della parola è quello di trasferire il nostro discorso mentale in discorso verbale, o la serie dei nostri pensieri in una serie di vocaboli» (HOBBS 1651/2011: 32) Esiste una connessione tra questa concezione del linguaggio e la natura degli oggetti istituzionali?

Ma la più nobile e giovevole invenzione fra tutte le altre fu quella della parola, consistente in nomi o appellativi e nella loro connessione, con cui gli uomini registrano i loro pensieri, li richiamano quando sono passati e se li dichiarano pure l'un l'altro per mutua utilità e per conversazione; senza di essa non ci sarebbero stati tra gli uomini né stato, né società, né contratto, né pace, non più che tra leoni, orsi, lupi (Ivi: 30).

Hobbes riconosce lo statuto privilegiato del linguaggio e anch'egli afferma che senza il linguaggio non ci sarebbero state molte altre istituzioni sociali. L'errore hobbesiano, secondo Searle, sarebbe dunque il fatto di non aver analizzato la natura

del linguaggio per spiegare come si possa giungere alle realtà istituzionali stesse⁷. Ma c'è un ulteriore aspetto secondo me interessante che ci serve per notare come l'analisi dei contrattualisti possa essere accomunata a quella di Searle.

Lo stato è quindi legato al linguaggio, e visto che si giunge allo stato mediante il *pactum*, questo sembra presupporre il linguaggio. Osservazione banale, scontata, ma che apre allo stesso tempo un vaso di pandora di questioni irrisolte: se nello stato di natura gli individui vivono in una *bellum omnium contra omnes*, come giungono questi stessi *homini/lupi* a forme come quelle comunicative che al contrario sembrano richiedere una forte componente cooperativa? (TOMASELLO 2010). Inoltre, queste stesse forme comunicative seguono o precedono questo *pactum* o è in virtù di esse che si giunge al *pactum*? Ma se il punto di partenza di quest'antropologia sono monadi isolate, e se il linguaggio è presupposto al *pactum*, che visione del linguaggio ne ricaviamo?

L'immagine del linguaggio che scaturisce da questo quadro è una sorta di linguaggio privato (in accordo con la tradizione linguistica empirista contro la quale si scaglia Wittgenstein), gli individui cominciano a parlare anche in uno stato belligerante, la conciliazione avviene dopo, anche grazie al linguaggio, ma non solo. Ma su questo punto s'instaura un ulteriore problema vivendo in una *bellum omnium contra omens* che necessità c'è di sviluppare un linguaggio, dato che ognuno vive nella propria solitudine?

In questo quadro teorico, le istituzioni sono il prodotto di una decisione che però deve essere comunicata, deve essere resa pubblica perché concordata. Le istituzioni con questa mossa finiscono per essere poste tutte su uno stesso piano, in quanto medesima è la dinamica che genera la genesi dell'istituzione. Presupposto il linguaggio, gli individui si accordano e deliberano. È vero, Hobbes non chiarisce

⁷ «Tutti i filosofi che si sono occupati di politica e società da me conosciuti hanno dato il linguaggio per scontato. Tutti hanno assunto che siamo animali che parlano una lingua ed eccoli subito già là fuori, pronti con una descrizione della società, dei fatti sociali, dei tipi ideali, dell'obbligo politico (...). Ma il problema di tutti loro è che nessuno ci ha mai detto che cos'è il linguaggio. Hanno dato per scontato che sapessimo già che cos'è il linguaggio e sono partiti da lì» (SEARLE, 2010: 80)

quale sia la forma logica mediante la quale la deliberazione è resa possibile, ma anche in Hobbes il linguaggio è fondamentale per la costituzione dello stato.

b) Rousseau

Ma anche il riconoscimento di questa relazione tra linguaggio e istituzioni è più complicato di quello che appaia in superficie. Rousseau, partendo anche da una posizione contrattualista, si differenzia per diversi aspetti da Hobbes, e offre un approfondimento del problema dell' "accordo".

Lo stesso Rousseau, facendo riferimento al *pactum unionis*, fa riferimento ad esso come alla necessità di una prima convenzione, problema questo della prima convenzione che ci rinvia a quel regresso all'infinito cui si riferiva lo stesso Searle in riferimento al linguaggio (ROUSSEAU 1762/2005: 21). Questa prima convenzione è il modo in cui Rousseau critica il dispotismo. Egli afferma:

un popolo – dice Grozio – può donarsi ad un re. Secondo Grozio dunque, un popolo è già popolo prima di donarsi ad un re. Questo stesso dono è un atto civile; esso implica una deliberazione pubblica. Prima dunque di esaminare l'atto con il quale un popolo elegge un re, sarebbe bene esaminare l'atto in virtù del quale un popolo è popolo; infatti questo atto, essendo necessariamente anteriore all'altro, è il vero fondamento della società (Ivi).

Rousseau però nel *Contract social* non sembra approfondire la questione, ma pone un problema interessante: esaminare l'atto in virtù del quale un popolo è popolo. L'utilizzo che Rousseau fa della nozione di popolo è in relazione a quello di stato di natura dove s'immagina «che gli uomini siano arrivati al punto in cui gli ostacoli che nuocciono alla loro conservazione nello stato di natura prevalgono con la loro resistenza sulle forze di cui ciascun individuo può disporre per mantenersi in quello stato» (Ibid.: 23). Si presenta così almeno in Rousseau un problema che per certi versi sembra rinviare a quello posto da Searle.

Ma il modo in cui questo filosofo (Condillac) risolve le difficoltà che si pone intorno all'origine dei segni convenzionali mostra che egli ha presupposto quello che per me costituisce il problema, e cioè che fra gli inventori del linguaggio fosse già stabilita una società (ROUSSEAU 1754/2001: 52)

Il discorso sullo stato si riverbera su quello del linguaggio conducendo a un circolo vizioso. Arrampichiamoci per la scala per poi, riconosciuto il circolo, lasciarla. Per costituire uno stato e quindi assoggettarsi a un re, gli individui devono innanzitutto costituirsi in un popolo/ “società” che rappresenta la necessaria prima convenzione. Solo in quanto costituiscono una società, gli individui possono deliberare cioè produrre ulteriori istituzioni come ad esempio lo stato. Ma qual è l’atto che consente a un gruppo di individui di costituire una società? Tanto Hobbes quanto Rousseau pongono l’accento sul linguaggio, ma ciò porta a un ulteriore paradosso: il linguaggio è esso stesso una convenzione che richiede un accordo preliminare, ma com’è possibile senza un linguaggio mettersi d’accordo sul linguaggio mediante il quale mettersi d’accordo? In Rousseau il discorso rimane in sospeso a causa della circolarità tra società e linguaggio, ma anche tra quella tra pensiero-linguaggio (che in Searle abbiamo declinato come intenzionalità-linguaggio).

nuova difficoltà, anche peggiore della precedente: infatti se gli uomini hanno avuto bisogno delle parole per imparare a pensare, hanno avuto anche più bisogno di saper pensare per trovare l’arte della parola; e quand’anche si comprendesse come i suoni della voce siano stati presi come interpreti convenzionali delle nostre idee, resterebbe sempre da sapere quali siano potuti essere gli interpreti di questa convenzione per quanto riguarda quelle idee che, non avendo un oggetto sensibile, non potevano venir indicate né mediante il gesto né mediante la voce (Ibid.: 54).

Nonostante la differenza di epoca e di tematizzazione differente rimane la questione filosofica, sebbene declinata in modo differente: com’è possibile accordarsi sulle convenzioni linguistiche in assenza di queste stesse convenzioni? Rousseau posta la domanda non offre una risposta.

L’intenzionalità collettiva è la condizione necessaria ma non sufficiente (dato che anche altre specie animali ce l’hanno senza possedere un linguaggio) per approdare anche a forme linguistiche e in questo svolge un ruolo fondamentale rispetto al linguaggio, come già Searle ci diceva in *Intentionality*. Come lo stato psicologico individuale ha il compito di render conto del significato e degli atti linguistici,

ponendoli questi ultimi come semplici “esternalizzazioni”, allo stesso modo l’intenzionalità collettiva ha il compito di render conto di oggetti come il denaro, lo stato, il presidente e i segni linguistici che irriducibilmente chiamano in gioco una componente sociale o collettiva.

L’intenzionalità collettiva ha in questo modo il compito di realizzare un *accordo inaccordabile*, un accordo a cui non si sarebbe potuto giungere in assenza dello strumento, il linguaggio, mediante il quale ci si accorda sulle altre istituzioni. Ma, seguendo Fitzpatrick, possiamo vedere come a questa forma di accordo, che rinvia necessariamente all’interno di una prospettiva individualista/mentalista, seguono due contraddizioni fondamentali. La prima, se anche un individuo condivide una *we-intention* (il modo psicologico che caratterizza l’intenzionalità collettiva), fintanto che rimarrà nelle condizioni di un cervello in una vasca, cioè all’interno di una prospettiva internalista, non avrà mai la certezza del fatto che gli altri realmente condivideranno questa sua stessa *we-intention*, rischiando così di trovarsi all’interno di un’illusione. La seconda, senza un criterio esterno -rispetto al cervello nella vasca- per stabilire se un evento sociale è accaduto, come si potrà esser certi che esso sia realmente accaduto? (FITZPATRICK 2003:57-60).

Infatti, non si deve dimenticare che la prospettiva internalista, espressa dall’esperimento searleano del cervello nella vasca, non vuole negare che la mente o l’organismo interagiscano con l’ambiente, ma vuol dimostrare come logicamente si debba presupporre che il cervello abbia lo stesso tipo di rappresentazioni che ha sia in una condizione normale, sia se quello stesso cervello si trovasse appunto in una vasca e, quindi, indipendentemente dal tipo di relazioni con il mondo esterno. In questo modo non si fa, però, altro che *reintrodurre* un solipsismo radicale, *a là* Cartesio, che con l’intenzionalità collettiva viene esteso dall’ambito gnoseologico all’analisi degli oggetti sociali.

Quindi l’introduzione dell’intenzionalità collettiva sembra avere come primo compito quello di rendere conto del linguaggio, l’istituzione fondamentale. Ma proprio in virtù di tale ruolo fondativo e in virtù del fatto che le convenzioni linguistiche e le altre convenzioni condividono la medesima struttura logica, quella

espressa dalla formula “X conta come Y in C”, tali forme istituzionali sono appiattite su una componente psicologista.

L'intenzionalità collettiva a partire dal presupposto internalista searleano si presenta in tal modo come la risultante del paradosso cui Searle va incontro nell'analisi delle istituzioni sociali a partire dalla teoria degli atti linguistici. L'intenzionalità collettiva infatti all'interno del sistema searleano non indica infatti semplicemente alle condizioni di possibilità per avere qualcosa come un oggetto sociale, ma è determinata dalla necessità di spiegare le convenzioni linguistiche che consentono di costituire tutte le altre forme di accordo. Ciò nonostante ciò che ci dice Searle riguardo questi oggetti sociali è ben poco, dato che in realtà egli finisce sempre col presupporli.

2. Il denaro come performativo.

Il punto da cui si è partiti è la convinzione che, per comprendere i limiti dell'ontologia sociale searleana, non basti soffermarsi soltanto sugli scritti sociali, ma occorra collegare questi ai presupposti sistemici da cui Searle prende le mosse. Tale diretta implicazione è riconosciuta dallo stesso Searle il quale afferma esplicitamente che per avere una buona descrizione della nostra realtà istituzionale occorre essere in possesso di una adeguata descrizione del linguaggio. Questa si pone allora come vero punto di partenza per poter poi passare a una descrizione degli oggetti sociali e istituzionali.

Per chiarezza espositiva si possono riconoscere due direzioni d'intenti nel modo in cui Searle articola la sua ontologia sociale: da una parte cerca di costruire un impianto teorico generale mediante cui comprendere come si possa giungere alle varie istituzioni sociali, potremmo chiamare questa la "parte sintetica". Qui l'attenzione è rivolta a rinvenire un *unicum* a partire dal quale comprendere la struttura logica delle altre istituzioni, dall'altra, a partire da questo impianto generale, ci si sofferma su singole istituzioni per operarne un'analisi ed eventuale critica, potremmo chiamare questa la "parte analitica" dato che l'attenzione è posta su singole istituzioni.

La parte analitica è assente in *The Construction*, ma è presente in *Making* in cui, sebbene una cospicua prima parte sia dedicata alla rettifica, correzione e approfondimento della parte "sintetica", in una seconda parte abbiamo lo sviluppo di una parte "analitica" dove l'attenzione è focalizzata sull'analisi di istituzioni specifiche come lo Stato e i Diritti umani. Un altro esempio in cui possiamo vedere all'opera l' "analitica" searleana è il saggio contenuto in Di Lucia (2003) in cui

Searle propone un'analisi del potere politico. La mia attenzione è rivolta alla fase analitica e in esame è presa un'istituzione specifica la moneta. Il nostro intento è quindi cercare di far emergere a che tipo di concezione della moneta approdi Searle a partire dal tipo di teoria linguistica da cui prende le mosse. La posta in gioco tuttavia non è semplicemente storica: cosa un autore ci dice riguardo al denaro, ma è di più ampio respiro e riguarda il modo in cui una determinata descrizione del linguaggio schiacciato su un modello intenzionalistico imponga di prendere posizione nei confronti del denaro.

Il quesito da cui prende le mosse l'ontologia sociale searleana è comprendere come all'interno di un mondo costituito di particelle fisico-chimiche siano possibili oggetti sociali come il denaro, lo stato, la proprietà privata. Il punto di partenza searleano è un presupposto metafisico: il nostro mondo è spiegato dalle leggi della fisica e della chimica che lo spiegano in termini di particelle e campi di forza. Questa concezione prende il nome di "realismo esterno" o anche "ingenuo" (cfr CARLI 2000) ed è difesa da Searle nei capitoli VII e VIII "Esiste un mondo reale?" di *The Construction of social Reality*. La tesi centrale del realismo ingenuo consiste nell'idea che il mondo esiste indipendentemente dalle nostre rappresentazioni e si riassume nell'asserzione che «se noi non fossimo mai esistiti, se non ci fosse mai stata nessuna rappresentazione – nessuna asserzione, credenza, percezione, pensiero, ecc.- la maggior parte del mondo sarebbe rimasta inalterata» (SEARLE 1995:173).

Presupposto il realismo ingenuo, il problema è chiaro: come è possibile passare da una realtà completamente indipendente dagli osservatori a una realtà, come quella sociale, all'interno della quale un ruolo centrale sembra svolta proprio dagli osservatori? Questa differenza fa perno sull'idea che in un mondo dove non fossero presenti degli uomini ci sarebbero montagne, alberi e pietre, ma sicuramente non ci sarebbe qualcosa come il denaro o una partita di calcio. Si pone così subito la domanda: come all'interno del mondo della fisica si costituisce il nostro mondo "sociale"?

Qui sembra in realtà che Searle assuma un approccio riduzionistico, egli infatti riconosce come «le entità sociali esistono, ma non sono altro che entità fisiche a cui

noi attribuiamo rilievo sociale» (VARZI 2005: 87). All'interno di questo modello il baricentro sembra cioè essere spostato troppo dalla parte del soggetto.

Gli oggetti sociali si trovano così schiacciati all'interno di una contrapposizione tra realtà non-sociale e soggetti i quali soli possono avere delle rappresentazioni mentali dalla forma proposizionale "X conta come Y in C", in cui cioè a un fatto bruto, indipendente dalle nostre credenze è attribuita una funzione Y in un dato contesto e dove il "conta come" è una questione di intenzionalità collettiva paventando una sorta di io che, usando le parole di Musil, si presenta come un "sovrano che compie atti di governo" (MUSIL 1957:I, 551).

L'idea di fondo searleana può allora essere così riassunta: le istituzioni esistono perché "noi crediamo" che esse esistano e proprio perché noi crediamo che esse esistono siamo in grado di compiere atti linguistici che ne rendono conto.

2.1 Una questione di metodo.

L'intento alla base dell'ontologia sociale searleana espresso in maniera chiara e sintetica all'inizio di *Making* palesa in maniera sin troppo evidente questo primato assoluto del soggetto, egli dichiara «sostengo che usiamo un solo meccanismo linguistico formale e che lo applichiamo sempre e comunque, ma con dei contenuti differenti»(SEARLE 2010: 6). Come tale citazione mostra, l'accento è posto sul fatto che siamo "noi" mediante il linguaggio a produrre le istituzioni quasi si trattasse di un atto volontario, come se le istituzioni risultassero dalle decisioni intenzionali degli individui (Ibid.: 91). Che tale intento si collochi all'interno dell'orbita di Speech acts e della conseguente svolta intenzionalistica è ulteriormente evidenziato dall'intento tassonomico a cui l'analisi searleana sembra tendere.

If there is one thing we know from the cultural anthropology of the past century, it is that there is an enormous variety of different modes of social existence. The assumption I will be making, and will try to justify, is that even though there is an enormous variety, the principles that underlie the constitution of social reality are rather few in number. What you discover when you go behind the surface phenomena of social reality is a relatively simple underlying logical

structure even though the manifestations in actual social reality in political parties, social events, and economic transactions are immensely complicated. The analogy with the natural sciences is obvious (SEARLE 2006:16).

L'intento è quello di andare dietro i fenomeni, non alla ricerca di una struttura metafisica ma, in conformità con la svolta linguistica, più propriamente logica. Questo vuol dire rinvenire una struttura fissa a partire da cui poter rendere conto della varietà e molteplicità del reale, fondare cioè un metodo antropologico su quello delle scienze esatte. Mentre l'antropologia mostra la variabilità delle varie forme di vita "sociali", in conformità all'assunto delle scienze naturali bisogna rinviare questa stessa pluralità a un numero finito di principi. Tuttavia questo modello rischia di portare all'idea secondo la quale «le strutture istituzionali poggiano esattamente su un unico principio; le numerose articolazioni della società umana non sono altro che differenti manifestazioni superficiali di un tratto comune sottostante» (SEARLE 2010: 5). Qui Searle si propone un compito molto ambizioso quello di rinvenire la struttura logica alla base dell'intera realtà istituzionale, tuttavia tale modello rischia di ricadere all'interno di una sorta di riduzionismo in cui le "differenti manifestazioni" storico-sociali sono intese come fenomeni di superficie. E questo non perché il linguaggio non ci possa dire nient'altro riguardo questi fenomeni di superficie, ma perché a partire dal tipo di teoria linguistica da cui Searle prende le mosse e dal tipo di approccio al linguaggio che Searle assume si può operare una distinzione preliminare tra ciò che è essenziale e ciò che è di superficie.

Tale intento sembra presentare non pochi problemi di realizzazione:

It seems to me quite likely that some people in cultural anthropology will feel that I am making generalizations on the basis of what seem to be very limited data. The data that I am familiar with are, for the most part, derived from cultures that I happen to inhabit or have inhabited, and some that I have read about. What makes me think that this provides us with a general theory of social ontology? To answer this question, I need to make a distinction between empirical generalization and conceptual analysis. There is no sharp dividing line between the two, but the nature of the investigation that I am conducting here is one of taking certain empirical facts and trying to uncover underlying logical structures. I do not discover status functions just by examining the data,

but by uncovering the logical structure of the data I am familiar with (Ibidem: 26).

A Searle cioè non interessano i “contenuti”, le singole Y, ma l’individuazione del meccanismo che consente il passaggio dalla X alla Y, la struttura logica fa leva sul *counts as*. Non dovrebbe quindi sorprendere né l’imbarazzo eventuale degli antropologi nei confronti delle generalizzazioni searleane, né la risposta elusiva di Searle alle loro eventuali obiezioni. Il confronto in realtà non ha realmente luogo dato che la discussione fa riferimento a piani differenti. Per gli antropologi il problema è rappresentato proprio dal modo in cui si possa cogliere la Y e fissare così un insieme di pratiche storico-sociali all’interno di una forma ben delimitabile. Per Searle il problema è come si possa effettuare il passaggio dalla X alla Y e tale contenuto Y è già mantenuto come perspicuo.

La questione antropologica è riconsiderata da Searle alla luce della medesima critica postagli in riferimento a *Speech acts* e il tipo di risposta che egli offre conferma la stretta relazione tra i due ambiti.

The analogy with the theory of speech acts is illuminating. When I published a taxonomy of the five basic types of speech acts, one anthropologist (Rosaldo) objected that in the tribe that she studied, they did not make very many promises, and, anyway, how did I think I could get away with making such a general claim on the basis of such limited data? But the answer, of course, is that I was not offering a general empirical hypothesis but a conceptual analysis. *These* are the possible types of speech acts given to us by the nature of human language. The fact that some tribe does not have promising is no more relevant than the fact that there are no tigers at the South Pole is relevant to a taxonomy of animal types. I am discussing the logical structure of language and getting the categorization of possible types of speech acts (Ivi).

Il riconoscimento di una stretta relazione tra i suoi intenti esposti in *The Construction e Making* con quelli presentati in *Per una tassonomia degli atti linguistici* può aiutarci a comprendere le reali finalità cui tende il rinvenimento di tale struttura logica: un intento classificatorio. In 1975 Searle rivolgeva la medesima critica che in

2006 rivolge all'antropologia a Wittgenstein reo, a suo dire, di ritenere impossibile operare una tassonomia degli usi del linguaggio.

non vi sono come hanno sostenuto Wittgenstein (secondo una possibile interpretazione) e molti altri, un numero infinito o indefinito di giochi linguistici o usi del linguaggio. al contrario l'illusione che esistano usi del linguaggio in numero illimitato è generata da una madornale ignoranza su quali criteri siano i criteri per isolare i vari giochi linguistici o usi del linguaggio (SEARLE 1975: 197).

Ripetutamente Searle sottolinea come il suo intento sia quello di offrire una teoria elegante, il cui criterio fondamentale è quello dell'economia, o meglio, l'individuazione di criteri limitati a partire dai quali poter descrivere una varietà di usi. Ma l'intento classificatorio è possibile a Searle perché egli parte da una concezione in cui la lingua è ridotta agli atti linguistici e dove i criteri chiamati in gioco -scopo illocutorio, e condizioni di sincerità in primis- rinviano a una prospettiva solipsistica.

2.1.1 Per una tassonomia delle differenti funzioni.

2.1.1.1 Funzioni agentive e non-agentive.

Bisogna presentare le "differenti" funzioni che possono essere attribuite dai soggetti agli oggetti, per comprendere con che tipo di "funzioni" abbiamo a che fare nel caso degli oggetti istituzionali. A una pietra possiamo attribuire una funzione, ad esempio quello di fungere da fermacarte. Questa funzione è determinata dalla costituzione fisica della pietra stessa, ed è in stretta relazione al fatto che la pietra sia un oggetto pesante. Per questo non potrei, ad esempio, usare come fermacarte una piuma. Queste funzioni sono osservatore-dipendenti, nel senso che non avremmo una pietra con la funzione di fermacarte se non ci fosse qualcuno per il quale quella pietra avesse quella specifica funzione. L'attribuzione di questo tipo di funzione non è una prerogativa della nostra specie. Come il caso dello scimpanzé Sultanto, testimoniato da Köhler, mostra anche altre specie animali sono in grado di utilizzare oggetti per

superare degli ostacoli posti fra loro e il raggiungimento di un loro obiettivo. Tuttavia si apre una questione: si può parlare in questi casi di un oggetto sociale? In realtà sembra di sì dato che una volta che Sultano ha sperimentato con successo il metodo di utilizzare un bastone per raggiungere il cibo appeso al soffitto, anche le altre scimmie cominciano a utilizzare la medesima tecnica per apprendimento emulativo. Tuttavia c'è da notare un aspetto messo in evidenza da Tomasello. In questi casi si può parlare di forme di apprendimento sociale e quindi, secondo Tomasello, possiamo anche utilizzare il termine di cultura (TOMASELLO 1999). Tuttavia bisogna fare una precisazione che consiste nel sottolineare la differenza tra le attribuzioni di funzioni umane e quelle presenti in altre specie animali. Come il caso di Sultano mostra tali attribuzioni avvengono sempre su base individuale, nel caso umano al contrario le attribuzioni di funzione a oggetti entrano in gioco all'interno di forme di comportamento cooperative (TOMASELLO 2010:5).

Oltre a queste “funzioni agentive” Searle riconosce anche delle “funzioni non agentive” e cioè quelle funzioni che noi attribuiamo a degli oggetti semplicemente con un intento esplicativo. Tipico esempio di una “funzione non agentiva” è quella del cuore di pompare sangue. Noi riconosciamo questa come *la* funzione del cuore solo perché per noi questa è la funzione biologicamente più rilevante, sebbene il cuore pompi il sangue indipendentemente dai motivi per i quali noi crediamo che lo faccia (in questo modo ricade tra le funzioni non-agentiva, cioè osservatore-indipendente).

2.1.1.2 La specificità degli oggetti istituzionali: le funzioni di status e il mistero del denaro.

Caso del tutto particolare sono gli oggetti istituzionali che sono visti da Searle come una sottoclasse degli oggetti sociali o di oggetti con “funzioni agentive”. Al contrario degli altri oggetti sociali, per comprendere gli oggetti istituzionali non basta guardare al materiale da cui questi oggetti sono costituiti. Di per sé le proprietà sensibili di un

pezzo di carta così come quelle di una banconota non mi dicono che scambiando questo pezzo di carta si potrà ricevere qualcosa in cambio.

Tuttavia, come sottolineato da Ferraris, la posizione searleana sembra in ciò troppo radicale. Sebbene la scelta di un materiale rispetto a un altro appaia una questione di convenzione non tutti i tipi di oggetti sembrano adatti a essere utilizzati come denaro (FERRARIS 2009:167-168). Il modello searleano non sembra porre vincoli alla “X”, tuttavia il riconoscimento di tali vincoli portano a una riconsiderazione del modello dato che, se li si riconosce, si assume «che l’esistenza degli oggetti sociali non dipende solo dalla credenza che “X” sia portatore di “Y”, ma anche dalla conoscenza che “X” possa essere portatore di “Y”» (AZZONI 2003:51).

Il caso del denaro è esemplare. Sebbene nell’oro nulla ci dice che quest’oggetto sia un mezzo di scambio, tuttavia è indubbio come proprio alcune sue proprietà lo rendano “più adatto” rispetto ad altri oggetti per fungere da mezzo di scambio: la preziosità del metallo, la sua duttilità, la divisibilità, il suo peso specifico, la sua resistenza. A prima vista, sembra diverso il discorso per quanto riguarda le banconote. Tuttavia anche la stessa conformazione fisica delle banconote contemporanee risponde a determinate caratteristiche ed esigenze delle società globalizzate; oggi, la funzione di denaro è assolta molto meglio da un pezzo di carta o da un bit presente in un computer piuttosto che da un lingotto d’oro. Un aspetto fondamentale del materiale che deve assolvere alla funzione-denaro è infatti la sua maneggevolezza e la possibilità di essere trasferito da un posto all’altro nel minor tempo possibile (per un approfondimento sulla natura liquida del denaro contemporaneo vedi MARAZZI 1999).

Rimane comunque il fatto che, sebbene anche nel caso degli oggetti istituzionali alcune proprietà fisiche possano influire nella scelta di un determinato oggetto per assolvere una determinata funzione, quest’ultima non si lascia *eo ipso* dedurre da queste stesse proprietà fisiche. Nel caso del denaro la differenza diventa evidente. Come detto, è chiaro come un sasso e non una piuma possa assolvere la funzione di fermacarte. Ma non è assolutamente chiaro come sia possibile che si possano scambiare oggetti di gran valore con altri oggetti, come semplici pezzi di carta, che

di per sé non ne hanno alcuno? Ancor più paradossale è la constatazione dell'enorme influenza che questi oggetti di per sé privi di alcun valore abbiano sulle nostre vite? (MARX 1844; SIMMEL 1900). Questo è l'enigma del denaro:

Il fenomeno per il quale, a seconda delle diverse circostanze di tempo e di luogo, alcuni beni (presso i popoli progrediti oro e argento) in principio sotto forma di materiale grezzo, poi moniti in monete e infine come banconote e buoni del tesoro, siano stati usati come intermediari dello scambio (mezzi di circolazione), ha attirato da sempre l'attenzione dei filosofi, dei sociologi, degli economisti e degli operatori economici. Il fatto che una persona ceda ad un'altra una parte del suo patrimonio in cambio di qualcosa che gli è più utile è chiaramente spiegabile per chiunque. Ma il fatto che, presso i popoli civili, migliaia di persone si diano continuamente da fare per scambiare anche i più utili tra i loro beni contro piccoli pezzi di metallo per sé inutili o contro pezzetti di carta (banconote e buoni del tesoro) sembra un comportamento talmente contrario al buon senso che non ci dobbiamo meravigliare se parecchi studiosi dei fenomeni monetari lo considerano una strana anomalia della vita economica e ad un grande pensatore come Savigny esso appare un fenomeno misterioso (MENGER 1976 :345).

Come risolvere l'enigma del denaro a partire dalla prospettiva searleana? Per spiegare questo scambio "contrario al buon senso" Searle sembra appellarsi alla normatività che sembra caratterizzare questi stessi oggetti e rinvia alle regole costitutive, regole mediante le quali non soltanto regoliamo un comportamento preesistente (regole regoaltive) ma lo poniamo in essere.

Gli oggetti istituzionali sono quindi caratterizzati da una normatività che non riguarda tutti gli oggetti sociali, paradossalmente in virtù proprio della loro debolezza ontologica. Se non venisse cioè riconosciuta una normatività tali funzioni non potrebbero sussistere. Proprio per il fatto che qualcosa come il denaro non si dà in natura, per poterlo avere dobbiamo non solo attribuire noi una funzione, ma esigerne l'accettazione e il riconoscimento. L'atto mediante il quale si riconosce come un determinato oggetto ha una determinata funzione è il momento centrale del processo d'istituzionalizzazione.

Si pone qui un problema, che il modello searleano non sembra in realtà interessato a sciogliere ma che il suo stesso modello pone: da dove deriva questa funzione Y dato che essa non è dedotta da nessuna proprietà intrinseca all'oggetto? Da dove la

ricaviamo per poterla accettare e riconoscere in quanto tale? Se un atto linguistico comunica, veicola un contenuto psicologico pre-determinato che, come visto, è prioritario rispetto questo stesso atto comunicativo, da dove è tratta tale contenuto psicologico che hanno per oggetto le istituzioni. Qui il modello searleano non sembra dirci molto. Riconosciuto che per avere un'istituzione dobbiamo essere in presenza di una regola costitutiva, Searle non sembra in grado di dire da dove tale regola possa provenire. E questo perché in lui non c'è mai un diretto riferimento alla prassi che al contrario qualcosa come una regola sembra chiamare inevitabilmente in gioco. Basti pensare a ciò che ci dice Wittgenstein riguardo al seguire una regola:

per questo “seguire una regola” è una prassi. E *credere* di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola “*privatim*”: altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola (WITTGENSTEIN 1953/1999 § 202).

Il modello wittgensteiniano si presenta come un modello radicalmente externalista, al contrario di quello searleano in cui il linguaggio è schiacciato sulla nozione di atto, focalizzando la propria attenzione su un momento specifico, su una componente di un'attività ben più complessa in cui il linguaggio è chiamato in gioco (SBISA 1989/2009: 29).

2.2 Il ruolo della dichiarazione.

Per risolvere il “mistero del denaro” Searle fa riferimento alle cosiddette funzioni di status, delle funzioni che non dipendono dall'oggetto in quanto tale ma che traggono la loro normatività da un'attribuzione di funzione, che però non è individuale ma collettivamente riconosciuta. Ma come intendere tale attribuzione di funzione?

Per comprenderla dobbiamo rinviare direttamente alla teoria degli atti linguistici dato che la struttura delle istituzioni è quella di una dichiarazione.

Bisogna vedere in che modo l'attribuzione di funzione e il riconoscimento dipendono dalla struttura di questo atto linguistico e in che modo la normatività delle istituzioni dipenda dalla natura intrinsecamente normativa degli atti linguistici.

L'attenzione posta sulle dichiarazioni mostra non soltanto il ruolo che viene attribuito al linguaggio all'interno del modello istituzionale proposto da Searle ma anche il modo in cui esso è chiamato in gioco all'interno di un'analisi della moneta.

Proprio tale accentuazione della dichiarazione ha lasciato perplessi, come se secondo Searle per avere un'istituzione dovessimo essere in presenza di una vera e propria dichiarazione, una sorta di battesimo (PRIEN B., SKUDLAREK J., STOLTE S. 2010).

Tale ambiguità sembra trarre origine da alcuni passi searleani, emblematico quello già citato in cui Searle afferma «sostengo, infatti, che usiamo un solo meccanismo linguistico formale e che lo applichiamo sempre e comunque, ma con dei contenuti differenti» (SEARLE 2010: 6) o ancora «se avete la capacità di dire “lui è il nostro leader”, “lui è il mio uomo”, “lei è la mia donna”, “questa è la mia casa”, allora avete la capacità di fare qualcosa di più che rappresentare stati di cose preesistenti» (Ibidem: 111).

Sebbene tali passi possano far ricadere all'interno di un simile malinteso, essi sembrano più legati a una certa ambiguità terminologica; Searle, infatti, non afferma la tesi triviale secondo la quale un'istituzione è generata da un atto linguistico dichiarativo, ma quella meno triviale, ma più problematica, che ne ha la medesima struttura logica. Ed è proprio a tale tesi che sembra si debba addebitare lo psicologismo alla cui ombra è posta l'intera realtà sociale. Per spiegare come l'intenzione searleana si realizzi, prendiamo il caso del denaro:

pensate al denaro come a un genere di atto linguistico fisso e permanente (alcune volte questo atto è esplicitato. Sulle banconote americane c'è scritto: “questa banconota è mezzo legale di pagamento per tutti i debiti pubblici e privati”) (SEARLE 2010: 113).

Il denaro è ridotto così a un atto linguistico dalla struttura di una dichiarazione. In *Making* tuttavia è presente una certa ambiguità nel modo in cui è trattata la

dichiarazione, per meglio renderne conto faremo riferimento a *Per una tassonomia*. Qui come detto Searle distingue tra rappresentativi, direttivi, commissivi ed espressivi e dichiarativi. Tuttavia c'è da fare una precisazione. Le dichiarazioni, infatti, hanno una doppia direzione d'adattamento ma non hanno propriamente delle condizioni di sincerità, un determinato contenuto rappresentazionale, a differenza ad esempio dei rappresentativi, dei direttivi, dei commissivi e degli espressivi (che a differenza degli altri non hanno direzioni d'adattamento). Esempi di dichiarazioni sono ad esempio "lo giuro", "ti battezzo" atti linguistici in cui non devo rappresentarmi alcunché, questa categoria infatti è quella che più si accosta alla prima formulazione austriaca di performativi, compiendo questo atto linguistico, se rispetto le condizioni adeguate, creo uno stato di cose. Nel caso però dell'atto linguistico, dichiarativo, permanente simile al denaro, per come presentato in *Making*, siamo in presenza di un caso specifico di dichiarazione. Searle infatti riconosce come ci sono dei tipi di dichiarazione particolari che a differenza delle altre dichiarazioni «hanno in comune con i rappresentativi la condizione di sincerità» (1975: 188), ossia esse fanno riferimento a una realtà che viene rappresentata e però a differenza dei semplici rappresentativi, nel momento stesso in cui viene rappresentata, essa è posta come esistente.

È infatti intuitivamente la differenza radicale tra l'asserzione «questo è denaro» rispetto a un rappresentativo puro come «questo è un gatto» o a un atto descrittivo «il gatto è sul tappeto». Mentre in entrambi questi due ultimi casi si sta indicando o descrivendo qualcosa, che sarà vero o falso in relazione alla corrispondenza o meno con la realtà, nel momento in cui la Federal reserve dichiara «questo è denaro» non sta semplicemente affermando qualcosa, ma sta facendo qualcos'altro: sta creando qualcosa che prima non c'era. Non si è, infatti, semplicemente in presenza di un atto linguistico ostensivo con direzioni d'adattamento parola-a-mondo (parola che deve rispecchiare ciò che accade nel mondo), ma mediante questa asserzione si sta cercando di operare un cambiamento nel mondo descrivendo un fatto, che in quel preciso momento non ha una corrispondenza reale, come esistente. In questo modo, allora, siamo in presenza di un'ulteriore direzione d'adattamento che però questa

volta va intesa in senso inverso cioè mondo-parola. Mediante questo atto linguistico, infatti, sto cercando di far sì che il mondo si accomodi a ciò che sto dicendo, come nel caso di un performativo puro «io lo giuro», dove non descrivo qualcosa, ma faccio qualcosa dicendolo.

Ciò ci porta a fare una distinzione tra contenuto esplicito e contenuto implicito.

Il contenuto esplicito è quello di un vero e proprio atto linguistico in cui qualcuno afferma, dichiara, descrive qualcosa, ad esempio, che una persona ha all'interno della comunità una certa influenza; quello implicito rinvia invece a quel contenuto psicologico, la credenza, che costituisce la condizione di sincerità di tale descrizione, asserzione “lui è il leader” etc. Se dal secondo dipende la *ratio essendi* o meglio l'attribuzione di funzione, dalla prima la *ratio cognoscendi* o meglio il riconoscimento pubblico di tale funzione. La seconda quindi è alla base della prima e tale distinzione va nella direzione della distinzione presente in *Intenzionalità* tra “intenzione di rappresentare” e “intenzione di comunicare”.

Ciò significa che per avere una istituzione non basta avere una dichiarazione esplicita, ma occorre prima avere una forma implicita ossia, una rappresentazione mentale con un determinato contenuto che poi solo in un secondo momento viene a essere esplicitata mediante una tale dichiarazione. In tal modo la rappresentazione mentale è alla base di un atto linguistico come “Lui è il nostro capo” o anche più generico, in cui in una qualche maniera si afferma che un individuo all'interno di una comunità ha una qualche forma di potere rispetto agli altri. Dicendo ad esempio “dobbiamo chiedere cosa lui ne pensa”, ci troviamo in un caso in cui non c'è un atto linguistico esplicito in cui si dice espressamente che lui è il leader, ma un atto linguistico in cui presupposta è la rappresentazione che X sia il capo, o meglio, una persona a cui chiedere un parere o una personalità influente all'interno della comunità.

C'è una classe di atti linguistici che combina la direzione di adattamento parola-a-mondo con quella mondo-a-parola, che ha cioè contemporaneamente entrambe le direzioni di adattamento in un singolo atto linguistico. Questi sono casi in cui modifichiamo la realtà per farla corrispondere al contenuto proposizionale dell'atto linguistico e, in tal modo, otteniamo la direzione di

adattamento parola-a-mondo. Ma questa è la parte straordinaria, riusciamo a fare ciò perché rappresentiamo la realtà come cambiata. Più di trent'anni fa ho battezzato questi atti "dichiarazioni". Essi cambiano il mondo dichiarando che uno stato di cose esiste, e nel dichiararlo, costituiscono quello stesso stato di cose (SEARLE 2010:13).

Questo è ciò che Searle chiama il «potere extrasemantico della semantica», ossia la possibilità di creare uno stato di cose, non propriamente linguistico o "costituito" da parole, a partire da ciò che, a parole, può essere detto.

Infatti, nel modello searleano è come se il nostro mondo, per rimanere compatto e non separarsi in più mondi diversi (il mondo fisico-chimico, biologico, del linguaggio, degli oggetti sociali), si costituisse su un doppio livello verticale, da una parte i fatti bruti, dall'altra i fatti sociali, cioè in basso i semplici oggetti visti in base alle loro proprietà fisico-chimiche, dall'altra in alto una serie di "funzioni di status" agganciate a questi stessi fatti bruti. A questo dualismo corrisponde l'altro già citato tra "oggetti" e "funzioni" e cioè quello tra realtà e linguaggio. Il modello è semplice, forse, lo è troppo «il mondo sociale che Searle ha disegnato con l'austera semplicità di un re pastore si scontra con la complessità della vita moderna» (FERRARIS 2008:174).

Questa proliferazione di dualismi è in relazione a quella che potremmo chiamare la "metafora dei due mondi", una metafora che in effetti trova spunto proprio da un'affermazione searleana e che è applicata proprio alla sua teoria linguistica e che noi estendiamo alla realtà istituzionale:

io penso con l'ausilio di metafore abbastanza rozze e semplici e immagino questi atti linguistici come se stessero sospesi sopra il mondo e indicassero giù verso di esso, in quanto si adattano o no riescono ad adattarsi ad esso (SEARLE 2010: 11).

In questo passo Searle non si riferisce direttamente alle "funzioni di *status*" ma a dei veri e propri atti linguistici come «Socrate è mortale», «il gatto è sul tappeto». In fondo queste "funzioni di status" possono realmente essere intese come etichette che stanno sospese sui "fatti bruti". La metafora dei due mondi ci consente di porre in evidenza lo stretto legame tra la teoria linguistica analizzata nel capitolo precedente e

il discorso sulle realtà istituzionali e rivela in maniera emblematica il modo in cui è chiamato in gioco il linguaggio e indirettamente il soggetto. Sembra trovare conferma l'intuizione habermasiana espressa nella critica alla svolta intenzionalistica ma che trova estensione al piano ontologico:

Searle's underlying picture is the operation of an isolated brain in a vat. This premise again is only compatible with the ontology of a single subject confronting the world, whereas the world is conceived as the sum total of states of affairs which can either be perceived as existing or brought into existence by intervention (HABERMAS 1991:21).

Tale conferma è data dal fatto che la contrapposizione tra il mondo costituito dalla totalità dei fatti bruti e il mondo costituito dalla totalità delle *funzioni di status*, esprime il tipo di relazione verticale che già abbiamo riscontrato all'interno dell'analisi searleana del rapporto tra stato intenzionale e atto linguistico (pag. 22 cap.1).

Il problema è comprendere da dove derivi questa "rappresentazione" che, in base a quanto sostenuto in *Intentionality*, fornisce le direzioni d'adattamento all'atto dichiarativo corrispondente con cui è posta in essere l'istituzione. In gioco infatti sono le condizioni di possibilità di questi stessi atti linguistici dichiarativi.

2.2.1 Come entra in scena il linguaggio

Vediamo meglio il modo in cui è chiamato in gioco il linguaggio. In un articolo dal titolo *Social ontology: some basic principles* del 2006, Searle distingue quattro funzioni:

a) «the fact can only exist insofar as it is represented as existing and the form of those representations is in the *broadest sense linguistic*⁸» (che potremmo chiamare "funzione rappresentazionale")

⁸ Corsivo mio

- b) «the forms of status function in question are almost invariably matters of deontic power» (funzione deontica)
- c) «it can continue to exist after its initial creation and indeed after all the participants involved have stopped thinking about the initial creation» (funzione di mantenimento)
- d) a crucial function of language is in the recognition of the institution as such. (funzione di riconoscimento)

Le prime due, ossia la funzione di rappresentazione e quella deontica, sembrano essere quelle fondamentali proprio perché ricalcano come detto la coppia che abbiamo avuto già modo di analizzare in *Intentionality* quella tra intenzione di rappresentare e intenzione di comunicare. Per poter comunicare qualcosa dobbiamo prima avere la rappresentazione di ciò che vogliamo comunicare e questo è ciò che compete al linguaggio.

α) Con la funzione di rappresentazione Searle sembra concepire il linguaggio come ciò che consente di passare dalla X alla funzione Y. Il linguaggio in tal senso è inteso nei termini di un dispositivo cognitivo. Di certo il linguaggio assume in ciò un ruolo fondamentale, esso infatti, e più in generale la sfera semiotica, si caratterizza per una distinzione tra piani, dove la funzione segnica si specifica come ciò che consente di mettere in relazione elementi differenti (PRAMPOLINI 2006). Searle riconosce nella struttura sintattica che caratterizza le lingue umane l'elemento che differenzia il pensiero linguistico da quello prelinguistico (pag.31) e, quindi, ciò che consentirebbe al soggetto non soltanto di concepire le funzioni agentive, che sono in grado di attribuire anche le altre specie animali, ma più propriamente le funzioni di status. Qui il modo in cui è trattato il linguaggio è fondamentalmente quello di un meccanismo cognitivo privato. Tuttavia dal riconoscimento di ciò nulla si può dedurre riguardo alla Y, possiamo tramite tale meccanismo spiegare come due oggetti siano posti in relazione una merce x con una merce y, e come l'uno debba stare per l'altro, ma da tale meccanismo non possiamo dedurre la funzione di moneta, dato che non è detto che la stessa merce fungerà sempre da mezzo di scambio. Il modello searleano cioè

lascia per scontata la Y, non soltanto perché non sono esplicitati i vincoli normativi che devono essere rispettati per avere qualcosa come il denaro, ma perché il meccanismo linguistico “X conta come Y” è pensato su base individuale, senza spiegare come si giunga alla condivisione del contenuto specifico Y.

Il passaggio dalla forma implicita, in cui ci troviamo in una data rappresentazione mentale dove presupposta è una *we-intention*, a quella esplicita è tuttavia fondamentale per lo stabilimento della normatività propria del denaro.

β) con la funzione deontica l’accento è posto sul linguaggio come ciò che consente di esternalizzare questa rappresentazione psicologica e approdare così a delle convenzioni che siano collettivamente riconosciute e accettate. Sta qui il momento della socialità. In tal modo la funzione rappresentazionale consente individualmente di pensare il passaggio dalla X alla Y e l’esternalizzazione consente la fissazione di questa convenzione all’interno di un apparato istituzionale.

Si ripropone qui lo schema già presentato in *Speech acts* in cui l’atto linguistico con il quale viene posta in essere l’istituzione deve rispondere a determinati criteri e regole, ossia, sia ai caratteri specifici dei dichiarativi sia all’insieme di regole all’interno del quale l’atto viene validato, in questo caso l’ apparato istituzionale.

Tuttavia qui si pone il problema della circolarità, di cui abbiamo già discusso, ma anche una circolarità interna al sistema istituzionale. tale modello è confermato soltanto se si pensa alle istituzioni come caratterizzate da un contenuto positivo, ben determinabile. In base al modello searleano infatti sembra possibile attribuire funzioni di status su condizioni di status imponendo sempre nuove condizioni di soddisfazione su fatti istituzionali e cioè:

X conta come Y in C

Y conta come Y¹ in C¹

Y¹ conta come Y² in C²

...

in un regresso all'infinito. Facendo un esempio, possiamo immaginare che all'oro venga attribuito la funzione di denaro che a quella di denaro quella di essere il denaro capitale etc. tuttavia si presenta un caso particolare ovvero a quelle che Anderson ha chiamato "macro fatti istituzionali" (2007), e che Searle ha presentato come "ricadute sistematiche" dei fatti istituzionali (SEARLE 2010: 24).

La struttura sistemica istituzionale sembra però più complessa. Sembra cioè che le singole Y non possano essere colte come entità ben definite e facilmente separabile l'una dall'altra. Si pensi alla doppia implicazione tra stato e denaro. Si può pensare che lo stato sia un'attribuzione di funzione di secondo livello una (Y¹) per intenderci rispetto a una ipotetica (Y) di livello base come la comunità, aggregazione di soggetti. A questo punto lo stato sarebbe in grado di imporre delle condizioni di soddisfacimento decretando X (oro) conta come Y (denaro). Abbiamo in questo caso due istituzioni lo stato e il denaro separate fra loro, ben distinte dove l'una rappresenta la condizione di possibilità dell'altra o meglio l'impianto di regole extra-linguistiche, quindi istituzionali, necessarie all'interno del quale può essere compiuto l'atto dichiarativo mediante il quale si pone in essere il denaro. Tuttavia a un'analisi più attenta si può vedere come lo stato sia una forma di potere accentrato, tale accentramento di potere è possibile soltanto laddove una determinata comunità è sottoposta alla tassazione, che però circolarmente richiede qualcosa come mezzo di scambio.

Nel modello searleano si fanno i conti con atti dichiarativi il cui contenuto rappresentazionale è mantenuto come perspicuo. La centralità della funzione deontica consente di rendere conto delle altre due funzioni quella di mantenimento e di riconoscimento sono a essa strettamente legate. Con funzione deontica Searle intende che mediante l'atto linguistico qualcosa assume un potere deontico perché io prendo un impegno nei confronti di ciò che ho asserito. La funzione deontica è legata alla dimensione pubblica con il quale viene esternalizzata la funzione rappresentazionale.

Sulle spalle dell'esecuzione pubblica, è posto tutto il peso normativo degli oggetti istituzionali o meglio il fatto che la we-intention venga confermata o meno. Ogni atto

linguistico pubblico proprio per la sua natura di essere pubblico porta con sé una normatività a esso immanente all'atto stesso:

Per vederne il motivo, dobbiamo vedere che l'atto linguistico è qualcosa di più della sola espressione di un'intenzione o dell'espressione di una credenza. *È soprattutto un'esecuzione in pubblico*. Io sto dicendo qualcosa a un'altra persona. (SEARLE 2010: 109)

Se all'esecuzione pubblica è legata la normatività, essa è necessaria affinché l'istituzione permanga anche in seguito alla dichiarazione stessa (funzione di mantenimento), e sia riconosciuta in quanto tale (funzione di riconoscimento).

Qui è come se, affermando che questo è denaro, io mi impegnassi nel comportarmi verso tale oggetto come se fosse denaro. Emerge così lo spauracchio cartesiano. Potrei infatti, sempre sbagliarmi riguardo al mio contenuto rappresentazionale che vado a dichiarare, così come potrei sbagliarmi riguardo al contenuto rappresentazionale "oggi piove" se fuori non piove. Non è chiaro infatti cosa però possa significare un simile sbaglio in riferimento a un oggetto istituzionale come il denaro. Riassumendo, la funzione deontica consente di fissare una volta per tutte una determinata funzione che in questo modo si manterrà anche a prescindere dall'atto che l'ha posta. Questo piano dell'esternalizzazione da cui è fatto dipendere gran parte della normatività della moneta si fonda sulla rappresentazione mentale corrispondente che deve essere resa pubblica. In tal modo però il linguaggio è schiacciato da una parte a dispositivo cognitivo individuale dall'altro come ciò che consente di esprimere un contenuto psicologico che l'altro può accettare o meno. Questo modo di trattare il linguaggio e il ruolo fondamentale giocato da tale rappresentazione psicologica presenta però un duplice problema. Da una parte l'accentuazione della funzione deontica rischia di condurre a un modello contrattualista delle istituzioni, dall'altro, l'accentuazione della rappresentazione rende conto di un oggetto sociale asociale dato che in realtà mai è chiamato in gioco l'azione sociale.

3. È Searle un contrattualista?

A partire dalla tensione rinvenuta nel precedente capitolo tra *Speech acts* e *Intentionality*, l'ombra dello psicologismo, al di sotto del quale è posto il linguaggio, si estende all'analisi degli oggetti istituzionali. E questo non solo perché il soggetto la fa da padrone ma perché laddove bisognerebbe rendere conto dell'irriducibilità sociale di tali istituzioni, l'altro anziché essere chiamato in gioco è presupposto, arrivando a postulare una sorta di accordo biologizzato, che nel primo capitolo abbiamo tentato di rileggere come sviluppatosi a partire da una tensione tra l'irriducibilità sociale delle convenzioni linguistiche (le istituzioni prime) e l'impostazione individualistica della sua teoria degli atti linguistici. Tale psicologismo si estende ora a tutto il resto delle realtà istituzionale.

Se infatti l'intenzionalità collettiva searleana è introdotta per rendere conto dei fatti istituzionali linguistici, in riferimento ai quali uno stato mentale alla prima persona plurale è presupposto, allo stesso modo per analizzare le altre istituzioni l'attenzione è rivolta esclusivamente sul tipo di credenza individuale dove l'altro è presupposto. Si è in presenza di un modello contrattualista, però particolare, dove cioè l'attenzione è rivolta all'accettazione e al riconoscimento sebbene si tratti di una forma di contrattualismo del tutto particolare, di un accordo psicologizzato, biologizzato, inaccordabile.

All'interno di una teoria delle istituzioni possiamo rinvenire due fondamentali approcci al problema della genesi delle istituzioni. Seguendo la descrizione offerta da Von Hayek abbiamo modelli costruttivisti e modelli evoluzionistici, la Tieffenbach ha parlato invece di un approccio intenzionalistico, termine ripreso da Zaibert, e dell'ordine spontaneo (2010). Quelli costruttivisti/intenzionalisti fanno leva sull'idea di un accordo e la necessità di un patto per poter avere l'introduzione di qualcosa come un'istituzione, al contrario quelli evoluzionistici/dell'ordine spontaneo fanno leva sull'idea che le istituzioni si producano inintenzionalmente e cioè senza un disegno prestabilito, come una conseguenza di azioni che sono dirette ad altri fini. Il modello evoluzionistico paradigmatico è quello mengeriano.

Nei mercati del baratto, con lo sviluppo del commercio e con il progresso della divisione del lavoro, si presentarono delle difficoltà inerenti alla natura stessa del mercato, difficoltà che, in un regime del genere, potevano essere difficilmente superate. (...) nei mercati a regime di baratto vi è pure una certa difficoltà, anche se non rilevante, nella formazione del prezzo. (...) Con lo sviluppo della divisione del lavoro e con l'aumento delle specie di beni portati sul mercato, queste difficoltà tendono continuamente ad aumentare (MENGER 1871/1976: 371).

Al contrario di Menger, Searle è presentato dalla Tieffenabch all'interno della categoria dei costruttivisti o anche contrattualisti. Ciò sembra per certi versi suffragato da alcune asserzioni searleane che pongono l'accento proprio sull'accordo, sulla necessità di un riconoscimento collettivo e di una accettazione dell'istituzione, afferma Searle «lo scopo delle funzioni di status (...) è che esse esistono solo grazie all'accordo collettivo, e non ci può essere nessun modo prelinguistico di formulare il contenuto dell'accordo» (SEARLE 1995:81) e ancora «Humans use language to create a reality which exists only by human agreement, recognition, or acceptance» (SEARLE 2010b:34). Porre l'accento su un tale lessico sembra far leva su un modello contrattualista, dove le istituzioni esistono perché sono riconosciute e accettate.

Pour Searle, en revanche, un fait institutionnel a besoin, pour se maintenir, de l'accord et de la reconnaissance collectives (...). Si on suit la conception contractualiste du social que suggère Searle, les institutions résultent de la décision intentionnelle des individus (CLÉMENT, KAUFMANN 2005:91).

Il porre l'accento sulle dichiarazioni infatti conduce a mettere in primo piano quello che potremmo chiamare il momento dell'istituzionalizzazione, il momento in cui cioè un ente che è nelle condizioni di farlo afferma «questo è denaro». Il fatto che Searle ponga l'accento su questo aspetto, sembra essere legato al fatto di porre al centro qualcosa come dichiarazione da cui il denaro viene fatto dipendere. Se l'extrasemantico (il denaro) dipende dalla semantica dal modo in cui questa è chiamata in gioco stabilisce dei vincoli nel modo in cui è colto il primo.

Un modello evoluzionistico ha il vantaggio al contrario di porre l'accento sul processo che conduce alla possibilità dell'atto di istituzionalizzazione, un processo che opera alle spalle dei soggetti e dai loro fini immediati.

Prendiamo il modello mengeriano per quanto il suo intento sia quello di rivendicare come l'uso della moneta si imponga a prescindere da un accordo o da una consapevole accettazione o da un'imposizione statale, anch'egli riconosce come prima o poi avvenga l'intervento dello stato per formalizzare quella che è da tempo una consuetudine.

Tuttavia lo spostamento del baricentro dall'atto al processo sembra consentire a Menger di far a meno di qualcosa come l'intenzionalità collettiva intesa nell'accezione searleana.

Come argomentato dalla Tieffebach, nel modello searleano l'intenzionalità collettiva è legata al modo in cui poter avere un fatto sociale. Per avere questo sembra che si debba essere in possesso di uno stato mentale nel quale io so che gli altri si comporteranno come in un certo modo.

Utilizziamo l'esempio da lei proposto: mettiamo il caso che John attribuisca alla luna piena la funzione di ricordargli di tagliarsi le basette. John non sa che però anche tutti i californiani fanno lo stesso. In questo modo non si ha un fatto sociale. Per poter essere di fronte a un fatto istituzionale genuino tutti i californiani devono sapere che tutti, vedendo la luna piena, si ricorderanno di tagliarsi le basette. Soltanto in questo caso saremo in presenza di un fatto sociale. Trasportato sul piano della moneta ciò porta a considerare che per avere qualcosa come la moneta, in ogni singolo scambio gli attori sociali scambieranno le proprie merci riconoscendo un determinato oggetto come mezzo di scambio riconosciuto in quanto tale all'interno di una comunità. Tuttavia il modello mengeriano sembra presentare un modello alternativo in cui cioè ognuno agisce in base a quelle che sono le proprie credenze e senza pensare necessariamente che "questo è un mezzo di scambio universalmente accettato". Searle riconosce come un'azione sociale può essere caratterizzata anche da forme conflittuali come mostra l'esempio del pugilato in cui l'intento di ciascun pugile è quello di sorprendere e avere la meglio sull'altro e dove quindi ognuno ha credenze

differenti, sebbene entrambi condividono una *we-intention*, quella di dare di box. Nel caso di uno scambio sembra di trovarsi in una situazione in cui ognuno scambia e persegue un fine individuale come parte però di un'azione sociale. Tuttavia proprio questa situazione non sembra richiedere una intenzionalità collettiva. Come notato da Viskovatoff (2003), se distinguiamo tra una situazione di pre-conio da una post-conio ci troviamo dinanzi alla seguente situazione: nella prima non è necessario pensare a una forma di intenzionalità collettiva dato che nell'attuare lo scambio non devo trovarmi in uno stato psicologico in cui accetto qualcosa come pagamento perché credo che noi come comunità riteniamo tale oggetto prezioso, ma basta che il venditore pensi di avere la possibilità di rivendere più o meno facilmente quel medesimo oggetto. In una fase post-conio dove cioè abbiamo la moneta come un'istituzione riconosciuta deliberativamente da uno stato, non dobbiamo pensare a una intenzionalità collettiva perché ognuno può assoggettarsi a un sistema statale per differenti ragioni molto diverse l'una dall'altra. L'analisi di Viskovatoff è per noi particolarmente interessante perché egli pone l'accento su come in tale ambito riguardo alle realtà istituzionali il concetto di intenzionalità collettiva è superfluo e può essere rimpiazzato da quello di comunicazione. Tuttavia come analizzato nel primo capitolo, se il problema searleano è proprio quello di rendere conto della comunicazione e delle istituzioni e fatti sociali linguistici e per questo si deve fare ricorso a un tipo di accordo che non si può fondare sulla comunicazione allora proprio in virtù di tale tensione l'ombra dello psicologismo si estende sull'intera realtà istituzionale portando alla conseguenza di una sorta di cartesianesimo ancor più radicale perché questa volta a essere poste in questione sono le stesse realtà istituzionali.

2.4 Internalismo e denaro.

Da questo modo d'intendere la natura sociale del linguaggio ne deriva una descrizione della natura asociale del denaro. Infatti, questo è schiacciato sul passaggio dalla X alla Y e dalla possibilità mediante il linguaggio di esternalizzare tale rappresentazione mentale. Nel modello searleano l'attenzione è rivolta esclusivamente al procedimento psichico che consente di fissare pubblicamente la credenza. Da questa descrizione è chiaro il grande assente: l'azione, l'interazione linguistica, tra diversi attori sociali, e dove il sociale è ridotto al riconoscimento collettivo di una funzione attribuita individualmente.

Tale psicologismo conduce alla critica secondo la quale la Y è presupposta e lasciata come perspicua senza che ne siano spiegati i criteri e le condizioni in base ai quali possiamo parlarne, lasciandola così in balia di una nozione ambigua, se applicata alle istituzioni, come quella di credenza, intenzione.

Meijers ha riconosciuto come il problema fondamentale del modo in cui Searle procede riguardo all'intenzionalità collettiva stia nel fatto che egli sembra porre sul medesimo piano stati intenzionali differenti come intenzioni, credenze, allucinazioni, sogni, ricordi e intenzioni collettive al punto da divenire essa una nozione depotenziata e non in grado di rendere conto di tutta la realtà istituzionale. Questo porta Searle a non riconoscere la differenza sostanziale tra l'esser d'accordo e il credere d'esserlo, una distinzione che al contrario consente di mostrare come nel caso delle *we-intentions* l'altro non è un elemento secondario e accidentale ma centrale e fondamentale. Meijers si muove nel solco della critica tracciata da Gilbert che presenta un modello esternalista e dove l'attenzione, come già detto nel primo capitolo, è rivolta proprio al rinvenimento di criteri esterni per poter fissare quando si parla di una *we-intention*. L'idea searleana che io dovrei trovarmi nel medesimo stato di *we-intention* anche se fossi un cervello in una vasca mostra come i criteri esterni siano per il tipo di descrizione offerta da Searle irrilevanti. Fitzpatrick ha posto in luce gli esiti che in una situazione quotidiana avrebbe l'assunzione della tipologia della descrizione di *we-intention* offerta da Searle. Egli usa come esempio quello di una transizione economica. Mettiamo che Pietro e Paolo operino una transazione

economica, ma dopo che Pietro abbia dato la sua merce a Paolo questo si rifiuti di portare a termine la transazione economica non versando il denaro nel conto di Pietro. Quest'ultimo si rivolgerà a un tribunale per aver ragione del raggio operato da Paolo. Dinanzi alla corte il giudice chiederà per poter meglio giudicare e individuare così la parte lesa evidenze e prove: le fatture, le lettere, eventuali contratti che potranno consentirgli di stabilire chi ha torto e chi ragione. Tuttavia se si assume il tipo di descrizione internalista offerta da Searle, ossia l'idea che la *we-intention* è tutta nella mente e che potrei comunque sempre ingannarmi o avere un'allucinazione riguardo ad essa, allora ne seguirà che anche di fronte a tali evidenze Paolo potrà sempre dire di non essersi mai trovato all'interno di una *we-intention* e che il fatto di aver pur sottoscritto contratti e documenti non attesta in realtà niente. Infatti né Pietro né Paolo possono dire nulla sul tipo di *we-intention* in cui l'altro si trovava, ma soltanto hanno un accesso privilegiato a quella in cui loro stessi si trovavano (assunto questo in linea con il tipo di descrizione intenzionalistica searleano). Si pone così una questione: all'interno di tale descrizione che ruolo spetta ai criteri esterni? E ancora, in che tipo di relazione stanno con i fatti sociali e con queste *we-intentions*? Il problema è cioè rappresentato da una nozione come quella di intenzione che mostra tutta la sua ambiguità laddove venga ad esser posta in contrapposizione ai criteri esterni e dove, quindi, è ammessa la possibilità che, sebbene siano rispettate alcune regole, l'intenzione che sta dietro non sia un'autentica *we-intention*. Il problema è quindi vedere come i criteri esterni non siano semplicemente delle componenti superflue e contingenti rispetto l'intenzione, ma come proprio essi consentano di fissarla in quanto tale. Come giustamente nota Fitzpatrick, ciò non significa che sposarsi, fare una transizione votare un partito politico non richiedano un'accettazione, ma che tale accettazione anziché fondarsi su un contenuto psicologico sta proprio nell'accettazione dei criteri esterni in conformità dei quali si agisce. Un contratto segnato è allora indice dell'intenzione di intraprendere una transazione economica indipendentemente da quelle che possono essere le presunte intenzioni, così come fare un segno sulla scheda elettorale è indice

del voto dato a un partito. Sarebbe folle chi, non avendo intenzione di votare Berlusconi, apponesse una crocetta con il simbolo del Forza Italia.

Il problema di tale nozione sta nel biologismo in cui è concepito in cui sono tagliati i ponti con la storia e l'azione sociale. Il riferimento a un tale biologismo porta a un modello in cui ciò che occorre spiegare viene lasciato come irrisolto. Proprio quando bisognerebbe spiegarlo, Searle fa marcia indietro. Gilbert utilizza un esempio che lo stesso Searle cita:

on thing Searle suggests, I take it, is that an orchestra intends to perform Beethoven's Fifth Symphony only if the members of the orchestra individually we-intend to play that symphony. And this means that each of them is in an intention-like state expressible by the sincere avowal "We intend to perform Beethoven's Fifth Symphony". Now something like this may be true. But we-intentions are so underscribed that it is hard to know what to make of it. (...) Searle might at this point insist that there is no more to be said. He has know, he might say, that we-intentions are a primitive phenomenon (GILBERT 2007:39).

Searle ci dice che quando siamo di fronte al denaro, ci troviamo in uno stato psicologico caratterizzato da una we-intention che ha la struttura «noi facciamo qualcosa insieme» o «noi crediamo che». A essere tagliata fuori è però proprio l'analisi di cosa in realtà sta accadendo e di come sia possibile trovarsi in un simile stato psicologico e di cosa significhi.

Il mio intento è, ponendomi nel solco di questa critica, aggiungere come tale silenzio sia determinato da un depotenziamento del modo in cui intendere lo statuto sociale del linguaggio che non consente di mettere a tema la sua relazione con l'azione. Se il linguaggio è ridotto all'esecuzione di atti linguistici il baricentro è schiacciato sulla comunicazione e così inevitabilmente sul ruolo del soggetto, rendendo difficoltoso l'analisi di pratiche sociali più complesse come quelle istituzionali sembrano chiamare in causa.

Il girare a vuoto della teoria searleana è quindi da imputare principalmente al suo focalizzarsi sul tipo di stato psicologico in cui ci troviamo a cui egli tuttavia è costretto dal tipo di concezione del linguaggio da cui prende le mosse. Le estreme conseguenze cui tale modello ci conduce è quello di ripresentare una sorta di

cartesianesimo nella spettrale immagine del genio maligno, dato che proprio in virtù del fatto che il denaro si fonda su una mia rappresentazione individuale potrei sempre illudermi, sognare o trovarmi in uno stato allucinatorio (SEARLE 1990). Come mostrato da Gilbert però non basta dire di trovarsi all'interno di uno stato psicologico «credo che noi andremo a New York» perché questo stato psicologico sia vero. Esso deve rispondere a determinati criteri fra i quali il fatto che noi realmente tenteremo di incontrarci a New York. Nel caso fossimo dei cervelli nella vasca, tale criterio non potrebbe in alcun modo essere soddisfatto. Il mio intento è operare un altro tipo di critica il fatto cioè che sebbene io possa usare il denaro, la natura sociale del denaro non si lasci delimitare da quello che è il mio contenuto rappresentazionale.

2.4.1 Sull'isola di Robinson: per una critica di una posizione internalista in ontologia sociale.

Come già detto l'internalismo prevede che io mi troverei, noi ci troveremmo nello stesso tipo di intenzionalità collettiva anche se fossimo dei cervelli in una vasca. Il mio intento qui è proporre un ulteriore tipo di critica alla posizione searleana dove in gioco è chiamato proprio il denaro e il suo statuto sociale. Prendiamo le mosse da una riflessione di Wittgenstein.

Perché la mia mano destra non può regalare denaro alla mia mano sinistra? –La mia mano destra può metterlo nella mano sinistra. La mia mano destra può scrivere un atto di donazione e quella sinistra una ricevuta.- Ma le ulteriori conseguenze pratiche di questa azione non sarebbero quelle di una donazione. Quando la mano sinistra ha preso il danaro dalla destra, etc., ci si chiederà :«Bene, e poi?» E lo stesso si potrebbe chiedere a chi si sia dato una definizione privata di una parola; voglio dire: chi abbia pronunciato tra sé e sé una parola rivolgendo contemporaneamente la sua attenzione a una sensazione. (WITTGENTEIN 1953/1999: §268)

Mettiamo di essere un cervello in una vasca e nel pensare di passare un oggetto dalla mano destra alla mia mano sinistra, di trovarmi in uno stato mentale in cui penso che quello che sto facendo è una transazione economica e che l'oggetto che sto usando sia denaro. Ciò nonostante indipendentemente dal tipo di intenzionalità collettiva che

io ho, il gesto descritto da Wittgenstein non avrebbe alcun senso, e in riferimento a tale oggetto scambiato non si potrebbe propriamente parlare di denaro. In ultima analisi, quindi, sebbene io possa trovarmi in uno stato psicologico in cui io sia convinto di usare denaro, ciò non sembra in realtà sufficiente per parlare di denaro.

Il mio intento è quello di proporre un tipo di esperimento mentale come quello della Terra Gemella offerto da Putnam, ma rivolto specificatamente all'ontologia sociale. Nel caso dell'acqua sulla Terra Gemella, alla medesima intensione corrispondevano estensioni differenti e, cioè, all'intensione acqua corrispondevano da una parte l'acqua della terra H₂O e quella della Terra Gemella XYZ.

Sebbene l'esempio di Putnam della Terra gemella non sia un argomento conclusivo per quanto riguarda tale disputa, per quanto riguarda l'ontologia sociale la questione si pone diversamente. Per la determinazione di qualcosa come il denaro, il rimando a una pratica pubblica sembra costitutivo dello stesso contenuto mentale.

Cercherò di mostrare come il contenuto della credenza riguardo al denaro sia in maniera radicale posto *in re*.

Ripartiamo dall'esempio di Wittgenstein. Sebbene nel compiere questo passaggio di denaro dalla mano destra alla mano sinistra io possa anche trovarmi in quella rappresentazione mentale, comunque sarebbe un caso in cui mi starei sbagliando e non starei operando una transazione economica. Meijers e Gilbert potrebbero l'attenzione sui criteri esterni che consentono di parlare di denaro. Costitutivo per avere una transazione economica sono almeno due attori sociali così come per avere un matrimonio. Non a caso questo passo è utilizzato da Wittgenstein per criticare il linguaggio privato. Questo sottolinea come la natura sociale del denaro al pari del linguaggio si presenta come irriducibile a una prospettiva solipsistica, che al contrario rappresenta l'orizzonte d'azione di una prospettiva internalista come il caso del genio maligno, il fatto cioè di potersi trovare in una situazione di errore o di allucinazione, mostra.

Mettiamo il caso che Robinson Crusoe si trovasse sull'isola deserta insieme a Venerdì e tentasse di introdurre il denaro. Per avere del denaro sull'isola, entrambi dovrebbero avere la credenza che qualcosa sia denaro, ognuno dovrebbe trovarsi in

uno stato psicologico caratterizzato da una *we-intention*. Venerdì però non conosce il denaro. Mettiamo che Robinson raccontasse a Venerdì a cosa serve il denaro nella Londra da cui proviene. Si può ben immaginare come il povero Venerdì avrebbe qualche difficoltà a comprendere il motivo per il quale gli abitanti di questa fantomatica città scambino pezzi di così poco valore con pezzi di così gran valore, facendo domande su domande per comprendere cosa s'intende per prezzo, mercato, polizia, tribunale, finanza etc.

Se dopo un po' di tempo passato a dare spiegazione a Venerdì, questi sia nella posizione di avere tutto il tipo di conoscenza che ha Robinson sul denaro, tutto ciò che egli "sa" non basterebbe per poter affermare che il denaro utilizzato nella Londra e nell'isola sono gli stessi. Ci sarebbe cioè una differenza sostanziale tra il denaro utilizzato a Londra e quella forma-denaro introdotta da Robinson sull'isola. Se anche Robinson all'interno della sua isola imponesse alle conchiglie le funzioni principali che egli crede il denaro abbia, in base a ciò che ha vissuto nella Londra, è questa funzione sufficiente per poter dire che le rappresentazioni mentali di Venerdì e del Sig. Smith riguardo al denaro si riferiscano al medesimo oggetto?

Qui si presenta un problema cruciale che ci dice qualcosa riguardo al denaro medesimo. Il fatto cioè che il denaro non può essere ridotto alla semplice funzione di scambio o una serie di altre funzioni più o meno perspicue e note come quelle di mezzo di pagamento, unità di misura, mezzo di scambio, riserva di valore, rinviando questo direttamente e in maniera costitutiva a una rete di pratiche sociali all'interno delle quali soltanto si pone qualcosa come il denaro.

Per mostrare l'impossibilità per Venerdì di comprendere cosa il denaro sia, Searle rinvierebbe all'apparato istituzionale all'interno del quale il denaro assume i propri connotati, polizia, stato, tasse etc. Ma in realtà se anche Robinson avvertisse venerdì che se non scambierà quel denaro sarà punito, introducendo un minimo di apparato sociale istituzionale, ciò non basterebbe. Tale insensatezza rivela un aspetto che da Searle non viene in realtà mai posto a tema e che rappresenta un problema non di poco conto. Searle non sembra considerare la natura sistemica dell'istituzione denaro, una sistematicità non solo esterna (in riferimento ad altre istituzioni) ma

anche interna (il sistema dei prezzi). Tale mancanza è da attribuire al modo in cui il denaro è concepito al pari dell'insieme istituzionale mediante una formula logico simbolica X conta come Y che prende le vesti di un modello diadico. Tale formula rinvia a quella di significato dove il significato è posto in relazione a un corrispettivo stato mentale e dove la convenzione linguistica è ridotta all'esternalizzazione di tale contenuto mentale.

Se anche Robinson imponesse a Venerdì di utilizzare un oggetto come denaro, per Venerdì tale pratica non avrebbe lo stesso senso che avrebbe per gli altri inglesi di fine Settecento. E questo perché nel caso degli oggetti istituzionali non basta fare riferimento alle credenze, agli oggetti o alle descrizioni, ma alla situazione all'interno della quale ci si trova.

Per esser qualcosa denaro, non basta che io creda che esso lo sia, ma devo trovarmi in una determinata situazione affinché la mia credenza possa essere confermata. Si pone però un'ulteriore questione. Si potrebbe dire che dinanzi alla cassiera dandole del denaro il mio gesto sia evidente, sto trattando un pezzo di carta colorato come un pezzo da 5 euro, come un mezzo dal cui scambio ottenere qualcosa. Ma posso fare ciò e il mio gesto assume senso solo in virtù di uno sfondo di pratiche sociali non visibili e direttamente in gioco in quello scambio singolo: il fatto che l'oggetto abbia un prezzo, che quella sia una valuta, che il raccolto del cacao sia andato bene etc.

Si potrebbe obiettare che ciò che ho tra le mani è solo un pezzo di carta, tuttavia quel pezzo di carta è tale solo perché ci sono prezzi, un sistema dei prezzi e una determinata organizzazione riguardo alla produzione e alla distribuzione.

Con ciò non voglio dire che tutti noi quando usiamo il denaro ne dobbiamo avere un'idea completa, tuttavia si presenta un problema se questa stessa mia rappresentazione è posta alla base della possibilità di costituire, porre in essere qualcosa come il denaro. Il denaro sembra per certi versi essere caratterizzato da una sorta di "residualità" o "eccedenza" rispetto alle singole rappresentazioni individuali.

2.5 L'irriducibilità del denaro alla sua definizione

Robinson ha una idea del denaro che è quella del locutore medio della Londra del suo tempo. Non lavora nella finanza, non ha studiato economia ma ha un'intuizione che il denaro sia fondamentalmente un mezzo di scambio perché l'uso che egli ne fa è quello di mezzo di scambio. Chiediamoci se ciò che Robinson sa riguardo al denaro esaurisce l'uso che se ne fa all'interno della Londra del XVII secolo? È la credenza di Robinson sufficiente per spiegare ciò che consente di fare il denaro? Può in altre parole la credenza di Robinson essere alla base della natura sociale del denaro?

Qualsiasi cosa Robinson creda che il denaro sia, Robinson potrà avere sempre una visione parziale della funzione del denaro. Ne deriva che dovremmo ricorrere a dei super-specialisti che sanno tutto sul denaro e che il denaro è ciò che è grazie alle loro rappresentazioni mentali di cui Robinson condivide solo una parte? Ovviamente no. Il denaro presenta una irriducibilità costitutiva rispetto alla credenza del singolo individuo. Il problema diviene allora spiegare come sia possibile questa irriducibilità o meglio come renderne conto e cosa tale irriducibilità ci mostra.

Il riconoscimento di tale irriducibilità sembra farsi strada tra le pieghe del discorso searleano in risposta all'obiezione postagli da Andersson riguardo a un fenomeno come la recessione (2007). Ovviamente la recessione come anche l'inflazione non si riferisce a un oggetto specifico a un fatto bruto, né è posto in essere in maniera intenzionale dai singoli economisti, semmai loro rivelano un problema. Si può dire tuttavia che il fatto sociale inflazione esiste prima che i singoli individui ne siano coscienti. In tal senso l'inflazione non dipende direttamente dalle loro rappresentazioni. Searle ha risposto come l'inflazione sia un fenomeno di secondo livello che scaturisce da imposizione di funzioni di base. Ma, e qui il problema, seguendo il modello mengeriano, il denaro stesso potrebbe presentarsi come un tale fenomeno di secondo livello.

Se quindi la struttura logica del denaro per il locutore medio è "X conta come Y in C", si pone la questione da dove egli derivi tale funzione che Searle pone come contenuto rappresentazionale che ci consente di accedere a questo oggetto sociale, un oggetto cioè che non si lascia ridurre alla X ma chiama in gioco la Y. Per rispondere

occorre fare riferimento al “problema della definizione”. Il ricorso a tale problema è dato in primo luogo dal fatto che come abbiamo visto, il modello searleano riduce la natura sociale degli oggetti alla possibilità di cogliere la loro definizione, presentandosi per certi versi come un modello più che esplicativo in linea con il senso comune.

La Y in realtà è da Searle costantemente presupposta. Tale presupposizione è da addebitare al fatto che il punto di partenza searleano è la credenza individuale (nel senso che si trova nel singolo cervello, sebbene presupposto è che gli altri l'accettino) che in quanto tale deve essere già in possesso di un qualche contenuto. Come detto la natura sociale degli oggetti è spiegata da Searle in termini di attribuzioni di funzioni, al fatto che alla domanda che cos'è il “confine” noi non risponderemo una linea di pietre, ma “qualcosa che non si può oltrepassare”, alla domanda che cos'è un passaporto non diremo “un insieme di pezzi di carta”, ma “qualcosa che ci consente di viaggiare”.

La Y, la funzione, è in poche parole la definizione che potremmo dare dell'oggetto sociale mediante la quale un oggetto è visto, creduto, interpretato come qualcosa di più rispetto al semplice oggetto che è. L'ontologia sociale searleana presenta la struttura logica di un'enciclopedia, nel senso che sfogliando le pagine di un'enciclopedia avremmo una specie di sguardo d'insieme della nostra realtà sociale.

2.5.1 La natura proteiforme del denaro.

Per spiegare lo statuto sociale della moneta e cioè il fatto che l'oggetto non si riduca all'elenco delle sue proprietà fisico-chimiche, si fa riferimento all'attribuzione di quella medesima definizione che al contrario dovrebbe essere spiegata. Sembra allora che per poter avere qualcosa come il denaro dobbiamo presupporre qualcosa come il denaro stesso. In tal modo il progetto searleano non sembra poi dirci molto riguardo alle singole istituzioni, proprio a causa della tautologia all'interno della quale si muove in cui il contenuto rappresentazionale o credenza che qualcosa sia denaro sembra dover presupporre che qualcosa sia già riconosciuto come denaro.

Lo stesso Searle si rende conto di questo problema parlando del “problema della circolarità”: affinché l’oggetto X sia denaro, occorre che sia creduto essere denaro. L’esser l’oggetto X denaro, quindi, rinvia a una credenza che ha però il denaro, ossia ciò che dovrebbe essere spiegato, come contenuto e in tal modo finisce per presupporre ciò di cui dovrebbe render conto.

Se parte della definizione è «essere pensato come, o considerato come, o creduto denaro» mi chiedevo: ciò non condurrà a una circolarità o a un regresso all’infinito in ogni tentativo di definire la parola, o anche di dare una spiegazione del concetto di denaro? (SEARLE 1995:63)

Una circolarità che è già implicita nella struttura logica a cui il denaro, come le altre istituzioni, sono ridotte e cioè quelle doppie direzioni di adattamento parola-a-mondo mondo-a-parola. Questa circolarità che lo stesso Searle riconosce, è stata criticata anche da Turri (2009) facendo leva sull’ambiguità terminologica searleana tra moneta e denaro. Se con Y s’intende denaro e per X un semplice oggetto fisico, allora la formula «X conta come Y in C» è falsa; è vera, invece, soltanto se per X s’intende un oggetto che è già riconosciuto come moneta e per Y denaro. Questa conclusione porta però all’inutilità della regola costitutiva, almeno nei termini searleani, per spiegare qualcosa come il denaro. La risposta che Searle ha proposto per uscire da questa circolarità (1995) è a mio avviso non poco problematica.

Ma la risoluzione del paradosso è semplice. La parola «denaro» individua un nodo in una rete complessiva di pratiche, le pratiche del possedere, del comprare, del vendere, del guadagnare, del pagare per avere servizi, del saldare debiti, ecc. nella misura in cui l’oggetto è considerato come avente tale ruolo in queste pratiche, non si ha in effetti bisogno della parola «denaro» nella definizione del denaro. così, non c’è circolarità né un regresso all’infinito. La parola «denaro» funziona come un segnaposto per l’articolazione linguistica di tutte queste pratiche. Per credere che qualcosa sia denaro, in effetti, non si ha bisogno della parola «denaro». È sufficiente che si creda che le entità in questione siano mezzi di scambio, depositi di valore, saldi di debiti, stipendi per servizi resi, ecc. (SEARLE 1995: 63)

Searle sembra sbarazzarsi di un problema scomodo in maniera troppo comoda, riducendo il denaro a un’etichetta o come Ferraris si è espresso di un post-it (2010),

che viene apposta su una serie di pratiche economiche che dovrebbero in un certo senso preesistere al denaro. Il problema infatti è il modo in cui all'interno di queste stesse pratiche si giunga a qualcosa come il denaro e in che modo una serie di pratiche vengano ricondotte all'interno di un modello per poterne disporre teoricamente. Nella sua definizione di denaro Searle parla di mezzo di scambio riserva di valore etc., ciò nonostante è chiaro come l'intero modello faccia leva su quella che potremmo chiamare la definizione classica, sebbene non problematica e unanimemente accettata, di denaro. In 1998 Searle afferma:

è regola di ogni manuale di economia dichiarare che ci sono tre tipi di denaro. Il primo tipo è il "denaro-merce", che è dato dall'uso di una merce, stimata come avente il valore di una forma di denaro. Un sistema di denaro-merce è, essenzialmente, un sistema basato sul baratto. La seconda forma di denaro è data dal "denaro da contratto". In questo caso, il denaro consiste in contratti che vengono pagati al portatore con oggetti di valore su sua richiesta. La terza specie di denaro è la "moneta a corso forzoso" (SEARLE 1998: 134)

Tuttavia Searle non problematizza più tale definizione. In realtà se si guarda all'antropologia economica definire il denaro è stato un compito di non facile risoluzione e differenti sono stati i modi in cui esso è stato definito e il modo in cui la definizione stessa è stata articolata al suo interno. Anziché prendere la definizione come un momento problematico, si pone qui una questione cruciale riguardo al problema epistemologico di ogni definizione.

L'assunto secondo il quale la definizione risponde a un'esigenza essenzialistica è ormai una concezione retrodatata, essa assolve a un compito pragmatico consentire di poter stabilire dei limiti di fronte a una complessità che difficilmente si lascia cogliere sotto un minimo comune multiplo. Tale problema si affaccia nella riflessione searleana nel 1975 dove egli offerma:

Alcune istituzioni richiedono che affermazioni rappresentative vengano emesse con la forza di dichiarazioni perché a un certo punto cessi la controversia sulla verità dell'affermazione e si possa procedere ai passi istituzionali successivi. (SEARLE 1975: 188)

Tuttavia in questo caso Searle non si riferisce a casi in cui sono in gioco la costituzione delle istituzioni, ma a casi come «il detenuto viene liberato o messo in prigione, la squadra rinuncia, una meta è segnata» (Ivi); qui è chiaro il risvolto pragmatico di tali dichiarazioni. Tale esempio, se esteso, al caso delle pratiche sociali sottese alla dichiarazione riguardante il denaro, mostra come la definizione ha il compito di regolamentare pratiche che altrimenti sarebbero incontrollabili e disorganizzate. La fissazione di una definizione che descrive il denaro consente di introdurre un ordine che sebbene introdotto dal soggetto, lo eccede.

La definizione è imposta all'interno di una pratica proteiforme che non si lascia ridurre a questa medesima definizione. Essa presenta una sorta di residualità, irriducibilità a tale definizione e quindi al contenuto rappresentazionale individuale.

2.5.2 Mauss vs Malinowsky: denaro tra sistemi stabili e instabili.

L'antropologia economica può venire così in soccorso dei crampi mentali in cui a volte la stessa filosofia può farci inciampare, o meglio, quelle teorie che assumono il linguaggio astraendolo del suo effettivo uso. Partiamo dalle definizioni classica di denaro da cui lo stesso Searle prende le mosse. Un esempio esaustivo è quella offerta da Samuelson:

che cos'è denaro? Denaro è qualsiasi cosa che serve comunemente come un mezzo di scambio accettato. (...) Il denaro come mezzo di scambio si generò all'inizio nella storia umana nella forma di una merce (SAMUELSON 1989).

E qui però un problema. La definizione da cui prende le mosse Samuelson riconosce quanto meno il primato di una funzione specifica della moneta: quello di essere come mezzo di scambio. Un punto questo che molti di noi potrebbero riconoscere come accettabile. Tuttavia Polanyi ci mette in guardia su un duplice fronte. In primo luogo dall'idea che il denaro sia riducibile alla funzione di mezzo di scambio o che quella di mezzo di scambio rappresenti la funzione essenziale del denaro (POLANYI 1977/1983: 144), dall'altro che la funzione di mezzo di scambio sia alla base delle

altre funzioni del denaro (*Ibidem*:149). Come si vede è qui in gioco non solo il problema del come si definisce il denaro ma anche del modo in cui la definizione di articola al suo interno, e cioè: possiamo realmente dire che il denaro è essenzialmente un mezzo di scambio? E ancora, se gli riconosciamo altre funzioni, che tipo di rapporto sussiste tra queste differenti funzioni?

La genericità con la quale Searle sembra accostarsi al denaro è la stessa in effetti che Polanyi critica a Firth il quale ritiene che moneta sia qualsiasi oggetto che possa fungere da mezzo di scambio definito. La risposta di Polanyi ci mette in guardia da tale riduzionismo.

Questa definizione, riteniamo, è viziata da un modo modernizzante di accostare il problema, che è in parte responsabile dell'oscurità da cui sono ancora avvolte le caratteristiche della moneta primitiva. Alla luce dei fatti, si può tranquillamente affermare che il punto di vista secondo cui la moneta è soprattutto un mezzo di scambio non è sufficientemente suffragato dalla storia antica degli impieghi monetari. (*Ibidem*:144)

Nelle società moderne la moneta è la risultante di differenti impieghi (POLANYI 1968/1980: 174), che «hanno avuto origini separate e sono state istituzionalizzate indipendentemente l'uno dall'altro»(POLANYI 1977/1983: 149). Queste funzioni sono quelle di: mezzo di pagamento, riserva di valore, unità di misura e mezzo di scambio. Il problema della definizione searleana è che in ultima analisi il denaro è considerato a partire da quella che sembra essere la sua funzione principe: l'esser mezzo di scambio. Ciò comporta una circolarità. Abbiamo infatti notato come un oggetto sociale per Searle è un oggetto che non si riduce alle sue proprietà fisico-chimiche e che rinvia a una regola costitutiva che per certi versi ci dice l'uso dell'oggetto, tale regola costitutiva è in realtà una vera e propria definizione che ci dice l'"oggetto X servirà a questo o a quello scopo". Ma il problema è spiegare come per l'appunto si possa giungere a una tale definizione e se essa sia ciò che è alla base dell'oggetto sociale in quanto tale o se tale definizione non sia un ché di posticcio che assolve a istanze pragmatiche prima ancora che ontologiche. L'idea che a una funzione di status siano attribuite ulteriori condizioni di soddisfacimento sotto forma

di ulteriore funzione di status non rende conto della reale complessità del processo che prima ha visto tali funzioni realizzarsi separatamente per unificarsi soltanto dopo.

Sembra porsi così la questione su che tipo di relazione sussiste tra monete e forme di scambio premonetarie? Questo è il problema della definizione del denaro, in che modo posso fissare e denominare qualcosa come denaro? O meglio dove sta la sua specie-specificità? Per meglio accostarci al problema introdurremo una distinzione tra sistema “stabile” e sistema “instabile”. A ben vedere il problema della sistematicità è una questione centrale, sebbene sotterranea, al problema riguardo alla definizione di denaro che vede contrapposti due posizioni emblematicamente rappresentate da Mauss e Malinowsky.

Il problema è a cosa attribuire il nome di moneta. La questione, si tenga presente, non è solamente tecnica e, tanto meno, terminologica. Il problema è legato al tipo di funzione che un oggetto deve avere per potersi parlare di moneta-denaro. Mauss utilizza il termine di moneta in maniera abbastanza estesa a differenza di quanto faccia Malinowsky. In una nota presente in *Saggio sul dono* è lo stesso Mauss a sottolineare questa differenza.

Noi persistiamo, malgrado le obiezioni di Malinowsky a utilizzare questo termine. (...) egli riserva la nozione di moneta a oggetti che, oltre a servire come mezzo di scambio, servono anche come campione per misurare il valore. (MAUSS 1923-24/2002:37)

Mauss in realtà pur utilizzando il termine di moneta in maniera molto più generica non dà torto a M. né a Seligmann, affermando che “essi intendono il termine moneta e il termine valore in senso stretto”. Mauss riconosce che in effetti il valore economico entra soltanto a partire con la moneta, mentre prima non si può parlare di un vero e proprio valore economico, con il problema d’intendere il problema di che cos’è e quando sorge l’economia. Qui viene riconosciuto un netto punto di distinzione, un limite tra due modi in cui intendere il problema della moneta. Il “nostro” modo di considerare la moneta, dove gli oggetti sono sganciati dai rapporti

con i singoli, da un valore cioè soggettivo, per porsi come un valore oggettivo.

Afferma ancora Mauss:

in tutte le società che hanno preceduto quelle in cui l'oro, il bronzo, l'argento sono stati monetati, ci sono state altre cose, pietre, conchiglie, metalli preziosi in particolare, che sono stati usati e sono serviti come mezzi di scambio e di pagamento (*Ivi*).

però questi oggetti:

innanzitutto, oltre alla loro natura economica, al loro valore, essi hanno piuttosto un carattere magico e sono soprattutto dei talismani (...) Inoltre, hanno sì una circolazione vastissima all'interno di una società ed anche tra le società, ma sono ancora legati a persone o a clan, all'individualità dei loro antichi proprietari, ed a contratti intervenuti tra enti morali. Il loro valore è ancora soggettivo e personale (*Ivi*).

In quanto talismano, questo tipo di mezzo di scambio, come anche il dono è legato al contesto specifico all'interno del quale lo scambio viene a essere realizzato. Il riconoscimento che un determinato oggetto possieda una determinata funzione quella di stare per un segno d'alleanza o di rappresentare il tempo dell'attesa indica la presenza di una qualche forma istituzionale o rituale dove un oggetto ha una determinata funzione che però eccede quella economica ed è legata al contrario a funzioni morali e religiose.

Questi valori sono instabili e che mancano del carattere proprio del campione, della misura: per esempio, il loro prezzo cresce o decresce secondo il numero e la grandezza delle transazioni in cui si sono realizzati (*Ivi*).

Si può dire che il denaro è legato a una concezione simbolica, nel senso che l'oggetto utilizzato all'interno delle relazioni di scambio rappresenta un simbolo. Intendo questo termine nell'accezione originaria tratta dal greco di sunbolon, espressione con la quale s'intende la connessione tra due tessere differenti. allo stesso modo in questo utilizzo degli strumenti di scambio, l'oggetto scambiato rinvia al contesto all'interno del quale avviene lo scambio e soprattutto rinvia ai soggetti particolari che agiscono all'interno dello scambio particolare. In questo modo non abbiamo un accesso diretto

al sistema e anche la nozione di valore che l'oggetto rappresenta rinvia a una componente fortemente soggettiva. All'interno di queste forme di scambio quindi l'oggetto ha un valore appunto soggettivo rinviando a un legame personale.

All'interno dei sistemi da cui prende le mosse Searle al contrario siamo in presenza di un valore oggettivo dove cioè il valore non dipende da ciò che i singoli credono ma da un sistema dei prezzi che li sovrasta. In riferimento ai nostri giorni si può notare come “una parte della massa creata è costituita da denaro avente forme monetarie tradizionali; una parte assai maggiore è consistita in denaro di forma nuova”(GALLINO 2011:169). Una nuova forma di denaro che porta a parlare di una natura *proteiforme* del denaro. Ora lo statuto sociale del denaro, la sua funzione, non sta tanto in relazione a una funzione che viene attribuita ai soggetti ma a un modo in cui sono poste le relazioni sociali. Se si può stabilire o meno una differenza tra forme monetarie o meno questa non è una questione che riguarda l'attribuzione di una funzione, ma il tipo di relazione che sussiste tra l'oggetto e il tipo di organizzazione interna a un determinato sistema di scambio.

2.5.3 E se Neocartalisti avessero ragione?

In un commento a *The Construction of Social Reality* Rust (2006) propone un'obiezione all'ontologia sociale searleana riproponendo per l'ontologia sociale un problema posto dal filosofo inglese John Wisdom all'analisi filosofica. Partendo dall'esempio “L'Inghilterra dichiara guerra” egli tenta di mettere in luce la complessità che tale semplice affermazione porta con sé. A un'attenta analisi essa risulta in realtà molto complessa? Cosa vuol dire che l'Inghilterra dichiara guerra? Che ogni inglese ha dichiarato guerra? Che la maggior parte degli inglesi hanno dichiarato guerra? E in che modo hanno dichiarato guerra? Quali sono le procedure? Se si analizza questa dichiarazione si vedrà come essa presuppone una tale quantità di descrizioni da richiedere che a un certo punto ci si fermi.

Rust ha cercato di formulare un'obiezione all'ontologia sociale proprio in riferimento al denaro a partire da questo confronto con Wisdom.

L'analisi searleana presuppone la definizione smithiana-mengeriana di denaro, ossia l'idea che il denaro sia fondamentalmente un mezzo di scambio. A una merce specifica viene attribuita così una determinata "funzione di status" quella, cioè, di essere mezzo di scambio universale. Rust sulla scia di un ampio dibattito sviluppatosi in teoria economica, vede nell'ipotesi del Neocartalismo una possibile messa in discussione di tale definizione. Secondo la tradizione cartalista, infatti, la funzione principale del denaro non è quella di essere un mezzo di scambio, ma quella di essere una forma di debito o unità di conto. I Neocartalisti stanno cercando di mettere in questione il mito del baratto a partire dal quale si sarebbe generata la moneta. Il pomo della discordia è rappresentato dal fatto se il denaro si sia generato all'interno di scambi tra merci senza un intervento statale o se al contrario il denaro è sorto proprio in base a un provvedimento statale. Come abbiamo già avuto modo di vedere per Menger così come per A. Smith il denaro sorge a partire dalle relazioni di scambio autonomamente rispetto allo stato. Secondo i neocartalisti, al contrario, esso nasce a partire da finalità pragmatiche relativa all'amministrazione da parte di un potere centrale. Le città greche avrebbero imposto delle tasse ai territori a loro sottoposti e per la riscossione delle tasse avrebbero accettato soltanto un tipo di merce in particolare. Dato che tutti dovevano pagare le tasse, tutti avevano l'interesse di procurarsi questo particolare tipo di merce. Così soltanto l'aver rappresentato una forma di debito ha consentito lo sviluppo del denaro come mezzo di scambio, o meglio, proprio per il fatto di esser costretti a pagare questo debito li ha portati a ricercare la merce-denaro sul mercato e a privilegiarla come merce di scambio. Il modello neocartalista è particolarmente interessante perché esso conduce a considerare la moneta a partire da una prospettiva deontologizzata l'oggetto passa in secondo piano, mentre nel modello searleano è centrale, rispetto al modo in cui sono posti in relazione fra loro i diritti e doveri tra membri di una comunità al punto da rappresentare il modo mediante il quale un ente centralizzato porta i propri sottoposti a sentirsi in debito. Il modello Neocartalista mette così in discussione l'idea che il denaro sia innanzitutto un mezzo di scambio.

Il motivo per il quale Rust presenta questo paradigma è legato al fatto che esso mostra come già la disputa antropologica precedentemente presentata come la Y sia difficilmente afferrabile. Tuttavia noi utilizziamo gli euro e i dollari come se fossero qualcosa di scontato. Ciò però indica il fatto che sebbene per usare il denaro noi dobbiamo avere una qualche forma d'intuizione riguardo all'uso che si fa del denaro, questo rinvia a una complessità interna difficilmente determinabile e la cui esigenza di determinazione ha solo funzionalità pragmatiche ma non ne riduce di certo la complessità. L'intento di rinvenire la struttura logica degli oggetti sociali nei termini di funzioni di status applicata su funzioni di status dove il soggetto è sempre consapevole della funzione attribuita non è in realtà in grado di spiegare la complessità dell'apparato istituzionale nel loro processo di trasformazione, alterazione ed evoluzione e tale difficoltà è da addebitare al "vincolo dell'atto".

2.6 Contro il funzionalismo e il "riduzionismo razionalistico" delle istituzioni.

Tanto l'astoricismo quanto il conseguente biologismo alla base del modello searleano interpreta gli oggetti sociali in un modo che taglia fuori ogni possibile critica sociale. Le istituzioni sono ridotte al rinvenimento delle loro funzioni riconosciute⁹ come principali. Questo assunto si fonda sull'idea che gli oggetti istituzionali abbiano delle funzioni più o meno perspicue alle quali possono ridursi. Il problema fondamentale è il modello di razionalità che corrisponde a questo modello. Le istituzioni sociali sono intese semplicemente nei termini di "strumenti" mediante i quali si pone ordine all'interno di un ambiente sociale altrimenti disordinato. Già con Adam Smith il denaro emerge dal disordine delle merci, come l'espedito per regolarizzare, ordinare relazioni di scambio che altrimenti sarebbero risultate disorganizzate e quindi non avrebbero portato a un loro miglior rendimento. Questo *leitmotiv* ritorna anche in Menger:

⁹ Con il problema anche di comprendere da chi sono riconosciute come principali quali funzioni.

Questa difficoltà dello scambio con il sistema del baratto (...) sarebbero stati ostacoli gravissimi e talvolta invalicabili per il progresso del commercio dei beni e per la divisione del lavoro, ma soprattutto per il progresso della produzione di beni la cui vendita era incerta, se nella natura stessa delle cose non fosse già esistito in germe ciò che poteva eliminare le difficoltà e cioè la diversa commerciabilità dei beni (MENGER 1971/1986: 352).

In questo modo l'istituzione della moneta oltre a trarre origine da un sistema di baratto posto come presupposto antropologico, rappresenta lo strumento che pone ordine a una situazione altrimenti "difficile". Anche in Searle l'istituzione del denaro risponde unicamente al principio organizzatore di queste stesse attività. Come afferma Searle:

le strutture istituzionali riescono a facilitare quei comportamenti che non potrebbero esistere senza le strutture istituzionali e, nel fare tutto questo, ci forniscono una struttura che è sistematicamente connessa alla libertà e alla razionalità (SEARLE 2010:186).

Lo stesso d'altro canto in Tuomela nel quale anche le istituzioni sono legate al binomio disordine/ordine:

Thus, typically institutions are "collective responses" to human need satisfaction in a group, where disorder and collective action dilemmas would otherwise threaten the functioning of the collective in question. Social institutions, accordingly, tend to offer cooperative solutions to collective action dilemmas and to create order both on the collective and the individual level (the latter by offering group reasons-we-mode reasons- for action) (TUOMELA 2007:183).

In discussione non è l'utilità che un'istituzione come il denaro possa aver comportato all'interno degli scambi, ma bisogna portare in primo piano come questa funzione rappresenti un singolo aspetto di una serie di ulteriori aspetti che concorrono alla sua determinazione e che non hanno alcuna relazione con la loro funzione pragmatica. L'appiattimento di questo modello su quello che potremmo chiamare il "razionalismo delle istituzioni" rischia di tralasciare il fatto che le istituzioni sono nella stragrande maggioranza dei casi il prodotto di un'eredità che s'impone sui singoli individui e che per questo motivo non viene messa solitamente in discussione.

In che senso questo modo di considerare le istituzioni come principio di ordine e di razionalità s'intreccia con una teoria linguistica?

A questo modello istituzionale corrisponde un modello del linguaggio dove quest'ultimo viene concepito essenzialmente nei termini di uno strumento mediante il quale noi cooperiamo e mediante il quale comunichiamo. Ma così come le istituzioni non possono essere ridotte soltanto e riduttivamente a questi modelli razionalisti, allo stesso modo il linguaggio non può essere ridotto a ciò che semplicemente "aumenta la razionalità e la cooperazione". Le istituzioni sembrano mettere in primo piano l'esigenza di riconsiderare come parte costitutiva del linguaggio quella che marxianamente potremmo chiamare una componente "ideologica". Con ideologia s'intende l'insieme di quelle rappresentazioni mentali plasmate mediante il linguaggio che ci rimandano un'immagine falsata, velata della realtà all'interno della quale viviamo. Rappresentazioni che non possono essere ridotte al semplice riconoscimento di funzioni perspicue, ma che si generano a partire da rapporti di potere e da lotte di riconoscimento a cui il linguaggio dà accesso in modo del tutto specie-specifico. Ogni istituzione proprio in quanto immersa all'interno delle nostre pratiche linguistiche è prodotta e con esse intrecciate. La funzione pragmatica, quella di ordinare e rende migliore un sistema sociale, più che essere la funzione dominante è quella subordinata. Utilizziamo l'esempio di un "confine". Si potrebbe dire che un confine ha la funzione di separare due stati. Ma il modo in cui l'oggetto istituzionale "confine" viene a essere inteso da un cittadino europeo è ben diverso dal modo in cui poteva essere inteso da un abitante dell'amazzonia di cinquecento anni fa. Per noi s'intende con confine una linea di demarcazione che segna fin dove è parlato l'italiano e fin dove sono pagate le tasse dello stato italiano, per il nostro abitante dell'amazzonia il confine rappresenta il passaggio dalla sicurezza all'incertezza del bosco. In questo modo emerge un modo in cui il linguaggio è chiamato a svolgere un ruolo molto più radicale, ossia al ruolo di ciò mediante il quale costruiamo l'immaginario che rende un determinato oggetto

avente una determinata funzione¹⁰. Certo la funzione è sempre quella di delimitazione, la denotazione è la medesima ma la connotazione è radicalmente differente. E nel caso degli oggetti sociali non sembra un fatto irrilevante. Anzi nel caso degli oggetti sociali la connotazione è forse quella che più li caratterizza. Per quanto riguarda infatti l'idea di confine anche in altre specie animali si può trovare una simile denotazione come limite di un territorio ma ciò che è radicalmente differente tra il cane e l'uomo, ciò che rende quella medesima denotazione un oggetto istituzionale è la connotazione che comporta a una tematizzazione rituale e sacrale. Il termine "sociale" non sembra riducibile nel caso degli oggetti sociali a una semplice condivisione o accettazione collettiva di una funzione, ma rinvia anche al ruolo che un oggetto determinato assume in determinati contesti storico-culturali.

Mettiamo il caso della costruzione della torre nelle città comunali dell'Italia. Le torri di una casa rappresenta una sorta di vedetta per protezione. Le torri avevano la stessa funzione quella di consentire una visuale da un punto più alto degli altri tetti della città. Ben presto però esse ebbero anche una funzione di riconoscimento di prestigio, la torre più alta indicava la famiglia più potente della città. Nel corso dei secoli l'altezza della torre assunse come primo significato quello di un prestigio economico-politico della famiglia cui la torre apparteneva.

Si prenda inoltre il caso di una Lamborghini e di una Panda. Entrambe le due macchine assolvono a una medesima funzione quella di mezzo di trasporto, ma lo fanno in maniera differente. La Lamborghini è legata a una connotazione che per certi versi trascende la sua funzione di mezzo di trasporto, posso comprare una panda, una punto o molti altri tipi di macchina perché mi occorre un mezzo di trasporto, ma se comprerò una Lamborghini lo farò come attestazione anche della mia possibilità di comprare una macchina che altri non possono permettersi. L'oggetto, la sua funzione veicola un significato sociale, nel senso che è legato al

¹⁰ Searle potrebbe rispondere che il suo obiettivo è quello di individuare le condizioni di possibilità delle denotazioni al di là delle specifiche connotazioni, dato che per avere delle connotazioni occorre prima avere delle denotazioni. Proprio perché i re vollero introdurre una tassazione ebbero bisogno di stabilire netti confini entro i quali poter richiedere queste tasse. Il problema è se forse, quindi, non sia proprio il contrario. Possiamo avere delle connotazioni al di là delle denotazioni. Se non avessimo paura della foresta o se non dovessimo pagare la tasse che senso avrebbe parlare di confini.

contesto delle relazioni sociali (Robinson Crusoe difficilmente sull'isola deserta si curerebbe di vestire un capo Armani o un tuta, anzi la tuta potrebbe essere molto più pratica e confortevole), che trascende la sua funzione, diciamo, pratica.

Come Dice Baudrillard:

questa ipotesi, che si fa forte dell'esperienza vissuta, assegna agli oggetti uno statuto funzionale, quello di utensile collegato con talune operazioni tecniche sul mondo, e per ciò stesso quello di mediatori dei bisogni «antropologici» dell'individuo. (...) questa ipotesi empirista è falsa. Diversamente dall'idea che lo statuto primario dell'oggetto sia uno statuto pragmatico, al quale successivo valore sociale del segno conferirebbe una sovra determinazione, ciò che è fondamentale è il valore di scambio segno, mentre il valore d'uso spesso ne rappresenta unicamente una garanzia pratica (BAUDRILLARD 1972/2010: 15).

Quello che Baudrillard ci sta dicendo è che ogni oggetto anziché rinviare a una pura funzione pragmatica, che è quella che l'esperienza ci insegna, rinvia all'oggetto come a un segno di qualcos'altro. Cos'è questo qualcos'altro? Non la funzione pragmatica, ma la funzione "sociale", ossia il fatto che l'oggettività di ogni bene di consumo non si esaurisce mai all'interno della sfera del suo consumo o utilizzo medesimo, ma rinvia alla produzione di un segno, che è segno di un determinato ordine gerarchico, ponendo i bisogni naturali già da sempre immersi all'interno di un processo di sociogenesi.

Il riferimento alle società primitive è certo pericoloso: ma occorre tener presente che alle origini il consumo dei beni (alimentari e di lusso) non è volto a soddisfare un'economia individuale dei bisogni, ma è una funzione sociale di prestigio e di ordinamento gerarchico (Ibidem.: 16).

In questo senso Baudrillard sottolinea l'eccedenza degli oggetti sociali umani rispetto la loro mera funzione pragmatica.

Ciò che importa è saper leggere ovunque, al di là dell'evidenza pratica degli oggetti e attraverso l'apparente spontaneità dei comportamenti, l'obbligazione sociale, l'etica del consumo «dimostrativo», e di saper cogliere pertanto nel consumo una dimensione permanente della gerarchia sociale, e, oggi, nella propria situazione sociale, un imperativo morale sempre estremamente rigido. Nel quadro di questa determinazione paradossale gli oggetti costituiscono

perciò non il luogo della soddisfazione del bisogno, ma quello di un lavoro simbolico, di una «produzione» nel duplice senso del termine *producere*: li si fabbrica, ma li si produce anche come *prova* (Ibidem: 19).

Si potrebbe dire che l'ordine del discorso dei modelli teorici di Searle e Baudrillard sono differenti e si pongono finalità differenti. Baudrillard proporrebbe un'analisi sociologica degli oggetti sociali, Searle un'analisi bio-cognitiva. Ma queste due componenti in realtà non possono essere separate per vivisezione, se non a costo di fraintenderne la natura. La costituzione di un oggetto sociale e ancor di più di un oggetto istituzionale come il denaro è sempre legato in maniera indissolubile con l'intera forma di vita all'interno della quale si produce, l'oggetto istituzionale denaro non soltanto rappresenta in maniera astratta *un modo in cui l'azione sociale viene a essere razionalizzata*, ma esso rappresenta *un modo in cui il nesso sociale viene a essere realizzato*.

Asportarne la sola funzione pragmatica vuol dire asportare ciò che ci basta per poter ridurre il denaro a una teoria degli atti linguistici e dell'intenzionalità all'interno della quale c'è un atto linguistico e una rappresentazione mentale più o meno adeguata dell'oggetto. Il confronto tra prospettive diverse mostrare al contrario come una simile distinzione sia impossibile, dato che gli oggetti empirici nel mondo umano sono sempre immersi all'interno di un commercio dove la funzione pratica è sempre commista con ulteriori funzioni estetiche, religiose, rituali. Semmai la sussunzione e la separazione di queste singole funzioni è un risultato anziché un punto di partenza.

2. Valore linguistico e ontologia sociale.

Nei primi due capitoli abbiamo tentato di far emergere la connessione tra la descrizione della realtà sociale e, quindi, del denaro offerta da Searle in *The Construction and Making* e la descrizione del linguaggio e dell'intenzionalità presentate rispettivamente in *Speech acts* e *Intentionality*.

Tuttavia l'atto di fondazione di una teoria delle istituzioni a partire da una teoria linguistica, come prospettato dalla prospettiva di una "filosofia della società" (vedi cap. I par. 1.1) porta con sé un problema di fondo. L'assenza di una descrizione del linguaggio ritenuta a oggi esaustiva e non controversa, pone la questione se i limiti di una descrizione delle istituzioni umane possa essere proprio addebitata al tipo di teoria linguistica posta alla base di essa. La descrizione del linguaggio offerta da Searle è infatti solo un tipo di descrizione possibile. Ciò mostra come prendere posizione nei confronti del linguaggio significhi prendere posizione nei confronti del resto degli oggetti sociali e istituzionali e viceversa. Tale cortocircuito non dovrebbe tuttavia stupire, dato che da una parte è posta una capacità specie-specifica, dall'altra le strutture istituzionali che caratterizzano al contrario le nostre forme di vita normative. Due aspetti dalla cui sintesi si produce lo scarto tra le altre specie animali e lo *zoon politikon*.

Il nostro intento in questo capitolo è discutere la descrizione della lingua offerta da Saussure e l'analogia da lui proposta tra lingua e denaro. Prendere le mosse dalla struttura del segno, per come riconosciuta da Saussure in contrapposizione al modello searleano, ci consentirà infatti di intendere in maniera differente anche la natura del denaro. Sebbene tra queste due istituzioni, lingua e moneta, rimanga

un'asimmetria costitutiva, l'analisi saussuriana consentirà di vedere i motivi per i quali il denaro è chiamato in gioco come l'oggetto paradigmatico per poter svelare la struttura logico-proposizionale dell'intera realtà istituzionale. Ciò sarà possibile però soltanto operando una correzione del modello searleano, una correzione che consisterà nella riconsiderazione, all'interno della struttura segnica, di una relazione di valore da integrare alla relazione di significazione.

Allo stesso modo vedremo come in Saussure il denaro rivesta lo stesso ruolo paradigmatico a partire però da una descrizione del tutto differente del segno. Tale differenza trova il proprio baricentro nella nozione di valore linguistico del tutto assente all'interno dell'analisi searleana e che, come vedremo, rappresenterà il nodo cruciale per gettar luce sullo statuto tanto ontologico quanto logico-normativo dell'oggetto moneta.

Questo capitolo presenta due parti. Nella prima si presenterà la linguistica saussuriana, cercando di far emergere alcune nette differenze rispetto al modello searleano. La differenza principale riguarda la sostituzione del termine convenzionalità con quello di arbitrarietà e l'introduzione della nozione di valore per rendere conto in maniera differente rispetto a Searle della natura sociale della lingua. In una seconda parte, a partire dall'analogia proposta da Saussure stesso tra denaro e lingua, si cercherà di fare emergere come proprio tale caratterizzazione della lingua porti a un modo differente di considerare il denaro rispetto al modello searleano.

3.1 Searle e l'obiezione elusa di Saussure.

Il passaggio da Searle a Saussure non è soltanto giustificato da un intento teoretico, e cioè, dal convincimento che la concezione della lingua e del segno in Saussure sia in grado di sciogliere alcuni nodi teorici irrisolti nel modello searleano. L'utilizzo di Saussure s'innesta in un punto cruciale, un confronto posto e non approfondito, un problema intuito ma rimasto irrisolto. A un certo punto proprio nella parte iniziale di *Speech acts*, quando si tratta di definire la lingua, questione centrale e punto di partenza dell'intera indagine seguente, Searle riconosce quella che potremmo

chiamare “l’obiezione di Saussure” a cui già abbiamo accennato durante il primo capitolo.

Si potrebbe pur credere che il mio procedere è semplicemente, in termini saussuriani, uno studio della *parole* anziché *della langue*. Io sostengo invece che uno studio adeguato degli atti linguistici è uno studio della “langue” (SEARLE 1969: 42).

Qui abbiamo l’incontro mancato. Mancato, perché sebbene Saussure venga menzionato, l’obiezione di Saussure è sorvolata. La risposta elusa, perché mai realmente posta a tema. Nel rispondere a tale obiezione Searle infatti non fa che riaffermare ciò che l’obiezione, al contrario, sembra mettere in discussione.

A confermarlo c’è un’importante ragione al di là della tesi che la comunicazione comporta necessariamente atti linguistici. È per me una verità analitica sul linguaggio il fatto che tutto ciò che si può voler dire può essere detto. Una data lingua può non avere una sintassi o un vocabolario abbastanza ricchi per permettermi di dire quel che voglio dire in quella lingua, ma non c’è, in linea di principio, nulla che mi impedisca di arricchire la lingua insufficiente, o di dire quel che voglio dire in una lingua più ricca (SEARLE 1969:42).

Qui in gioco però non è una semplice definizione, ma il modo in cui intendere la natura sociale della lingua, che un ruolo così importante avrà per lo sviluppo dell’ontologia sociale di Searle. Per rispondere all’obiezione secondo la quale l’atto linguistico è identificato con un atto di *parole* e che in tal modo lo studio della lingua è ridotto allo studio degli atti di *parole*, non basta riaffermare che lo studio degli atti di *parole* sia in realtà uno studio della *langue*. La *langue* qui menzionata viene in realtà tralasciata, posta in secondo piano. Altrettanto oscura sembra la seconda e ultima risposta di Searle all’obiezione di Saussure. Una risposta che rinvia al principio dell’esprimibilità che anziché presentare il carattere di una verità analitica rischia di assumere le spettrali forme di un linguaggio privato (OHLER 1988:33). Nota Ohler come il principio searleano in base al quale «tutto ciò che può esser voler detto può essere detto» presenti il problema di comprendere in che modo sia qui inteso il rapporto tra pensiero e linguaggio e come si possa separare l’uno dall’altro.

L'idea che qualcuno possa pensare qualcosa di cui la propria lingua è mancante è nettamente in contrapposizione all'idea saussuriana secondo la quale «nessuno è mai insoddisfatto della propria lingua» (SAUSSURE 1922/2008:91). Tale soddisfazione tuttavia deve essere intesa nel ruolo che la lingua comporta. In Searle tale ruolo è essenzialmente quello della comunicazione, in Saussure la *langue*, come vedremo, assume un ruolo che non si lascia ridurre a quello della comunicazione.

Il silenzio searleano riguardo alla *langue* ci conduce a un altro silenzio, quello riguardo alla nozione centrale della linguistica saussuriana: quella del valore. Come notato da Thibault, proprio ricorrere alla nozione di valore, centrale per comprendere la nozione di *langue*, significa porre l'accento sul fatto che il linguaggio non è un semplice mezzo di comunicazione per trasmettere significati a esso preesistenti, ma proprio partire dalla nozione di valore e di *langue* significa mostrare come le relazioni sono interne all'organizzazione della lingua medesima (THIBAULT 1997: 164).

Searle non cita più Saussure, e la *langue* e con essa la nozione di valore, con Saussure, scompare, lasciando posto a una soggettività onnipresente e imperante da cui è fatta dipendere la realtà sociale (CLÉMENT, KAUFMANN 2005: 104), un soggetto conoscente in contrapposizione a un mondo pre-dato (HABERMAS 1991:21).

In questa autobiografia di poche righe, ciò nonostante, si manifesta una frattura incolmabile tra i due modelli nel punto cruciale che consente di passare a un'analisi delle istituzioni: la natura sociale della lingua e dunque il suo rapporto con il soggetto (parlante). La discrasia è resa evidente se si pongono a confronto le nozioni da cui i due autori prendono le mosse. Per Searle uno studio della lingua è uno studio degli atti linguistici, atti cioè individuali che vengono compiuti in base a determinate regole. Per Saussure «lo studio del linguaggio comporta due parti: l'una, essenziale, ha per oggetto la lingua, che nella sua essenza è sociale e indipendente dall'individuo; (...) l'altra, secondaria, ha per oggetto la parte individuale del linguaggio, vale a dire la *parole*, ivi compresa la fonazione» (SAUSSURE 1922/2008:29).

La distinzione saussuriana tra *langue* e *parole* viene da Searle riassorbita indicando lo studio della *langue* come studio degli atti linguistici. L'atto linguistico in Searle è un'esecuzione individuale che avviene all'interno di determinate regole, e cioè, come abbiamo visto, un intero apparato istituzionale. L'atto di *parole* saussuriano è al contrario inteso come un atto individuale di fonazione che rinvia però a un *uso*. Il riferimento all'uso ci porta a considerare che sebbene tale nozione sia più generica rispetto all'indicazione searleana, non sia con essa in contraddizione, sebbene la prospettiva searleana ne rappresenti un giusto approfondimento.

Il problema è però costatare se la distinzione saussuriana tra *langue* e *parole* non consenta di porre l'accento su un aspetto riguardo la socialità della lingua che il modello searleano lascia sullo sfondo. Un aspetto *essenziale* proprio in virtù del fatto che Saussure lega lo studio della *langue* proprio alla sua socialità e alla sua indipendenza rispetto al singolo soggetto. Con le parole di Hjelmslev «i termini in cui veniva posto tutto il problema della linguistica presaussuriana erano quelli dell'atto individuale. (...) In ultima analisi, nella linguistica presaussuriana tutto si riduce all'azione dell'individuo. Il linguaggio si riduce alla somma delle azioni individuali» (HJELMSLEV 1943/1981:92).

Proprio qui emerge quel tentativo di ricomposizione tra pubblico e sociale di cui abbiamo parlato nel I capitolo, Saussure non riduce la socialità della lingua alla dimensione pubblica dell'atto linguistico e tematizza in maniera differente rispetto a Searle l'autonomia della lingua dal singolo individuo.

Mentre in Searle tale autonomia è data dal fatto che delle convenzioni sono poste e in quanto tali indipendenti dal singolo, Saussure recupera nel suo modello un meccanismo interno alla lingua stessa che consente di spiegare questa natura sociale e autonoma:

Un sistema linguistico è una serie di differenze di suoni combinate con una serie di differenze di idee; ma questo mettere di faccia un certo numero di segni acustici con altrettante sezioni fatte nella massa del pensiero genera un sistema di valori, ed è questo sistema di valori che costituisce il legame effettivo tra gli elementi fonici e psichici all'interno di ciascun segno (SAUSSURE 1922/2008:146).

Per spiegare tale autonomia centrale è quindi la nozione di valore che d'altro canto in Saussure è intimamente legata alla determinazione di cosa sia la *langue*. Non c'è *langue*, nell'accezione saussuriana, se non mediante il riconoscimento del valore linguistico.

La non considerazione della distinzione tra *langue* e *parole* è dovuto in primo luogo quindi al mancato riconoscimento del ruolo del "valore", d'altro canto mai esplicitamente menzionato da Searle.

Dalla citazione saussuriana è chiaro come il legame tra elemento fonetico e psichico non sia quindi sufficiente per approdare alla convenzione. Siamo qui in presenza della relazione verticale presente nello stesso Searle in cui il segno linguistico trae le proprie condizioni di soddisfazione dal rispettivo stato mentale. A questa relazione verticale Saussure contrappone una relazione orizzontale ossia la relazione tra "un certo numero di segni acustici con altrettante sezioni fatte nella massa del pensiero" da cui si genera un sistema di valori e in cui proprio la nozione di valore mette al riparo dallo schiacciamento di una teoria linguistica su una prospettiva individuale. Continua infatti Saussure:

quando io affermo semplicemente che una parola significa qualche cosa, quando io mi attengo all'associazione dell'immagine acustica col concetto, faccio un'operazione che può in una certa misura essere esatta e dare un'idea della realtà; ma in nessun caso io esprimo il fatto linguistico nella sua essenza e nella sua ampiezza (Ibid.: 142)

Portare a tema quindi la differenza tra il modello saussuriano e quello searleano, differenza che l'"obiezione di Saussure", dello stesso Searle, riconosce, significa porre al centro di un'ontologia sociale la nozione di sistema linguistico e quindi di valore. D'altro canto proprio l'assenza della nozione di valore all'interno dell'analisi linguistica searleana, porta alla conseguenza che anche nel caso dell'analisi della moneta, dove sembra giocare un ruolo centrale, essa non sia mai realmente chiamata in gioco. Tale assenza ha delle ripercussioni sul modo in cui è trattato l'oggetto

moneta, dove più che questo a esser posto a tema è il suo spettro, o meglio, il modello realizzato a partire dalle esigenze della sua stessa teoria linguistica.

Se l'affermazione che proprio tale assenza stia alla base dello psicologismo che caratterizza la teoria linguistica e l'ontologia sociale searleana possa sembrare eccessiva, si dovrà ammettere che essa ne è quanto meno un indizio.

D'altro canto è chiaro come la nozione di valore in Saussure sia legata indissolubilmente a quella di *langue*, nozione che come sottolineato da Hjelmslev, Saussure introduce proprio in opposizione alla *parole*:

Questa dottrina, ridotta all'essenziale, si risolve nella distinzione tra *langue* e *parole*. Il complesso della teoria si deduce logicamente da questa prima tesi. È questa ad opporsi fatalmente all'opinione dominante. Saussure fa la scoperta della lingua; nello stesso tempo si prende coscienza del fatto che la linguistica dell'epoca non aveva colto altro che la parole, e che quindi aveva fino ad allora trascurato il «suo vero unico oggetto» (HJELMSLEV 1943/1981: 91).

Si potrebbe dire allora che Searle disconosce la “scoperta” di Saussure.

Ripassare per una teoria della lingua, vuol dire, dunque, riconsiderare gli assunti di partenza per una descrizione degli oggetti sociali. Tale revisione significa innanzitutto ripartire dall'obiezione di Saussure, riavvolgere il nastro e domandarsi perché la risposta di Searle non sia sufficiente, perché la *langue* sia irriducibile allo studio degli atti linguistici e quali conseguenze per una teoria del denaro tale irriducibilità segnala.

3.2 Saussure tra linguistica e teoria delle istituzioni.

Una teoria delle istituzioni si colloca a margine della linguistica saussuriana, ma una marginalità che non deve essere intesa però come discorso minore, meno importante, ma come condizione di possibilità della stessa linguistica in quanto scienza. Le riflessioni di Saussure riguardo al problema della lingua come istituzione e della relazione tra questa e le altre istituzioni sono riflessioni a margine, o minori, dell'intento ultimo saussuriano quello, cioè, di attuare una vera e propria fondazione

della linguistica. Esse si presentano, quindi, come a-sistematiche, proprio perché marginali nel senso di condizione di possibilità della linguistica saussuriana come scienza della *langue* e quindi come scienza sistematica. Nel *Cours* pochi sono i passaggi riguardanti tale problematica e maggiormente interessanti, quanto altrettanto a-sistematici, sono alcuni altri passaggi presenti negli *Scritti Inediti*. Il nesso che però sembra essere presente tra le nozioni fondamentali introdotte o rimodulate da Saussure come quelle di arbitrarietà, sistema, valore, *parole, langue*, e la natura istituzionale della lingua, sembra richiedere un approfondimento. Tale breve ricostruzione ha quindi l'obiettivo teorico di proporre quella che in senso generale potremmo chiamare la filosofia del linguaggio di Saussure (per un approfondimento su questo tema vedi FADDA E., GALLO G., CRISTALDI L. 2010) come piattaforma per una teoria del denaro più in generale. Il vantaggio di questa prospettiva sta in un modo di considerare la natura sociale della lingua in cui l'accento è posto sulla natura inintenzionale e sulla indipendenza della lingua medesima rispetto alla coscienza individuale.

L'intento è quindi quello di riconsiderare una teoria della moneta, e delle istituzioni più in generale, a partire proprio da quella che Saussure chiama l'istituzione *sans analogue* o anche l'istituzione radicale, in riferimento al doppio senso etimologico e metaforico del termine: radicale nel senso che sta alla radice di tutte le altre istituzioni, e nel senso che è l'istituzione che più delle altre ci caratterizza in quanto specie-specifica.

La questione è se tale radicalità si possa ridurre al fatto che soltanto mediante la lingua si sia in grado di attribuire delle funzioni agli oggetti o se proprio la struttura interna della lingua, analizzata da Saussure, ci offra gli strumenti euristici per una differente analisi del denaro.

La teoria della lingua saussuriana consente di considerare differentemente e, come cercheremo di mostrare, in maniera radicale la nozione di "sociale", che rappresenta per certi versi la vera posta in gioco tanto per una teoria linguistica quanto per un'ontologia sociale.

3.2.1 Il problema dell'oggetto della linguistica: la definizione elusa.

Il *Corso di linguistica generale* è considerato “ufficialmente” assieme al testo di Peirce e di Hjelmslev come il testo con cui si ha l'atto di fondazione della linguistica in quanto scienza (PAOLUCCI 2010:27), almeno per come la conosciamo noi oggi. L'intento di fondazione è evidente sin dalle prime pagine del *Cours* e sin da subito il problema della linguistica è posto come condizione di possibilità di un'analisi di più ampio raggio che riconosce il primato del linguaggio «nella vita degli individui e delle società il linguaggio è un fattore più importante di ogni altro»(SAUSSURE 1916:16). Un'analisi della lingua non è quindi soltanto “affare” della linguistica, ma essa è fondamentale per comprendere tutte le pratiche umane che sono irriducibilmente linguistiche.

Mentre nel I capitolo Saussure fa una rassegna di tre fasi differenti all'interno delle quali sarebbero stati trattati i fatti di lingua la grammatica, la filologia e la filologia comparata (cfr SAUSSURE 1922:9), nel II, III capitolo Saussure sembra fare i conti con il problema fondamentale per una scienza che abbia come proprio oggetto i fatti linguistici¹¹: l'individuazione di un oggetto determinato.

Tale impresa in realtà si rivela sin da subito complessa, proprio in virtù della disarticolazione all'interno della quale sembra ributtarci il tentativo sempre ineffabile di cogliere con uno sguardo d'insieme il perimetro del nostro linguaggio.

Al contrario di altre discipline come l'astronomia o la geologia che a partire dall'identificazione del proprio oggetto si costruiscono attorno ad esso, gli astri o la terra appunto, la linguistica si trova di fronte a una situazione paradossale. Sebbene il problema dei fenomeni linguistici sia da sempre stato un problema della massima importanza per quanto riguarda la scienza dell'uomo, in realtà appena si voglia cercare di afferrarlo concettualmente esso «sembra sfuggire da tutte le parti».

A causa della radicale complessità del suo stesso oggetto d'indagine, quindi, la linguistica non riesce a trovare “dato” un oggetto attorno al quale potersi costruire. La lingua non può ridursi solo ad atti linguistici, sebbene questi siano un aspetto

¹¹ L'utilizzo del termine fatti linguistici non deve fare pensare a una possibile facile classificazione di tali fatti ma una eterogeneità dei fenomeni linguistici che non si lasciano ridurre a un unico oggetto.

ineludibile del nostro parlare; ma a questi atti linguistici, “punta i piedi” Saussure, non può essere ridotta la lingua a meno di lasciar fuori tutta una serie di altri fenomeni. La lingua è infatti un po’ dappertutto anche laddove apparentemente non sembra essere e come tra l’altro l’ontologia sociale mostra in maniera evidente. La lingua è lo spazio all’interno del quale ci muoviamo, mediante il quale poniamo definizioni, e perciò essa stessa è irriducibile a qualsiasi facile definizione.

Tale “presunto” oggetto, infatti, data appunto la sua complessità e irriducibilità a unità, sembra presentarsi, utilizzando le parole di Saussure, dalla doppia essenza, presentando il fenomeno linguistico “eternamente due facce”. Per mostrare questo aspetto che caratterizza i fenomeni linguistici Saussure procede a un elenco di fenomeni empirici che sembrano dimostrarlo:

- (1) I fenomeni linguistici sembrano essere dei fenomeni acustici e vocali,
- (2) sono caratterizzati dal rapporto tra suono e idea;
- (3) il linguaggio è individuale e sociale;
- (4) il linguaggio si caratterizza nei termini di un sistema, però ha anche una storia, è un fenomeno statico (a partire da una prospettiva sincronica) ma anche un fenomeno dinamico (a partire da una prospettiva diacronica).

Il “presunto” oggetto della linguistica sembra quindi sfuggire da ogni facile classificazione. La risoluzione di Saussure per uscire da questo circolo vizioso è perentoria quanto la risoluzione di Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* rispetto al *Tractatus*. Se quest’ultimo, non riuscendo a dare una definizione esaustiva di linguaggio si rivolge all’analisi di singoli frammenti del nostro linguaggio, i “giochi linguistici”, Saussure arriva alla conclusione che: «occorre porsi immediatamente sul terreno della lingua e prenderla per norma di tutte le altre manifestazioni del linguaggio. In effetti, fra tante dualità, soltanto la lingua sembra suscettibile di una definizione autonoma e fornisce un punto d’appoggio soddisfacente per lo spirito» (SAUSSURE 1987:18). La *langue* non è quindi l’essenza del linguaggio, ma essa consente di cogliere *un* punto d’appoggio per la costituzione non di una filosofia del linguaggio, ma di una linguistica in *stricto sensu*. Con l’entrata in scena della *langue* è come se la linguistica acquisisse il proprio oggetto d’indagine a partire dalla sua

stessa perdita. L'oggetto trovato si presenta dalle strane forme di un oggetto, sì, ma tuttavia evanescente, non direttamente esperibile.

3.2.2 La *langue* come astrazione.

Ma qual è quest'oggetto della linguistica? L'oggetto della linguistica è un'istituzione vera e propria: la lingua. Tuttavia, aggiunge immediatamente Saussure, non un'istituzione come tutte le altre «C'est ce que Whitney ne s'est jamais lassé de répéter pour mieux faire sentir que le langage est une institution pure. Seulement cela prouve beaucoup plus, à savoir que le langage est une institution SANS ANALOGUE» (SAUSSURE 2005: 211).

Come Searle anche Saussure riconosce quindi lo statuto speciale dell'istituzione lingua rispetto alle altre istituzioni. Tuttavia il modo in cui tale specificità è posta a tema è del tutto differente. E qui i due modelli divergono radicalmente. Nel capitolo secondo abbiamo visto in che modo Searle ritenga il linguaggio come l'istituzione fondamentale, si tratta ora di volgere lo sguardo a come è intesa da Saussure. Innanzitutto dobbiamo comprendere la specificità dell'istituzione lingua presa di per sé, per poi vedere la sua specificità rispetto alle altre istituzioni.

Per rendere conto dell'uso tecnico della parola *langue*, Saussure fa un esempio istruttivo: quello di una partita a scacchi. Prendiamo una partita a scacchi. Fissiamo la nostra attenzione su un momento specifico, come se i due giocatori a un certo punto avessero interrotto la loro partita per fare una pausa. Se guardiamo sulla scacchiera ci troveremo di fronte a una determinata situazione in cui le singole pedine si trovano in una posizione specifica e in cui si può calcolare ai punti chi è in vantaggio. La *langue* è il fenomeno linguistico preso a partire da questa prospettiva. Il fenomeno linguistico ovviamente non può ridursi a una partita a scacchi, dato che, come per una partita a scacchi, non possiamo mai realmente interrompere questo particolare "gioco". Per questi motivi la *langue* è un'astrazione come se facessimo una pausa dalla lingua e la "lingua", quella che abbiamo parlato fino a poco tempo fa, rimanesse lì ferma e immobile indipendente dai singoli locutori.

3.2.3 Saussure e l'accusa di riduzionismo.

Il ricorso a tale astrazione ha rappresentato in ambito marxista tuttavia uno dei motivi più discussi e criticati della riflessione saussuriana. Come mostrano gli esempi di Rossi Landi, Baktin e Volosinov, la *langue* è stata attaccata come una sorta di astrazione dalla prassi all'interno della quale viene a essere utilizzato il linguaggio. Tale critica sembra prendere le mosse dalla constatazione empirica che se guardiamo al comportamento quotidiano non abbiamo mai a che fare direttamente con la *langue*, ma abbiamo a che fare sempre con atti di *parole*, con esecuzioni linguistiche mediante le quali gli uomini operano nel mondo. In questo modo tale astrazione sembra presentarsi nelle vesti di una teoria feticista, perché appunto astrae dalle pratiche linguistiche, per porsi apparentemente come oggetto autonomo di riflessione. Che un tale carattere di feticcio venga però così direttamente presentato, affermato e difeso ci pone di fronte alla questione se di un reale feticcio si tratti. Presentandosi per definizione ogni feticcio in maniera velata, quanto meno dissimulata, il "puntar i piedi" di Saussure presenta quanto meno il vantaggio di non prestar il fianco all'accusa di alcuna dissimulazione.

In realtà, come detto, la mossa searleana di definire la lingua con la pretesa di aver così esaurito, individuato e fissato l'oggetto una volta per tutte, è in Saussure elusa.

Coloro che accusano la teoria saussuriana di riduzionismo, sembrano scambiare la necessità pragmatica della fondazione della linguistica con l'offerta di una spiegazione del linguaggio umano nella sua totalità. In tal modo a essi sembra che Saussure non consideri l'uso e il modo in cui, parafrasando Austin, facciamo cose con le parole. Saussure insomma ridurrebbe il linguaggio umano a un dizionario. In realtà come mostrato non è questo l'intento di Saussure. La lingua è semmai l'astrazione a cui perveniamo procedendo proprio dalla constatazione empirica di atti linguistici, in termini saussuriani di atti di parole.

E qui lo sbaglio, o quanto meno il giudizio forse un po' troppo affrettato, di alcuni filosofi del linguaggio marxisti. Lecercle ad esempio pone le riflessioni di Gramsci e Pasolini in netta contrapposizione rispetto alla concezione saussuriana, affermando che nei due autori italiani «è abbozzata un'altra filosofia del linguaggio, agli antipodi

del naturalismo chomskyano, ma anche della “lingua” strutturalista intesa come sistema» (LECERCLE 2004:100). La differenza sarebbe data dal fatto che «in Gramsci il linguaggio, parola spesso usata tra virgolette, si disaggrega, si trasforma in una molteplicità parzialmente organizzata, nella dialettica del collettivo e dell'individuale» e in riferimento a Pasolini afferma Lecerclé «non descrive il linguaggio come una struttura neutra ma come una struttura in variazione costante, soggetta continuamente a variazioni storiche e sociali, che interpellano il locutore in una certa posizione nella totalità sociale» (Ivi).

Ma la “disaggregazione” di cui parla Gramsci e la “variazione costante” di Pasolini non sembrano contraddire il modo in cui, almeno Saussure, pone il problema della *langue*.

Al contrario il problema da cui l'analisi saussuriana prende avvio è proprio quello della mutazione e la *langue* rappresenta proprio l'antidoto contro modelli linguistici psicologistici. Proprio la *langue* è introdotta per sfuggire allo psicologismo dominante all'interno delle teorie linguistiche pre-saussuriane (HJELMSLEV 1943/1981: 92), a quello stesso psicologismo che caratterizza il modello searleano.

La *langue* rappresenta il punto di partenza per capovolgere tale psicologismo. Tale capovolgimento passa attraverso quella che potremmo definire la pietra angolare della *langue*, cioè a partire da cui la *langue* prende forma e che ha il compito di metterla al riparo da una prospettiva schiacciata sul soggetto: il valore linguistico.

3.3 La natura sociale della lingua

3.3.1 Frammenti di linguistica saussuriana

L'innovazione saussuriana per quanto riguarda la teoria del segno può essere riassunta in poche parole: il segno linguistico non è più inteso come un'entità positiva, ma come un'entità negativa-differenziale. Un segno è tale non per sé, ma solo in relazione a tutti gli altri segni; trae la propria identità positiva soltanto a partire da ciò che lo differenzia da tutti gli altri. È chiaro come una tale prospettiva si ponga in netta contrapposizione con alcune teorie del segno classiche all'interno

delle quali tale identità, al contrario, è determinata da un contenuto positivo, uno star in relazione cioè del segno con un riferimento fisico, un concetto, un'affezione dell'anima, uno stato psicologico etc.

Se si assume il fatto che il segno stia per un'idea, tuttavia, si pone un problema di non facile risoluzione. Prendiamo le mosse da quello che è un po' il senso comune, certo, riduttivo, ma quanto meno esemplificativo. Un'idea, una rappresentazione mentale, uno stato psicologico sono termini che, almeno a prima vista, fanno capo inevitabilmente a una sfera soggettiva, privata, individuale. Al contrario un segno è, altrettanto intuitivamente, qualcosa di convenzionale e pubblico posto in essere dall'incontro-accordo di singoli individui. Si pone qui una evidente discrasia tra questi due elementi chiamati in gioco: in che modo noi potremmo accordarci su una convenzione linguistica pubblica a partire da quelli che sono stati d'esperienza irriducibilmente soggettivi, come si potrà avere la certezza che la stessa convenzione linguistica sta per la stessa rappresentazione mentale tanto per Pietro quanto per Paolo?

Un modello esemplare per considerare tale problema, che con De Mauro potremmo chiamare il problema dell'incomunicabilità (1999), è fare riferimento alla critica sferrata da Wittgenstein al linguaggio privato nelle *Ricerche filosofiche*. In che modo un segno linguistico può essere riconosciuto pubblicamente se ognuno lo fonda o lo rapporta a uno stato psicologico individuale e soggettivo?

Se così fosse, infatti, la lingua sarebbe ridotta alla sommatoria delle convenzioni linguistiche che vengono utilizzate per poter comunicare sui fatti del mondo e per poter esprimere stati soggettivi "privati". Il modello searleano sembra muoversi all'interno di un tale paradigma, dove a tema è posto esclusivamente una relazione di significazione, ovvero, quella tra convenzione linguistica e stato intenzionale, dove quest'ultimo rappresenta ciò da cui la prima trae le proprie condizioni di soddisfazione.

Il problema all'interno del modello searleano è rappresentato, come detto, dal ruolo centrale giocato dall'intenzionalità e dal peso che essa riveste per spiegare il linguaggio. Come abbiamo avuto modo di analizzare nel I cap. all'inizio di

Intenzionalità Searle sembra tentare di svincolarsi dalla tradizionale definizione di intenzionalità, parlandone non in termini ontologici ma logici. Tuttavia nel momento in cui è messo il linguaggio da parte, o meglio nel momento in cui il linguaggio stesso diventa il problema, come notato da Habermas e Apel (vedi cap. I par. 1.3.3), Searle non può fare a meno di ricorrere al modo tradizionale di intenzionalità come rappresentazione mentale che giustifica e rende conto del segno linguistico. Tale problematicità è chiara anche a Derrida che proprio a commento di Austin, afferma come il caso della citazione, ad esempio, mostri in maniera evidente come “la categoria d’intenzione non scomparirà, avrà il suo posto, ma, da questo posto, non potrà più comandare tutta la scena e tutto il sistema dell’enunciazione” (DERRIDA 1990/1997: 28; cfr. GARDINI 2002).

Come visto nel primo capitolo, proprio questo problema sembra portare Searle a un modo differente d’intendere questa stessa rappresentazione mentale non più concepita come individuale ma come “biologicamente” sociale. Searle cerca, cioè, di risolvere il problema dell’incomunicabilità, facendo leva sull’originaria capacità di “sintonizzarsi” con gli stati d’animo altrui, evitando in tal modo il rischio del solipsismo criticato ai modelli empiristi del ’600.

Tuttavia mettere in discussione la relazione diretta tra stato psicologico e convenzione linguistica, non vuol dire rinunciare all’idea, intuitivamente irrinunciabile, che, dicendo “mi fa male un dente”, io possa, se non sto mentendo, trovarmi in uno stato qualitativo in un qualche modo legato a questa espressione. Il problema diviene, anzi, comprendere questo *in qualche modo*.

Il far leva sulla nozione di significato come uso comporta non tanto il fatto che venga meno l’aspetto psicologico, ma che sia compreso in maniera differente il rapporto tra esperienze private e segni linguistici. A un tipo di relazione causale si sostituisce una relazione di complementarità e di conseguenza in questione è messo il modo in cui intendere la lingua: non un semplice strumento di comunicazione di stati soggettivi ma un sistema che dà forma tanto al reale quanto alla sfera soggettiva.

L’operazione di Saussure è per certi simile. Non è in questione il fatto che esista una sorta di pensiero pre-linguistico o meno (DE MAURO 1967; FADDA2006:

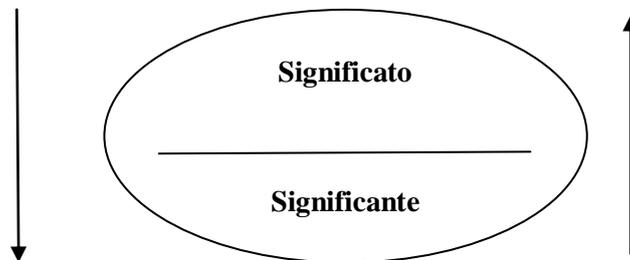
67;GARGANI 2007), il problema è vedere come si articola questa relazione. È la risoluzione di Saussure sta nel non ridurla alla sola relazione di significazione.

Nella prima parte del *Cours* Saussure presenta il segno come composto da due parti: il concetto e l'immagine acustica. Con questi termini si deve intendere una natura psicologica più che fisica, ossia l'immagine acustica non è la semplice emissione di voce, perché io potrei ripetere nella mia testa la parola "cane" anche senza emettere alcun suono. Ciononostante immediatamente Saussure percepisce un'ambiguità di fondo «questa definizione pone un importante problema di terminologia» (SAUSSURE 192/2008: 85). Parlare di immagine acustica e di concetto infatti sembra far pensare a una sorta di polarità indipendente tra questi due elementi, come se questi, solo in un secondo momento, venissero ad essere congiunti. In un certo senso essi sembrano porre la questione nella maniera degli empiristi criticati anche da Wittgenstein. Infatti sembra che, posta tale contrapposizione, l'immagine acustica si agganci a un concetto preesistente, o meglio, a un'esperienza privata. E qui la svolta di Saussure.

Per evitare tale ambiguità egli infatti introduce due nozioni: quella di significato e significante. Rispetto alle prime, queste gli consentono di evitare un appiattimento su una dimensione psicologista in cui l'idea, il concetto, sembrerebbe pre-determinato e prioritario perché fondativo dell'espressione fonologica¹². In realtà come Saussure più volte sottolinea si può parlare di significato e significante come *due componenti* soltanto logicamente, cioè per fini esplicativi, ma non ontologicamente. Parlando infatti di due componenti all'interno del segno, sembra che l'uno possa essere scisso dall'altra, sembra cioè che da una parte siano i significati dall'altra i significanti. Da questo punto di vista Saussure è molto radicale e afferma come queste due nozioni, quella di significato e significante, non possano mai in realtà essere disgiunte. Se venisse a mancare l'una, infatti, verrebbe a mancare l'altra.

¹² «Noi proponiamo di conservare la parola segno per designare il totale, e di rimpiazzare concetto e immagine acustica rispettivamente con significato e significante: questi due ultimi termini hanno il vantaggio di rendere evidente l'opposizione che li separa sia tra di loro sia dal totale di cui fanno parte.» (SAUSSURE 1922/2008: 85)

Tale precisazione e la sostituzione terminologica va letta quindi in relazione anche al tentativo di superamento di quella contrapposizione tra suono e stato psicologico che caratterizzano le interpretazioni pre-saussuriane del segno. Siamo così in presenza di una relazione prima verticale tra significato e significante.



E da qui si presenta quella che Virno ha chiamato “il pensiero intimo di Saussure” «il tratto distintivo di Saussure risiede piuttosto nella convinzione che i segni, essendo in se stessi un nulla, pervengono all’esistenza unicamente grazie alla loro mutua opposizione» (VIRNO 2013: 29). In che senso un segno è un nulla? Lasciate da parte le nozioni più usuali e rassicuranti, almeno apparentemente, di concetto, rappresentazione e idea, quella di significato sembra in effetti più sfuggente. Ogni locutore medio avrà un qualche tipo di intuizione di cosa possa essere un’idea, un concetto o una rappresentazione mentale, ma al significato o a un significante è difficile dare un volto.

Tale problema tuttavia più che da addebitare al locutore, deve essere rinviata alla concezione saussuriana medesima che in effetti presenta queste due categorie come ciò mediante cui poter meglio comprendere che anziché fare i conti con entità positive, queste assumono una loro identità a partire da un rapporto differenziale.

Venendo meno “concetti” pre-determinati che si offrono in una qualche maniera preliminarmente, si pone il problema di comprendere di cosa *allora* si tratti nella relazione tra significato e significante. E qui entra in scena l’arbitrarietà mediante la quale si sottolinea l’assenza di un motivo per cui a un significato debba corrispondere necessariamente un determinato significante. Proprio l’arbitrarietà rappresenta la pietra angolare a partire dalla quale riconsiderare la relazione di

significazione su cui si fonda il modello searleano. Essa ne mostra, cioè, i limiti, rinviando a un'ulteriore relazione da integrare alla prima. Ma perché il principio dell'arbitrarietà lascia intuire che tale relazione verticale non è sufficiente? Se infatti non esiste un motivo *in natura* per il darsi di tale relazione, bisogna comprendere in che modo essa si realizzi. Se la relazione non è stabilita in base a un motivo naturale, sembra porsi allora una sola altra alternativa: la relazione è stabilita per *convenzione*. Questo significherebbe però abbandonare le convenzioni linguistiche a una sorta di accordo, di patto mediante il quale una comunità linguistica stabilisce queste stesse convenzioni.

Proprio per questo motivo, per evitare, cioè, il ricorso a qualcosa come un patto o un accordo, Saussure introduce la nozione di arbitrarietà con la quale sostituisce quella più ambigua di convenzionalità. Sebbene il segno arbitrario sia anche quindi convenzionale, la differenza, pur sottile, è fondamentale.

Per comprenderla, bisogna fare riferimento al ruolo svolto dai soggetti in entrambi i casi. Mentre la nozione di convenzionalità sembra riservare un ruolo di primo piano a coloro che stringono l'accordo o la convenzione, l'arbitrarietà sembra porre l'accento sulla prassi stessa mediante cui l'accordo si costituisce. Questa differenza è chiara nelle pagine del *Cours*. Proprio quando si tratta di porre a tema "il carattere arbitrario del segno" e quindi del modo in cui la relazione tra significato e significante è posta afferma Saussure «la massa, anche se fosse più cosciente di quel che è, non potrebbe discuterne. Perché, per mettere in questione una cosa, è necessario che questa sia fondata su una norma ragionevole (SAUSSURE 1916: 91)».

Nel II *Corso di linguistica* generale tenuto da Saussure negli anni 1908-1909, i due termini sono ancora utilizzati in maniera ambivalente, le nozioni di arbitrarietà e convenzione sembrano sovrapporsi, tuttavia è chiaro come Saussure, nel porre a tema tale rapporto tra significato e significante, intenda sottolineare più che l'aspetto volontaristico, quello inintenzionale, parlando, nel caso del mutamento linguistico, di una evoluzione spontanea a causa della quale «è impossibile all'individuo

cambiarvi alcunché» (1957/1970: 37). Per sottolineare quest'aspetto egli afferma, parlando prima delle convenzioni in gioco nella scrittura:

questa convenzione, volontaria alle origini, non è più tale una volta passata la prima generazione. Le altre generazioni la subiscono passivamente. Questi due caratteri si trovano anche nella lingua: (1) La convenzione sociale: è evidente ch'essa esiste, ma non meno evidente è che non possiamo fermarci su questo accordo primitivo, che è per così dire solo teorico: non si è mai riprodotto; subito vediamo che, una volta fatta questa convenzione perfettamente libera, ci troviamo dinanzi al secondo carattere: Tutte le generazioni che vengono dopo il contratto primitivo raccolgono l'eredità senza apportarvi modificazioni volontarie; in nessun momento le generazioni seguenti potranno mutarvi nulla (SAUSSURE Ibidem: 38).

Come avviene dunque tale mutamento? Proprio per spiegare questo Saussure introduce un punto di vista *strutturale*. E qui entra in scena la nozione di valore.

Sebbene la relazione di significazione nel *Cours* sia presentata prima di quella di valore, essa è per certi versi contenuta già nella sostituzione della coppia significato/significante a quella di concetto/immagine acustica. Quello che potremmo chiamare concetto più che un punto di partenza diviene in virtù di questa doppia relazione il punto d'arrivo. Se alla mercé della sola relazione verticale si corre il rischio di uno schiacciamento su una componente individualistica, come se il significante trovasse un significato da veicolare, la svolta saussuriana pone la lingua in un rapporto produttivo rispetto quella che più che "insieme di idee" si presenta come una "massa amorfa del pensiero". Saussure può così affermare che nella lingua non ci sono "idee date preliminarmente, ma valori promananti dal sistema"(pag. 142).

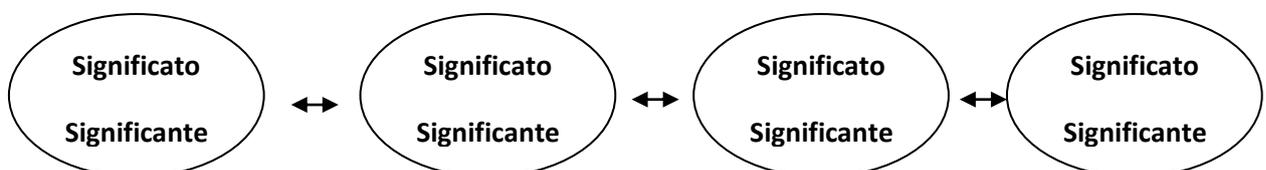
Ma se viene meno l'elemento su cui si fonda il segno, se manca il corpo dal cui riflesso si produce l'ombra, in che modo potremo parlare di entità linguistica determinate come "cane", "sale", "oro"? Non ci troveremmo in un mondo in cui, svanendo i corpi, verrebbero a mancare anche le ombre? Tuttavia

quando, in una conferenza, si sente ripetere a più riprese la parola Messieurs!, si ha la sensazione che si tratti ogni volta della stessa espressione, e tuttavia, le variazioni di cadenza e l'intonazione la presentano, nei diversi passaggi, con

differenze foniche assai apprezzabili, tanto apprezzabili quanto quelle che servono in altri casi distinguere parole differenti (*pomme* e *paume*, *goutte* e *je goûte*, *fruir* e *fouir* ecc.) (SAUSSURE 1922/2008: 131)

Per rispondere a questa cruciale questione Saussure sembra adottare una tattica del tutto particolare. Anziché procedere a uno scontro diretto e porre direttamente a tema il problema del valore, cerca un'approssimazione ricorrendo ad alcuni esempi come quelli del treno e dell'abito. Prendiamo il treno "Ginevra -Parigi delle 20,45" come faccio a sapere che si tratta sempre dello stesso treno anche nel caso in cui locomotive, vagoni e personale cambiassero continuamente? In che senso sono legittimato a dire che si tratta sempre dello stesso treno? L'altro esempio proposto da Saussure è quello dell'abito. Mettiamo di perdere un abito e di ritrovarlo da un robivecchi, sebbene identico, non è lo stesso abito che si era perso. L'identità linguistica non si stabilisce a partire dall'identità materiale "i vagoni, il personale" né dalla somiglianza "l'abito", ma dal posto all'interno di un determinato sistema: il fatto che la tratta sia sempre la stessa "Parigi-Ginevra" che parta allo stesso orario "20,45" (cfr. SAUSSURE 1922: 132).

Attraverso tale analisi Saussure perviene alla nozione di valore, la cui ultima approssimazione avviene per mezzo dell'esempio degli scacchi. Mettiamo il caso che, volendo giocare a scacchi, ci accorgessimo di aver perso l'alfiere. Dovremmo desistere dal giocare? Certamente no. Basterà sostituire il pezzo mancante con un altro oggetto (sebbene la scelta sia sempre vincolata a determinati criteri, una balena ad esempio non sarebbe una buona scelta). L'importante non sarà infatti tanto il materiale di cui l'oggetto scelto è composto, ma la funzione che esso assumerà all'interno della partita a scacchi. Da ciò ne segue, dice Saussure, che per spiegare l'identità linguistica di una parola non basterà una relazione verticale tra significato e significante, ma bisognerà considerare un altro tipo di relazione: quella tra i singoli segni.



Solo in questo modo potremo comprendere come sia possibile che la medesima parola, gli esempi di Saussure sono “adottare” e “fiore”, possa «esprimere idee piuttosto diverse senza che la sua identità sia seriamente compromessa»(Ivi).

Con la nozione di valore Saussure opera così una vera e propria rivoluzione concettuale, di cui probabilmente egli stesso non si rese conto sin dall’inizio:

Saussure non ha afferrato subito l’importanza di questa nozione, ma già nel secondo *Corso di Linguistica generale* le ha dedicato una riflessione sempre più acuta, e il valore è divenuto per lui un concetto essenziale, più importante che quello di significazione (con cui non si identifica). Il valore è intimamente connesso con la nozione di lingua (opposta a *parole*); esso fa sì che la linguistica sia sottratta alla sfera della psicologia e venga accostata all’economia (BARTHES 1964/2002: 43).

L’osservazione di Barthes ci consente di sottolineare tre aspetti per noi centrali.

In primo luogo l’importanza della nozione di valore rispetto a quella di significazione all’interno della linguistica saussuriana. Tale rilevanza ci consente di rileggere il modello saussuriano se non come un superamento quanto meno come un ampliamento della prospettiva searleana riguardo al segno caratterizzata al contrario soltanto da un rapporto di significazione.

In secondo luogo Barthes mostra come la nozione di valore sia strettamente legata alla nozione di *langue*, rinviando in tal modo all’obiezione saussuriana elusa in *Speech acts* da Searle. Proprio lo stretto nesso tra valore e *langue*, indica che l’assenza nel modello searleano della nozione di valore è da una parte causa del tentativo searleano di ridurre lo studio della *langue* allo studio degli atti di parole, dall’altro è conseguenza di tale riduzione. In terzo luogo Barthes ci mostra come la nozione di valore sia in contrapposizione a un modello intenzionalistico della lingua applicato poi da Searle, come visto nel secondo capitolo, all’analisi di tutta la realtà istituzionale.

Dato che la lingua è però l’istituzione radicale, proprio questa riconsiderazione della natura della *langue* avrà delle ripercussioni su una teoria delle istituzioni.

3.3.2 Il valore come antidoto allo psicologismo?

La trattazione saussuriana del valore si presenta però come un *ché* di complesso, difficilmente comprensibile, a volte sfuggente. L'ampio uso di analogie, prima con il treno, poi con l'abito, poi con gli scacchi, e come vedremo con il denaro, svelano una sorta di inquietudine latente che prende forma tra le pieghe del *Cours*. L'inquietudine che serpeggia tra le pieghe delle riflessioni saussuriane è data dal fatto che proprio la nozione di valore, che ha il compito «di premunire contro il pericolo di vedere nella parola qualcosa di semplice» (SAUSSURE1957/1970: 45), risulta chiaramente sin da subito una nozione «molto difficile a definirsi» per cui «la chiarezza non è quindi data immediatamente» (Ivi). E da qui allora la necessità di un'approssimazione che proceda per analogie, fermo restando che tuttavia la “parola” si pone come la forma di “valore più complesso”.

Ma perché la nozione di valore risulta ambigua? Essa sembra rinviare a un livello sottostante, che sebbene non chiamato in gioco esplicitamente, è in un qualche modo sempre sotteso. Questo rinvio è a uno sfondo a partire dal quale ogni relazione di valore differenziale si costituisce, per certi versi indeterminabile proprio perché condizione di possibilità per lo stabilimento dei valori; questo sfondo è la prassi, la vita della comunità.

E nelle pagine del *Cours* non mancano gli indizi che rinviano a un tale livello, a partire dal riconoscimento esplicito che: «la lingua (...) è anzitutto un'azione sociale dell'uomo» (SAUSSURE Ibidem: 38) e richiede una “consacrazione sociale”(Ibid.: 45). E proprio qui sembra aprirsi una discrasia a livello storiografico, o almeno per coloro i quali sembrano ritenere che la *langue* si riduca a un feticcio (Rossi-Landi, Volosinov, Lecerle) e che rappresenti la causa prima del fatto che Saussure non nomina mai proprio questa stessa prassi. Proprio la percezione di un tale silenzio porta Searle a mettere in primo piano la prassi comunicativa, relegando sullo sfondo la *langue*. Tuttavia proprio l'approdo a tale feticcio, ovvero alla *langue* come sistema di valori differenziali intra-sistemic, accenna alla prassi come un sostrato irriducibile da cui qualcosa come il valore stesso, nella sua complessità e indeterminatezza definitoria, si pone. E qui una lacuna saussuriana. Giacché tale prassi, sebbene

riconosciuta, sembra in realtà posta ai margini, sacrificata all'intento scientifico primo saussuriano: la fondazione della linguistica. A essa non sono riservati che pochi scampoli, sebbene centrali.

La nozione di valore, contrariamente a quanto possa a prima vista sembrare, infatti, è proprio ciò che consente di riportare in primo piano la prassi sociale.

La collettività è necessaria per stabilire dei valori la cui unica ragione d'essere è nell'uso e nel consenso generale: l'individuo da solo è incapace di fissarne alcuno. Inoltre l'idea di valore, così determinata, mostra che è una grande illusione considerare un termine soltanto come l'unione d'un certo suono con un certo concetto. Definirlo così sarebbe isolarlo dal sistema di cui fa parte; sarebbe credere che si possa cominciare con i termini e costruire il sistema facendone una somma, mentre, al contrario, è dalla totalità solidale che occorre partire per ottenere, mercé l'analisi, gli elementi che contiene (SAUSSURE 1922/2008:138).

A tema è l'idea secondo la quale l'azione sociale non possa esser ridotta alla sommatoria delle azioni individuali, dato che la lingua, fatto sociale per eccellenza, non si lasci a sua volta ridurre all'azione individuale, che fissa arbitrariamente una relazione tra significato e significante, e quindi alla somma dei segni stessi. Se anche si tentasse di operarne un'addizione, i conti non tornerebbero. Che tale modello linguistico debordi in altre sfere come l'ontologico, l'antropologico, lo psicologico è mostrato da un passo in cui Saussure introduce la nozione di *individui*, che sebbene applicato alle individualità segniche, si presta anche a una sua traduzione in altre sfere.

Ora c'è questo di primordiale e di inerente alla natura del linguaggio che, da qualunque lato si cerca di attaccarlo – giustificabile o no – non ci si potrà mai scoprire degli *individui*, cioè degli esseri (o delle quantità) determinati in se stessi sui quali si operi *poi* una generalizzazione. Ma c'è DALL'INIZIO la generalizzazione, e non c'è niente fuori di essa (SAUSSURE 2002/2005: 14).

È questa irriducibilità a una sommatoria a segnare un passaggio decisivo tanto per una teoria della lingua quanto per una teoria istituzionale. Il decentramento dalla sfera psicologica conduce infatti alla venuta meno di un modello intenzionalistico. Non che le intenzioni spariscano dalla scena, ma come direbbe Derrida smettono di

“comandarla”. Nella scena teatrale istituzionale dove il soggetto con Searle era l’unico attore si vede ora relegato se non dietro le quinte quanto meno in secondo piano. E qui si instanzia quella che è forse la metafora più riuscita a Saussure:

La lingua è allora la nave in mezzo al mare, e non più in cantiere: non possiamo determinare la sua rotta a priori, dalla forma dello scafo etc. E basta considerare la lingua come qualcosa di collettivo, di sociale: nella specie nave non c’è da studiare altro oggetto che la nave in mare. Dunque solo il sistema della comunità merita il nome di sistema di segni, ed è tale. I caratteri anteriori a questa venuta nella collettività, cioè gli elementi puramente individuali sono senza importanza. Il sistema dei segni tende sempre a trovare l’ambiente nel quale soltanto vive, è fatto per la collettività, e non per l’individuo, come la nave è fatta per il mare (SAUSSURE 1970: 44).

La metafora della nave in mezzo al mare è costante all’interno dell’analisi saussuriana e si riverbera in tutta una serie di altre immagini dove trapela l’azione sociale irriducibile alle intenzioni individuali. La lingua, sembra dirci Saussure, è fuori ogni controllo dato che «non [ne] possiamo determinare la rotta *a priori*, dalla forma dello scafo etc.» (Ivi). Allo stesso modo se anche qualcuno avesse l’intenzione di costruire una lingua a tavolino «la lingua da lui creata sarebbe trasportata, volere o no, dalla corrente che trascina le lingue» (SAUSSURE 1922/2008: 95). La metafora della corrente è in perfetta sintonia con quella del mare, ha lo stesso intento di indicare un movimento fuori il controllo del soggetto. Si potrà certo tentare di contrastare questa corrente, ma come ogni buon marinaio sa, la reale soluzione sarà sempre farsi da essa condurre, sfruttarla. Il soggetto di tale movimento è quindi la *praxis* linguistica, una *praxis* in un certo senso delocalizzata, non costituita dai soggetti ma di questi costitutiva, che sebbene li veda attori, non gli attribuisce il ruolo di protagonista.

A partire da tale prospettiva differente, allora si potrà vedere come proprio la descrizione di *langue* offerta da Saussure, una descrizione che fa leva sulla nozione di valore, consente di sviluppare un modello dove l’accento è posto proprio sulle pratiche relazionali dei e tra i soggetti. L’eccedenza rispetto alla sommatoria si riflette così in un modello di tipo inintenzionale. Cosa vuol dire qui intenzionale? Non vuol dire che gli individui Pietro e Paolo non si trovino rispettivamente in uno

stato intenzionale specifico, ma soltanto che il risultato della loro azione non si lascia ricondurre completamente dalle loro intenzioni individuali preliminari.

Questo punto consente di riconsiderare un aspetto fondamentale della prospettiva searleana. Il fatto sociale della lingua non può essere analizzato a partire da una prospettiva individuale e cioè a partire dalla rappresentazione mentale soggettiva. Tale irriducibilità costringeva, infatti, Searle a parlare di una rappresentazione collettiva senza però spiegare come questa potesse determinare il suo contenuto, così schiacciato su una componente internalista.

In Saussure il punto di partenza sembra esser rappresentato proprio dall'uso che consente di fissare una convenzione la quale, più che fondata sulle ed essere dipendente dalle rappresentazioni individuali, si produce come sintesi di un'azione sociale. Proprio ciò consente una delimitazione, fissazione della rappresentazione stessa, un suo rendersi disponibile al soggetto medesimo.

in tutti questi casi scopriamo, dunque, non idee date preliminarmente, ma valori promananti dal sistema. (...) quando io affermo semplicemente che una parola significa qualche cosa, quando io mi attengo all'associazione dell'immagine acustica col concetto, faccio un'operazione che può in una certa misura essere esatta e dare un'idea della realtà; ma in nessun caso io esprimo il fatto linguistico nella sua essenza e nella sua ampiezza (SAUSSURE 1922/2008: 142).

In tale ultima annotazione proponiamo di leggere un'obiezione di Saussure al modello searleano estendibile anche alla sua ontologia sociale e quindi alla sua teoria istituzionale della moneta. Se, come detto, nella sua teoria psicologica Searle prende le mosse dalla considerazione di un rapporto diadico quello tra immagine acustica, suono, e stato psicologico, nella sua ontologia sociale questa relazione diadica è quella rappresentata dalla x e dalla y . Tale modello, però, sembra dirci Saussure è per "una certa misura esatto" ma non esprime «il fatto linguistico nella sua essenza e nella sua ampiezza». Sebbene consenta di avere una qualche idea corretta di realtà, nel caso della moneta sociale, non la coglie nella sua interezza. La regola searleana, quindi, applicata alla moneta richiede un'integrazione che consenta i) di riconsiderare la nozione di valore, ii) di riporre al centro la prassi sociale rispetto a

contenuti psicologici. Sebbene tali punti siano differenti, essi sono intimamente legati l'uno all'altro. Come si è tentato di mostrare, infatti, proprio ripartire dal valore significa riportare al centro un tipo determinato di prassi sociale *in una qualche modo* irriducibile alla sommatoria delle azioni-intenzioni individuali (vedi capitolo IV e V).

3.4 Dal sistema *langue* al sistema istituzionale

In che modo la nozione di valore applicata a una teoria linguistica ha delle conseguenze all'interno di una teoria istituzionale? Se, come dice Searle, una descrizione del linguaggio può aiutarci a comprendere la nostra realtà istituzionale, o meglio, a descrivere tanto il modo in cui essa è "creata" quanto la struttura logica dalla quale è sorretta, allora porre al centro la nozione di valore all'interno di una teoria linguistica ha delle inevitabili conseguenze sul modo in cui verrà descritta una teoria istituzionale. Ciò perché come già detto la nozione di "valore" non è una nozione neutra. Essa infatti sposta l'asse del discorso da un modello intenzionalistico a un modello inintenzionale. La nozione di valore implica non soltanto un approfondimento d'analisi della lingua, ma comporta una vera e propria torsione. Se la relazione di significazione porta a pensare che ci siano idee date preliminarmente, quindi psicologicamente costituite, che aspettano soltanto di essere rese pubbliche, la relazione di valore consente di instanziare all'interno della lingua stessa la nozione di "costruzione" alla base dell'ontologia sociale di ispirazione searleana. La lingua infatti anziché essere la semplice somma di termini o il semplice strumento «per l'espressione delle idee» (SAUSSURE 1916/2008: 137) è al contrario ciò che «elabora le sue unità costituendosi tra due masse amorfe [quella del suono e del pensiero]»(Ivi).

Questa elaborazione che la lingua consente, significa in primo luogo capacità di ritagliare segmenti di reale e di costruire questo stesso reale per come lo percepiamo. Lo spostamento dell'attenzione, quindi, dall'atto linguistico, come pietra angolare di una descrizione del linguaggio, alla *langue*, consente un decentramento dal soggetto all'azione sociale. Se sul primo nel modello searleano grava l'intero fardello della

costruzione della realtà istituzionale a causa del ricorso a un atto volontario e cosciente che si riverbera nella struttura diadica della formula logico-proposizionale “X conta come Y”; spostando l’attenzione sulla *langue*, l’attenzione è rivolta all’azione sociale irriducibile a questi stessi soggetti e che trova espressione nella struttura triadica saussuriana.

Come visto, infatti, la formula searleana posta alla base della realtà istituzionale era legata a una determinata antropologia e di conseguenza a un’importante presa di posizione riguardo al ruolo del soggetto all’interno del sistema istituzionale: tale posizione ha portato a differenti critiche (vedi cap. II). Al modello saussuriano sembra corrispondere un tipo totalmente differente di antropologia di cui si possono, solo in via teorica, rintracciare delle vestigia nella nozione di transindividualità utilizzata da Simondon. Individui, più che soggetti, la cui individuazione avviene a partire dall’interrelazione tra individualità, così come, gli stessi segni non sono che il prodotto di questa interrelazione tra segni e quindi dell’intreccio tra mente e mondo (VIRNO 2003: 123-124).

Al contrario in Searle, la lingua è concepita come una serie di convenzioni, dove per convenzione s’intende un dispositivo simbolico riconosciuto collettivamente. Per spiegare tale riconoscimento Searle imbastisce una relazione tra convenzione pubblica e stato intenzionale in cui la socialità è psicologizzata. Il sistema linguistico, di cui Searle mai parla, sembra debba essere inteso come la somma di convenzioni positive che vengono a costituire una sorta di vocabolario mediante il quale gli individui parlano e si comprendono dato che l’accettazione è in un qualche modo implicita. Poiché la convenzione linguistica è il primo e prototipico fatto istituzionale, ne segue che tutto il sistema istituzionale è da intendersi come insieme di entità positive che si accavallano l’una sull’altra e dove le prime istituzioni rappresentano le condizioni necessarie affinché sia possibile produrre un’ulteriore istituzione, presentando un modello di complessità istituzionale a piramide rovesciata.

Al contrario il modello linguistico presentato da Saussure si riverbera sul modo in cui descrivere il nostro stesso sistema istituzionale. Portando alle estreme conclusioni le

sue osservazioni riguardo alla lingua e in prima istanza l'idea secondo la quale nella lingua non esistono entità positive ma solo negative¹³, si giunge a un modello a prima vista anti-intuitivo in cui le istituzioni sono colte anch'esse come entità negative. Ciò non vuol dire che non esistano istituzioni, ma che ogni istituzione più che essere istituita all'interno di un apparato, rinvia all'intreccio costituito da tutte le altre e, più in generale, all'intreccio di differenti pratiche sociali che si confondono, sovrappongono l'una con l'altra dando vita ad esiti in un qualche modo inatteso, a volte, preannunciato, ma comunque difficilmente determinabile *a priori*. Da questo punto di vista l'esempio del denaro è paradigmatico.

Abbiamo detto nel secondo capitolo che la riduzione del denaro a mezzo di scambio è per certi versi una semplificazione e che a oggetti diversi e con funzioni differenti è stato attribuito la nozione di denaro. Se da una parte il riconoscimento di una similarità tra differenti oggetti di scambio come la conchiglia, un pacchetto di sigarette, l'oro o qualsiasi altro oggetto consente di stabilire una consequenzialità temporale tra esse, dall'altra proprio tale riconoscimento rischia di essere un ostacolo nel momento in cui si tenti di cogliere le differenze specie-specifiche. Come intendere tali differenze? Possono ridursi queste forme istituzionali a un atto performativo con il quale non sono soltanto riconosciute ma anche prodotte? Il mutamento di un'istituzione non può mai essere realmente colto se non in riferimento a un ulteriore mutamento della rete istituzionale in un circolo dialettico.

Pensiamo all'intreccio tra mercato, denaro e merce.

Si potrebbe dire che il mercato è il presupposto per qualcosa come il denaro o per un oggetto sociale come la merce. In realtà però non avremmo un mercato se già non avessimo a disposizione qualcosa come le merci, e se la merce non contenesse in sé la possibilità di essere utilizzata come mezzo di scambio. L'esempio ci consente di vedere come l'apparato istituzionale in realtà sembri eccedere il contenuto coscienziale mediante cui, per ragioni pragmatiche, dobbiamo pur poter classificare questi eventi come fette del reale distinguibili l'una dall'altra. A ben vedere la

¹³ Saussure riconosce anche delle entità positive ma esse sono appunto il prodotto di una struttura essenzialmente negativa e differenziale.

possibilità di una tale suddivisione ontologica sembra fondarsi su un vero e proprio groviglio prassico, con cui s'intende il fatto che gli oggetti sono immersi in un'azione sociale di cui, se se ne cercasse il bandolo, questo ricondurrebbe soltanto al punto di partenza. Teseo è tradito. Il filo che dovrebbe dargli la libertà è al contrario ciò che lo tiene prigioniero da un labirinto da cui, una volta entrati, non si può più uscire¹⁴.

Da qui ritorniamo al nostro punto di partenza, o meglio al silenzio searleano nei confronti dell'obiezione saussuriana. Proprio in quel punto, infatti, nel momento in cui la *langue* è ricondotta e quindi dissolta nello studio degli atti linguistici, lo statuto sociale della lingua e quindi della realtà istituzionale è schiacciato su una dimensione individuale e psicologica. Di conseguenza lo stesso statuto normativo del denaro è inteso nei termini di una semplice esternalizzazione, che una volta prodotta non può (o dovrebbe) lasciare l'ascoltatore indifferente.

Riconsiderare lo statuto sociale della lingua vuol dire riconsiderare quindi lo statuto sociale del denaro. E questo statuto sociale è alla base della normatività delle nostre forme istituzionali. Riconsiderare la socialità non come esternalizzazione di un contenuto psicologico, ma come groviglio di pratiche transindividuali in cui, sebbene presenti due, tre o più attori, infiniti altri ne sono sempre e continuamente presupposti, significa porre questa stessa normatività in stretta relazione con il tipo *specifico* di relazioni sociali da cui scaturiscono. Nella formula searleana nulla è detto sul tipo di relazione da cui si genera la funzione o meglio *le* singole funzioni. Il tutto è delegato alla C, che mai viene tuttavia posta realmente a tema. Più che avere un'identità propria, la C si pone come ricettacolo di tutto ciò che non riguarda direttamente i due elementi tra i quali è giocata la reale partita, la x e la y.

¹⁴ La metafora del linguaggio come un labirinto è assai nota in ambito linguistico basti pensare a ciò che dice Wittgenstein Il linguaggio è un labirinto di strade. Vieni da una parte e ti sai orientare; giungi allo stesso punto da un'altra parte, e non ti raccapezzi più (WITTGENSTEIN 1953/1999: §203)

3.5 La questione del denaro.

A partire da queste osservazioni tra linguistica e una vera e propria teoria delle istituzioni, possiamo notare come tra le pieghe del discorso saussuriano si ponga una questione per noi fondamentale: che posto ha il denaro all'interno di questo modello delle istituzioni. A tale domanda potremmo farne precedere un'altra: perché attribuire al modello saussuriano un luogo speciale per l'istituzione denaro rispetto alle altre istituzioni. Le ragioni sono principalmente due.

Mentre in Searle l'intento è quello di rinvenire la struttura logico-proposizionale alla base di tutte le entità istituzionali che in virtù di tale condivisione sono in un qualche senso poste sullo stesso piano, al contrario Saussure, a partire dalla sua concezione linguistica, riconosce un assunto metodologico differente:

Quest'obiezione ci porta a collocare la lingua nel suo quadro sociale e a porre la questione come la si porrebbe per altre istituzioni. Queste ultime in che modo si trasmettono? Ecco la questione più generale che include quella dell'immutabilità. Occorre anzitutto valutare il grado maggiore o minore di libertà di cui godono le altre istituzioni: si vedrà che per ognuna vi è un equilibrio diverso fra la tradizione imposta e l'azione libera della società (SAUSSURE 1987: 90).

In questo modo la natura della lingua consente di operare una differente analisi delle istituzioni. Il che significa che lo statuto ontologico delle singole istituzioni dipenderà dal modo in cui esse sembrano comportarsi rispetto alla lingua. Il punto cruciale di tale analisi risiede nel suo grado di dipendenza/indipendenza dall'azione libera della società, ovvero dell'individuo o di un gruppo di individui. Tuttavia Saussure riconosce come «queste considerazioni sono importanti, ma non sono specifiche» (91). Per determinare allora tale statuto in maniera più specifica, Saussure elenca quattro punti che hanno il compito di chiarire quali siano quelle proprietà che caratterizzano la *langue* come istituzione completamente inintenzionale e in tal senso autonoma rispetto all'azione individuale e cioè:

- i) il carattere arbitrario del segno
- ii) la moltitudine dei segni necessari a costituire qualsiasi lingua;
- iii) il carattere complesso del sistema,

iv) la resistenza dell'inerzia collettiva a ogni innovazione linguistica.

Sembra allora che si possa realizzare una classificazione delle singole istituzioni rispetto al modo in cui ognuna condivide più o meno queste caratteristiche della lingua. Come vedremo, tale classificazione non pretende di porre una tra le altre istituzioni sul medesimo piano della lingua. Il primo punto, quello riguardante l'arbitrarietà, sancisce uno stacco, una differenza specifica tra la lingua e tutte le altre istituzioni. Tuttavia nonostante questo stacco, non sembra impossibile analizzare come e sotto quali aspetti ciascuna istituzione si approssimi alla lingua.

In secondo luogo, tale *luogo speciale* è determinato da un riferimento che utilizza lo stesso Saussure, un riferimento che ha le vesti di un'analogia e che non è isolato all'interno della storia delle idee: quello tra lingua e denaro e tra linguistica ed economia. Tale relazione si articola su due livelli. Il primo è quello in base al quale la linguistica sembra condividere con l'economia la dicotomia tra sincronia e diacronia.

Nella maggior parte delle scienze, osserva Saussure, non c'è dualità fra la diacronia e la sincronia: l'astronomia è una scienza sincronica (anche se gli astri cambiano); la geografia è una scienza diacronica (...). C'è però una scienza in cui questa dualità si impone in parti eguali: l'economia (l'economia politica si distingue dalla storia economica) (BARTHES 2002:43).

Come già sottolineato da Barthes tale riferimento non è di poco conto dato che proprio esso consente di evitare di ricadere all'interno di una prospettiva psicologista.

Tuttavia l'analogia non si ferma qui. In seconda battuta, quest'analogia è chiamata in gioco per spiegare la nozione centrale della sua linguistica, quella del valore.

La riconsiderazione di questa nozione all'interno della teoria linguistica saussuriana porta ad assumere una determinata prospettiva riguardo all'istituzione della moneta. Ripartire da qui ci consentirà di trarre delle conclusioni sullo speciale statuto logico-normativo di questa istituzione. Il denaro, perso di vista da Searle, diviene nuovamente oggetto centrale. Tuttavia questa volta esso non svolge un ruolo semplicemente passivo, non aspetta cioè di essere interpretato a partire da categorie

linguistiche a esso estraneo, ma esso stesso è chiamato in gioco per spiegare il fenomeno linguistico. Non si tratterà di costruirsi un oggetto sociale a partire dai presupposti cui ci vincola una determinata teoria linguistica, ma interrogare questo stesso oggetto sociale riguardo al linguaggio.

3.5.1 Un noto *Leitmotiv*

Prima di passare all'analisi dell'analogia di Saussure occorre fare una precisazione. Il nostro punto di partenza sarà rappresentato da questa constatazione: molti autori hanno riconosciuto una stretta analogia tra moneta e linguaggio. Come abbiamo visto l'ontologia sociale searleana ne rappresenta un esempio paradigmatico. Se infatti l'intento searleano è quello di rinvenire la struttura logico-proposizionale alla base dell'intera realtà sociale e istituzionale, il denaro è presentato come l'oggetto paradigmatico, al pari solo del segno linguistico stesso, in grado di mostrare tale struttura logica. Ma Searle non è il solo, anche Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* ricorre all'esempio del denaro nella parte in cui critica il linguaggio privato (WITTGENSTEIN 1953/1999 §268). Per arrivare sino alla suggestiva affermazione di Dennett, tanto più interessante quanto più si tratta di un autore che non si è occupato in modo specifico di un'ontologia sociale e di una teoria delle istituzioni, il quale, riprendendo Churchland che paragona le proposizioni ai numeri, replica che le proposizioni «assomigliano molto di più ai dollari» (DENNETT 1996/2006: 60). Con ciò Dennett intende dire che il valore di una merce non dipende da un sistema esterno fisso, così una proposizione non dipende in maniera necessitata dal mondo. È in un certo senso il sistema stesso che crea il contenuto dello stato intenzionale.

Anche Polanyi riconosce come «da un punto di vista antropologico la moneta dovrebbe essere definita un sistema semantico simile al linguaggio, alla scrittura, o ai pesi e alle misure». Tuttavia radicale è la rassomiglianza tra linguaggio e scrittura e moneta:

eppure dal punto di vista meramente formale la moneta presenta una rassomiglianza sorprendente con il linguaggio o con la scrittura. Si tratta di tre sistemi semantici complessi, organizzati attraverso un codice di regole che stabiliscono il modo corretto di utilizzare i suoi, i caratteri o gli oggetti come elementi dei rispettivi sistemi (POLANY 1977/1983:136).

Il denaro quindi tanto per Saussure quanto per questi autori si caratterizza per essere un vero e proprio sistema semantico, una vera e propria lingua.

L'assunzione di Saussure consente tuttavia di riconoscere però un aspetto ancor più centrale. Non è un caso che negli *Ecrits* Saussure pensa in contrapposizione all'istituzione *langue*, il diritto, il matrimonio, la moda, ma non il denaro. Il paragone non si limita al riconoscimento di una sistematicità interna. Anche altre istituzioni infatti la presentano. Prendiamo come esempio il sistema parentale studiato da Lévi-Strauss in relazione alla sistematicità.

Il sistema di parentela è un linguaggio; non è un linguaggio universale; e altri mezzi di espressione e di azione possono essergli preferiti. Dal punto di vista del sociologo, ciò significa che di fronte a una cultura determinata, si pone sempre un problema preliminare: il sistema è sistematico? Un tale problema, a tutta prima assurdo, lo sarebbe solo rispetto alla lingua; poiché la lingua è il sistemaificante per eccellenza; non può non significare; e il tutto della sua esistenza sta nel significato. Invece, il problema va esaminato con un rigore crescente, man mano che ci si allontana dalla lingua per considerare altri sistemi, che pretendono anch'essi al significato, ma il cui valore significante resta parziale, frammentario, o soggettivo: organizzazione sociale, arte, ecc. (LEVI-STRAUSS 1966/2009: 63).

Tuttavia emerge una peculiarità del sistema denaro. Mentre un sistema parentale è limitato a un determinato gruppo di persone, il sistema monetario si caratterizza proprio per il suo essere indipendente da una o più persone. Inoltre mentre lo sviluppo di un sistema istituzionale porta spesso all'indebolimento dei rapporti di parentela, se non quelli più prossimi quindi più limitati, la forza con cui il sistema monetario domina i soggetti cresce con l'aumento dell'apparato istituzionale.

Si potrebbe anzi dire che mentre si può parlare di famiglia anche all'interno di un sistema frammentario, proprio la frammentarietà rende problematico parlare di denaro. Il denaro è tale proprio quando si rende indipendente, si autonomizza. Si può

dire che il denaro si costituisce in quanto denaro proprio nel momento in cui avviene una sua sistematizzazione.

Non termina qui l'elenco di autori che in maniera più o meno passeggera hanno riconosciuto questo stretto legame, da Wittgenstein a Hjelmslev, da Locke a Baudrillard.

Tuttavia in tutti questi casi sembra di essere in presenza di un incontro in un qualche senso mancato, perché, sebbene il denaro sia chiamato in gioco, dall'altro esso viene rilegato tra gli esempi, sì paradigmatici, ma senza che sia colto appieno il senso di tale paradigmaticità: perché il denaro maggiormente rispetto ad altri oggetti sociali si presta a una tale analogia? D'altro canto la posta in gioco non sembra indifferente dato che a esser poste in relazione è da una parte un oggetto sociale/istituzionale su cui molto si è discusso e che sembra pervadere e determinare le nostre stesse forme di vita e, dall'altra, una capacità specie-specifica, riconosciuta come fondamentale.

Il nostro punto di partenza per analizzare questa analogia è rappresentato da Saussure. Sebbene, come detto molti autori abbiano riconosciuto quest'analogia tra moneta e linguaggio, nessuno sembra tuttavia averlo fatto in una maniera così radicale. Il riconoscimento di tale radicalità è data dal fatto che l'esempio del denaro è chiamato in gioco da Saussure per determinare ed esemplificare la struttura di funzionamento interna della *langue*, l'oggetto essenziale e centrale della sua linguistica.

3.5.2 L'analogia di Saussure. Dalla moneta alla *langue*.

La radicalità del confronto saussuriano tra moneta e lingua sta nel fatto che a un certo punto del suo percorso speculativo, testimoniato anche nella versione del *Cours*¹⁵ che daranno alle stampe Sechehaye e Bally, Saussure propone un'analogia per spiegare il meccanismo di funzionamento della *langue*. Tra gli altri esempi, quello che

¹⁵ Si tenga presente che il *Cours* fu pubblicato postumo. Inoltre non è un testo redatto dallo stesso Saussure ma il risultato del lavoro di due suoi allievi Bally e Sechehaye che a partire dai loro e dagli appunti di altri studenti che venivano preso parte alle lezioni di Saussure.

maggiormente gli consente di spiegare il funzionamento interno e caratteristico della *langue* è la nozione di valore monetario. Saussure afferma infatti:

(...) constatiamo che anche fuori della lingua tutti i valori sembrano retti da questo principio paradossale. Essi sono costituiti:

1. da una cosa *dissimile* suscettibile d'esser scambiata con quella di cui si deve determinare il valore:

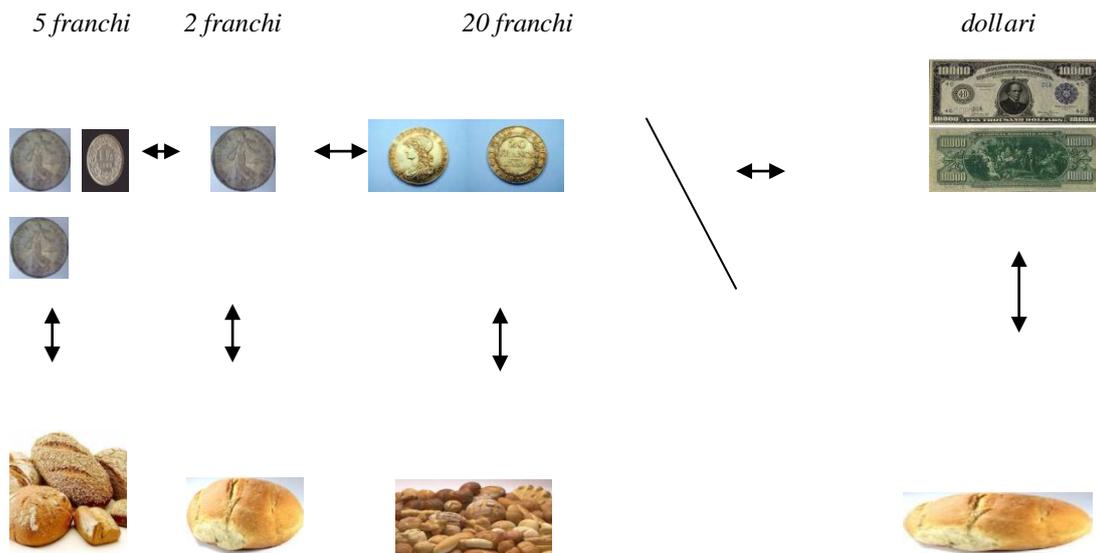
2. da cose *simili* che si possono confrontare con quella di cui è causa il valore.

Questi due fattori sono necessari per l'esistenza di un valore. Così per determinare che cosa vale un pezzo da cinque franchi, bisogna sapere: 1. che lo si può scambiare con una determinata quantità di una cosa diversa, per esempio con del pane; 2. Che lo si può confrontare con un valore simile del medesimo sistema, per esempio un pezzo da un franco, o con una moneta di un altro sistema (un dollaro etc.) (SAUSSURE 1922/2008: 140).

Tale esempio gli consente di spiegare e integrare il percorso che lo ha condotto ad approdare alla *langue* come oggetto specifico della linguistica proprio dopo aver introdotto la relazione di significazione e quella di valore.

Ed è proprio a questo punto che Saussure introduce l'analogia con il valore monetario per spiegare questa duplice relazione, dal cui riconoscimento è possibile parlare di *langue*. Così come per determinare il valore monetario bisogna raffrontarlo con qualcosa di *simile* (un altro valore monetario) e con qualcosa di *dissimile* (l'oggetto), allo stesso modo per poter parlare di segno devo poter porre in relazione una cosa il significante con qualcosa di *dissimile* (un significato) e con qualcosa di *simile*, gli altri significanti.

Si può dire allora che la *langue* funzioni così come sembra funzionare la moneta. La moneta allora è utilizzata per mostrare il funzionamento della *langue*.



c) relazione di significazione e di valore nel caso della moneta

Tale mossa è centrale all'interno della linguistica saussuriana. Proprio la nozione di valore rispetto a quella di significazione consente a Saussure di rifuggire da una prospettiva volontarista (THIBAULT 1997:20), dove lo studio della lingua è abbandonato a favore dello studio dell'atto individuale, e dall'altra consente di sottolineare il carattere radicalmente sociale della *langue* rispetto alle altre istituzioni, il fatto cioè che in essa la trasmissione storica domina la lingua a scapito dell'azione libera della società (SAUSSURE 1922/2008: 90) e il carattere troppo complesso del sistema (Ib. :91).

Una volta messo in questione il rapporto di significazione, infatti, la *langue* si presenta come l'istituzione dove l'azione individuale ha meno presa coscientemente (Ivi).

3.5.3 Il “problema della sinonimia”

Tuttavia l'analogia proposta sembra presentare per lo stesso Saussure un problema (NORMAND 2006: 100).

Sebbene la nozione di valore economico sia essenziale e consenta la migliore approssimazione al valore linguistico per spiegare il funzionamento della *langue* al

tempo stesso essa presenta una importante dis-analogia. Saussure sembra essere a un certo punto insoddisfatto. Se per avere un valore monetario dobbiamo avere una duplice relazione, bisogna però individuare una differenza importante che rischia di minare tale confronto. Una difficoltà che rischierebbe, cioè, di presentarlo come una semplice *analogia* anziché come un'*omologia* a causa del tipo di entità che sono chiamate in gioco. Nel caso della moneta infatti la relazione con il *dissimile* rinvia a entità, gli oggetti, che si caratterizzano in quanto entità positive, a differenza delle entità negative che caratterizzano la *langue*. Tale positività pone al confronto il “problema della sinonimia”. Prendiamo il valore di 5 franchi: esso è sinonimo di un valore *simile* appartenente però a un sistema differente, ad esempio 3,75 dollari. Tale sinonimia tra valori appartenenti a sistemi differenti è data dal fatto che la cosa *dissimile* è anch'essa un'entità positiva, nel senso che tanto 5 franchi quanto 3,75 consentiranno di comprare un pezzo di pane. Tale sinonimia non si presenta nel caso della lingua, dove al contrario i segni appartenenti a un sistema differiscono nel modo in cui sono connessi al proprio significato. L'analogia sembra così presentare un problema. Mentre nella lingua non si colgono che differenze, il valore economico sembra presentare un sostrato duro irriducibile, quello degli oggetti.

3.6 La correzione dell'analogia di Saussure.

3.6.1 Dall'ontologia sociale alla prassi sociale dello scambio.

Ora la disanalogia potrebbe essere facilmente trascurabile, giustificabile o quanto meno facilmente accettata. Basterebbe cioè riconoscere con le parole di Jakobson che «il linguaggio è realmente il fondamento della cultura. In confronto al linguaggio, tutti gli altri sistemi di simboli sono concomitanti o derivati» (JAKOBSON 1963/2010: 7). Tuttavia prendere le mosse dal problema che l'analogia di Saussure pone, richiede un approfondimento e semmai la possibilità di una correzione.

Proprio tale correzione consentirebbe di interrogare la *langue* sul problema della moneta. Il percorso è per certi versi inverso a quello di Saussure. Se Saussure utilizza l'analogia della moneta per spiegare la *langue*, la questione diventa utilizzare tale

confronto per vedere cosa la langue ha da dirci sulla moneta e in tal modo integrare una prospettiva linguistica con un'ontologia sociale e una teoria delle istituzioni in riferimento al problema della moneta.

Se come detto il valore linguistico chiamato in gioco da Saussure si fonda su un livello sottostante, quello della prassi, sebbene esso sia relegato nello sfondo, il valore economico sembra al contrario esigere tale riferimento esplicito. In che modo dovremmo intendere questo valore monetario, infatti, schiacciati da una parte da valori monetari (relazione orizzontale) e dall'altra dagli oggetti (relazione verticale)? Inevitabile sembra essere il riferimento a una prassi specifica: quella degli scambi.

Bisogna qui però lasciare Saussure per spostarci su un'analisi specifica di tali relazioni di scambio da cui potremo trarre delle conclusioni sullo statuto antropologico della moneta.

4. Il problema dell'oggetto. Una rilettura del Realismo.

Cercare di operare una correzione all'analogia di Saussure ci pone di fronte al problema di comprendere cosa rappresenta questa *cosa dissimile* con cui la moneta deve essere scambiata: nell'esempio saussuriano il pane.

In questo capitolo mi concentrerò sull'analisi di questo specifico elemento per cercare di vedere il modo in cui bisogna intenderlo, la mia attenzione sarà rivolta cioè al "problema dell'oggetto". Se infatti in Saussure questo oggetto è posto all'interno di una relazione costitutiva con la moneta per la determinazione del valore (ad esempio il pane vale 2 euro), nel modello searleano questo oggetto sembra essere il "fatto bruto", un oggetto che esiste indipendentemente dai singoli soggetti a cui è attribuito un valore (l'oggetto "pane" vale come 5 euro) o più in generale la funzione di essere moneta (l'oggetto "pane", "conchiglia", "oro" vale come moneta).

Il mio tentativo sarà quello di mostrare che per spiegare in maniera esaustiva lo statuto sociale della moneta non si debba partire da qualcosa come il fatto bruto, ma dalle pratiche sociali all'interno delle quali questo oggetto è sin da subito immerso.

La riconsiderazione del punto di partenza, ha delle ripercussioni sul modo in cui intendere la struttura logica alla base della moneta, di cui la formula searleana espressa dalla regola costitutiva si pone come un risultato tardo di un complesso modo in cui il linguaggio entra in gioco nell'organizzazione della prassi.

Riconsiderare la nozione di valore all'interno di una teoria linguistica ha il vantaggio infatti di uscire da una relazione prettamente psicologica per spiegare il segno, rinviando così a una prassi in cui soltanto è possibile lo stabilirsi di rapporti valoriali.

Si tratta ora di tradurre il discorso sul valore linguistico, a partire dal quale Saussure ha rideterminato il problema dell'identità linguistica e il suo statuto sociale,

all'interno di un discorso riguardante il valore economico, a partire da cui sarà rideterminato lo statuto sociale della moneta, per vedere come anche qui il rinvio sia anziché a un contenuto rappresentazionale direttamente a una prassi sociale. La nostra strategia si articolerà attraverso due passaggi cruciali: in primo luogo, ci chiederemo se porre il “fatto bruto” come punto di partenza per spiegare lo statuto logico degli oggetti sociali sia una buona strategia. Per rispondere a questa domanda dovremo tuttavia operare un lavoro in un certo senso archeologico per svelare le ragioni che portano Searle a partire da questo riferimento e, quindi, dalla rigida contrapposizione soggetto-oggetto.

In secondo luogo, tenterò di mostrare una via che ci possa consentire di mitigare tale contrapposizione. Per far ciò farò riferimento all'antropologia marxiana che mi sembra possa consentire di ripensare il rapporto tra soggetti e oggetti a partire da un punto di vista differente non di ordine teorico-conoscitivo, ma pratico-sensibile con il vantaggio di riporre al centro della discussione la prassi e le forme di vita all'interno delle quali i “fatti bruti” sono immersi.

4.1 Per una critica dell'ontologia del “fatto bruto”

4.1.1 Il presupposto realista dell'ontologia searleana

L'attenzione searleana al “fatto bruto” va letta in relazione a quello che sta sempre più diventando un *Leitmotiv* del dibattito filosofico contemporaneo: il ritorno d'interesse nei confronti degli oggetti e dell'ontologia. Proprio alla luce di ciò intendo rileggere tale punto di partenza dell'ontologia sociale searleana ponendo in questione l'assunto metafisico da cui esso sembra derivare: il realismo “esterno” o “ingenuo”. Il realismo “ingenuo” è la tesi secondo la quale esiste una realtà indipendente dai soggetti e da questa realtà bisogna partire per poter spiegare gli oggetti sociali e istituzionali.

Così, la domanda originaria a cui cerca di rispondere l'ontologia sociale searleana e cioè “com'è possibile una realtà costruita socialmente” (SEARLE 1995: 8) sembra far leva in primo luogo su un assunto metafisico, l'idea che “le caratteristiche

fondamentali di questo mondo sono descritte dalla fisica, dalla chimica e dalle altre scienze naturali”(Ibidem: 3) e, dall’altro, su una tesi essa stessa presupposta e, nei suoi scritti sull’ontologia sociale, posta al riparo da ogni messa in discussione: “l’idea che ci sia una realtà che è totalmente indipendente da noi” (Ibidem: 8) e che per questo non è discussa realmente all’inizio di *The construction* ma soltanto alla fine, una volta cioè che l’intera impalcatura teorica è costruita.

Finora ho provato ad analizzare la natura e la struttura di quei fatti che, in un senso che ho tentato di spiegare, dipendono dal consenso o dall’accettazione degli esseri umani. Tutta l’analisi presuppone una distinzione tra i fatti che dipendono da noi e quelli che esistono indipendentemente da noi, una distinzione che originariamente ho caratterizzato come quella tra fatti sociali e istituzionali da una parte e fatti bruti dall’altra (SEARLE 1995:169).

Il problema di questa strategia argomentativa è che essa sembra operare un salto senza però spiegarlo adeguatamente. Detto diversamente, da una parte è riconosciuta una realtà in un qualche modo indipendente dalle nostre rappresentazioni e dalle nostre forme di intenzionalità (questo è il vero problema secondo Searle), dall’altro però non è spiegato il modo in cui si debba intendere il passaggio da questa realtà indipendente dai soggetti agli oggetti sociali e istituzionali, al contrario, dipendenti da questi stessi soggetti. Nell’operare un simile salto ciò che viene perso, e quindi escluso, è il riferimento alle forme di vita all’interno delle quali soltanto avviene questo passaggio. Si tratta qui allora soltanto di un’aggiunta architettonica? Di ovviare a un’assenza, costruendo un piano superiore? Anche. Ma, come ogni buon architetto sa, la costruzione di un ulteriore piano ha non poche ripercussioni sull’intera struttura dell’edificio. Il sintomo principale di una tale lacuna all’interno del modello searleano è rappresentato proprio dall’insoddisfacente contrapposizione tra fatto bruto e fatto sociale.

Tuttavia la strategia utilizzata in questo modello è abbastanza chiara: da una parte abbiamo oggetti indipendenti dai soggetti, cui questi stessi soggetti sono in grado, mediante il linguaggio di attribuire delle funzioni. Intuitivamente non sembra un modello particolarmente problematico e non a caso è riconosciuto dallo stesso Searle

come “ingenuo”. Tuttavia tale semplicità, che a prima vista potrebbe presentarsi come un vantaggio, assume a lungo andare forme spettrali, dato che a ben vedere questo tipo di spiegazione finisce per dirci ben poco riguardo alla questione da cui Searle prende le mosse: in che modo una descrizione del nostro linguaggio può aiutarci a descrivere la nostra realtà istituzionale? Il mio intento è in continuità con questo, sebbene si applichi a un altro tipo di istituzione, la moneta, e sebbene si ponga in maniera critica nei confronti di un tale modello. Nel secondo capitolo si è visto come l’ontologia sociale searleana anziché fare i conti con la moneta, a causa dei presupposti teorici da cui prende le mosse (cap. I) ci ponga dinanzi solo la sua ombra. È allora questo modello veramente in grado di rispondere a questa domanda? Il presupposto metafisico e ontologico delineano il perimetro all’interno del quale cercare le risposte a tutta una serie di domande: “come può esserci una realtà oggettiva che esiste in parte grazie all’accordo tra gli esseri umani? E qual è il ruolo del linguaggio nella costituzione di tali fatti? (Ibidem: 8)” e in ultima analisi per rispondere al modo d’intendere lo statuto sociale degli oggetti istituzionali.

E qui il problema: se infatti, si noti bene, questi oggetti sono di per sé autonomi e indipendenti dai soggetti, sono cioè ontologicamente soggettivi e al tempo stesso epistemicamente oggettivi, allora lo statuto sociale inevitabilmente dovrà dipenderà dai soggetti, ma dato che gli altri presupposti searleani sono l’individualismo e l’internalismo (si rimanda ai capitoli I e II) allora tale statuto dipenderà a sua volta dalle credenze individuali, e il linguaggio avrà di conseguenza un ruolo specifico e delimitato (vedi cap. II par. 2.2.1).

La questione che bisogna tematizzare non riguarda quindi soltanto una critica al “fatto brutto” o al “realismo”, ma concerne le ragioni che conducono Searle a “dover” partire da questo “fatto brutto” per poi passare direttamente al fatto sociale e soprattutto alle conseguenze che tale passaggio porta con sé.

Per spiegare ciò, vorrei passare dal rinvenimento dell’obiettivo polemico contro cui si delinea per differenza la difesa della posizione realista che sembra imporre a Searle di partire dal fatto brutto. Questa contro-tesi sembra presentarsi sotto una forma ben definita: il post-moderno.

Queste difese sono rese ancora più urgenti dalla scena filosofica odierna, in cui è comune sia negare l'esistenza di una realtà indipendente dalle rappresentazioni umane, sia negare che asserzioni vere corrispondano ai fatti (Ibidem: 169).

Ma qual è qui la vera posta in gioco?

Soddisfa un qualche modo la nostra volontà di potenza credere che “noi” costruiamo il mondo, che la realtà stessa non è nient'altro che una costruzione sociale, modificabile a piacimento e soggetta a cambiamenti futuri nella misura in cui “noi” la adattiamo (Ibidem: 179).

Questa idea searleana sembra essere in sintonia con l'odierno dibattito sviluppatosi attorno al realismo in contrapposizione al post-moderno e che ha visto impegnati autori come Putnam, Ferraris, Gabriel etc. Riferendosi a questa contro-tesi, è evidente come la reale posta in gioco in questo dibattito sia una questione in fin dei conti politica. Questo è molto chiaro ad esempio in Ferraris in cui la difesa del realismo ha l'intento di contrastare l'idea secondo la quale: “il sapere non possieda un autonomo valore emancipativo, ma costituisca piuttosto uno strumento di dominio e di raggio, e, più radicalmente, che non esista qualcosa come “la verità”, ma soltanto “un campo di forze e di lotte” (FERRARIS 2012:20). Anche in Searle sembra presente questo connotato pratico-politico, sebbene forse in maniera più sfumata rispetto a Ferraris, come dimostra il riconoscimento che la lotta contro l'irrazionalismo passi proprio attraverso il riconoscimento di un realismo “esterno” (SEARLE 1995: 221).

Sebbene infatti Searle affermi che una prospettiva realista non si debba necessariamente accompagnare alla difesa di una teoria della verità come corrispondenza, una qualsiasi concezione della verità richiede il riferimento a una realtà che permanga e non scivoli via tra le mani. Il riferimento è quindi a una conoscenza che non dipende soltanto dalle mie costruzioni rappresentazionali, ma che è costretta al contrario a fare i conti con ciò che a queste rappresentazioni resiste e che le rende possibili, sia ciò connotato come l'esterno, il pubblico, l'inemendabile

etc. La difesa dell'autonomia del reale ha l'intento di contrapporsi, così, all'idea post-moderna che si lascia ben rendere dal noto motto nietzscheano «non esistano fatti ma solo interpretazioni».

Tale timore porta a prendere le mosse da questo fatto bruto e, quindi, da un *ché* di irriducibilmente oggettivo a partire dal quale, soltanto, si può spiegare l'approdo al fatto sociale questo, sì, dipendente dai soggetti. In questo modo però si precipita all'interno di una spaccatura del reale medesimo e cioè tra un piano ontologico completamente autonomo rispetto ai soggetti e un piano ontologico completamente dipendente dai soggetti. In Searle il collante è rappresentato dall'intenzionalità collettiva che, tuttavia, usando le parole di Ferraris, presenta i caratteri di un "colpo di bacchetta magica" (FERRARIS 2006). Tutto il fardello grava così su una componente chiaramente psicologista che taglia i ponti con la storia e quindi alla fine con questa stessa dimensione politica, presentandoci a conti fatti un'ontologia sociale *asociale*, in cui le istituzioni sono separate e slegate dalle forme di vita all'interno delle quali, al contrario, si producono.

Il mio intento consiste quindi nel cercare di problematizzare questo presupposto ontologico searleano, il fatto bruto, per ricollocarlo all'interno di una forma di vita in cui soltanto l'oggetto assume la "funzione-Y". Questo spostamento non avrà poche implicazioni consentendo al contrario di proporre un'analisi antropologica, anziché meramente tecnologica della moneta e delle altre istituzioni. Il rinvio non sarà quindi tanto a una realtà esterna oggettiva, ma a una prassi esterna e pubblica proprio perché sociale e perché irriducibile alle rappresentazioni individuali.

4.1.2 Il problema gnoseologico del Realismo

Per poter tuttavia superare la contrapposizione tra fatto bruto e fatto sociale legata anche alla difesa di una prospettiva realista, bisogna comprendere il reale ostacolo che bisogna superare. A ben vedere, in gioco più che il problema del reale è il problema del modo in cui intendere il rapporto tra conoscenza e questo stesso reale e questo per un motivo molto semplice: se noi pensiamo che tutto ciò che esiste, esiste

soltanto per il fatto che noi lo conosciamo, allora si rischia di giungere, almeno questo sembrano pensare i realisti, all'asserzione radicale in base alla quale esiste solo ciò che conosciamo. E visto che secondo l'impostazione kantiana la conoscenza è una sorta di costruzione, allora la realtà è revocata a favore di ciò che noi poniamo come esistente.

Ne segue che la conoscenza è una questione di potere, per cui si può arrivare ad affermare tutto: che i campi di concentramento non sono mai esistiti, che l'Aids non è una malattia, che Stalin era comunista etc. Per opporsi a questa tesi radicale, i realisti rivendicano una indipendenza dell'esistente da questa operazione costruttivista dei soggetti, solo così allora forse rimarrà qualche barlume di speranza per pervenire alla Verità. Ciò che bisogna superare, quindi, è l'idea secondo la quale l' "io" cartesiano si trovi di fronte al mondo e possa governarlo a suo piacimento, un *ego cogito* dispotico. L'unico modo per limitare questo sovrano dispotico è il riconoscimento di una legge (quella del reale) uguale per tutti (perché pubblica) di contro alla tesi post-moderna che, secondo questa rilettura offertane dai realisti, riconoscerebbe soltanto la legge del più forte.

La proposta realista, a conti fatti, sembra prender vigore soltanto di fronte al riconoscimento di una fantomatica *Tesi idealista*, posta alla base del post-modernismo, dall'identikit alquanto labile per non dire ambiguo. Una simile genericità ha il vantaggio di render ancor più chiaro come la posta in gioco non sia di natura storico-teoretica ma pratico-politica. Importante non è allora il modo specifico in cui ogni autore, riconducibile a questa prospettiva, ha sviluppato i singoli passaggi del ragionamento che lo avrebbe condotto ad abbracciare tale *Tesi idealista*, ma ciò a cui l'assunzione di una simile prospettiva sembra poter condurre. Con questa finalità poco *storica*, molti autori sono posti su un medesimo piano di discendenza teorica in cui, al più, l'uno rappresenta l'estremizzazione o l'attenuazione dell'altro, pur muovendosi tutti all'interno del medesimo paradigma. Così la critica all'idealismo pone sullo stesso piano Hegel, Kant per risalire fino a Cartesio giungendo alla formulazione di una *Tesi idealistica* generica secondo cui *il nostro accesso alla realtà è possibile a partire dalle griglie concettuali in nostro possesso e mediante*

queste costruiamo questo stesso reale. La radicalizzazione di una tale tesi consisterebbe nel fatto che allora *tutta la realtà è costruita* in sintonia con il motto derridiano “nulla esiste al di fuori del testo”.

In tal modo si può dire che Hegel rappresenta una sorta di radicalizzazione del modello di Kant e ancor prima Cartesio, in linea con un percorso teorico che finisce col condurre alla dissoluzione degli oggetti all’interno della questione epistemologica del *come* di questi stessi oggetti.

La radicalizzazione della prospettiva razionalistica/idealista che conduce a questo lento processo di dissoluzione degli enti passa, come notato da Ferraris, attraverso una strategia apparentemente semplice: in primo luogo si attribuisce un potere conoscitivo ai sensi, in secondo luogo si constata come i sensi possano essere fallaci e infine si nega a questi stessi sensi di poter conoscere gli enti del mondo.

Si prendano le mosse cartesiane evidenziate da Ferraris (FERRARIS 2012:144-145):

- i) Innanzitutto si attribuisce un valore conoscitivo ai sensi e alla percezione;
- ii) In secondo luogo si afferma che questa conoscenza è spesso fallace
- iii) Infine, destituita la percezione e i sensi di un reale valore conoscitivo, la via maestra della conoscenza è affidata alla ragione, a quell’io penso cui si giunge mediante un vero e proprio salto ontologico che conduce a un vero *golpe* gnoseologico: ci si trova di fronte a un’io penso che signoreggia sugli oggetti.

In questo contesto, allora, la posizione realista assume le fattezze di un contro-*golpe* o guerriglia partigiana mediante cui s’intende restituire alla percezione la sua reale funzione democratica: non quella di dirci *come* il mondo è o dev’essere, ma quella di stabilire dei limiti ontologici al di là dei quali non si può andare qualunque sia il tipo di interpretazione di questo stesso mondo. Un sostrato duro e irriducibile da opporre alle nostre griglie rappresentazionali, una resistenza che non può essere abbattuta: un *ché* di *inemendabile*. In tal senso il “realismo debole” searleano non sembra discostarsi poi molto dal “testualismo debole” di Ferraris (FERRARIS 2009:153). Se per Ferraris infatti un verme si scontrerà contro una ciabatta allo stesso modo in cui mi ci scontrerò io (FERRARIS 2012:41), allo stesso modo per Searle il monte Everest esiste indipendentemente dal tipo di rappresentazioni che ne possiamo avere

io o un verme. La differenza tra i due filosofi consiste invece nel modo differente in cui poi è intesa la costruzione degli oggetti sociali, la cui differenza tuttavia si condensa in un mutamento di preposizione. Se infatti il realismo debole di Searle sostiene la tesi secondo la quale “gli oggetti sociali sono socialmente costruiti *su* oggetti fisici”, il testualismo debole di Ferraris “sostiene che gli oggetti sociali sono socialmente costruiti *da* oggetti fisici”. Il pomo della discordia è cioè quello psicologismo che costringe Searle a un passaggio forse troppo repentino dall’oggetto all’oggetto sociale.

Tuttavia la polemica contro la pseudo-posizione idealista non sembra concedere l’onore delle armi all’avversario. Non sembra del tutto giustificata la lettura che viene proposta di Kant che viene forse troppo facilmente relegato all’interno di luoghi comuni forse un po’ troppo facili in cui si afferma «in fondo, per Kant non esiste nulla, se non esiste un soggetto»(GABRIEL 2012:25), posizione questa più hegeliana che kantiana, forse, dato che per quanto il noumeno sia inconoscibile esso rappresenta comunque la condizione di possibilità assieme alle intuizioni pure a priori per avere qualcosa come il fenomeno. Si potrebbe al contrario rovesciare l’interpretazione realista sostenendo come se il fenomeno sancisce la sovrapposizione tra epistemologia e ontologia giustamente denunciata dai realisti, il noumeno rappresenta in un certo senso l’irriducibilità di tale ontologia all’epistemologia.

Altrettanto subitaneamente Searle sembra relegare nel dimenticatoio, se non nel vaneggiamento¹⁶, la contro obiezione di Derrida alla critica searleana del suo “nulla esiste al di fuori del testo” (SEARLE 1995:181).

Concedendo a Searle più di quanto egli conceda ai suoi avversari, riconoscerò ai realisti, per andare al di là della polemica e rinvenire il nocciolo della questione, che la vera proposta teorica realista più che a una vera contro-tesi opposta alla

¹⁶ “Derrida, per quanto posso dire, non fornisce un’argomentazione. Egli dichiara semplicemente che non c’è niente al di fuori del testo. E in ogni caso, in una risposta polemica seguita ad alcune mie obiezioni, egli sembra tornare indietro: dice che tutto ciò che egli intendeva con la dichiarazione apparentemente spettacolare che non c’è niente al di fuori dei *testi* è l’idea banale che ogni cosa esiste in un dato *contesto* o in un altro!” (SEARLE 1995:181)

fantomatica *Tesi idealista* intende rimarcare la specificità dell'ontologia spesso trascurata da un corteggiamento troppo esasperato all'epistemologia.

Si potrà certo obiettare che l'ontologia non è quello che c'è, ma è il discorso su quello che c'è. Dunque che c'è sempre un residuo epistemologico nell'ontologia e un residuo ontologico nell'epistemologia. Questo è indiscutibile: l'ontologia non è mai senza sapere. Tuttavia, se l'ontologia è anche un discorso, è un discorso che deve marcare la differenza rispetto alla epistemologia non insistere sulla continuità (FERRARIS 2012:47).

Con tale mossa anziché ridurre gli oggetti alle griglie soggettive si tenta di riconoscere una certa autonomia dei due ambiti, in cui cioè si rispetti quello che si potrebbe chiamare un "Vincolo realista": *per quanto sia lecito riconoscere che abbiamo accesso agli enti in virtù delle nostre categorie concettuali, ciò nonostante non tutto può essere ridotto a queste*. Autonomia legittima, che per certi versi probabilmente nessuno degli autori tacciati di idealismo negherebbe, ma che posta in questi termini, anziché rappresentare una vera risoluzione, sembra assumere per lo più le fattezze di un momentaneo "cessate il fuoco" in cui l'ontologia riconquista, per il momento, quelle fette di territorio sottrattegli dall'epistemologia. Il dualismo permane, anzi si aggrava, perché la contrapposizione è rafforzata di contro alla seppur presunta e insostenibile posizione idealista costruita a immagine e somiglianza di un bersaglio polemico forse fin troppo facile da revocare.

Si pone allora la domanda: se la posizione idealista non appare soddisfacente, la sola strategia possibile per la difesa del reale può ridursi a muro contro muro tra oggetti e soggetti? La risposta è no. E per cercare di uscire da questa strategia difensivista, bisogna riconoscere come la reale posta in gioco è il modo in cui è intesa la relazione tra soggetto e oggetti. In che modo il fatto che siamo noi a conoscere può non portare alle estreme conseguenze, anche nefaste, lo si conceda ai realisti, di ridurre la totalità degli enti a delle costruzioni soggettive oppure a forme radicali di scetticismo come quelle cartesiane?

La nostra risposta parte dal negare che il puntar i piedi sull'ontologia, ossia sull'emendabilità del reale, sia alla lunga una buona mossa. Non che non ponga un

qualche rimedio ma che questo sia soltanto momentaneo, perché comunque ci si scontri con la ciabatta, la ciabatta non sarà mai comunque colta da me o dal verme allo stesso modo. E se non posso affermare che il verme non avrà una qualche forma esperienziale della ciabatta, in quanto tale, non posso neanche pretendere di attribuirgli la stessa che neavrò io. Fermarsi a questo stadio di considerazione del reale tuttavia sembra ricondurre prima o poi dentro il vicolo cieco della noumenicità a cui, a torto o a ragione, è fatta risalire l'evaporazione del reale. L'unica mossa per fuoriuscire da questa contrapposizione non è allora prendere le difese dell'una o dell'altra fazione, porsi cioè accanto al soggetto o agli oggetti, ma tentare di stemperare la contrapposizione stessa. In ciò Marx sembra offrirci una scappatoia. Non perché prenda posizione rispetto ai soggetti o agli oggetti ma, appunto, perché in un qualche modo etichetti tale questione come "una questione puramente scolastica" (II *Tesi su Feuerbach*), facendo leva, da una parte, su una realtà irriducibile alle nostre rappresentazioni, ma riconoscendo, dall'altra, un modo di operare su questo stesso reale non puramente intellettualistico ma pratico-sensibile in cui la vera posta in gioco, che abbiamo rinvenuto, quella politica, è proprio quella che incardina il suo discorso.

La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teorica, ma pratica. È nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La discussione sulla realtà o non realtà di un pensiero che si isola dalla pratica è una questione puramente scolastica (MARX *Tesi su Feuerbach II*).

Se la soluzione non sta nel porre oggetto e soggetto *l'un contro l'altro armato*, sta nel vedere la relazione dialettica che intercorre tra soggetti e oggetti. Il punto cruciale è però non ridurre la questione su un piano teorico ma, appunto, pratico. Se i realisti criticano il paradigma soggettivistico cartesiano rivendicando un'autonomia del reale, sembrano farlo tuttavia rimanendo incagliati all'interno di una tale frattura. La frattura tra oggetti e soggetti è evidente in Searle e abbiamo tentato di descriverla nel secondo capitolo in virtù della "metafora dei due mondi", ma è altrettanto presente in Ferraris, come mostra la ricostruzione che propone tanto della sua teoria quanto di

quella searleana a partire dal modello di Twardowski che fa leva sulla nozione di rappresentazione in cui in gioco sono solo tre elementi “oggetto”, “contenuto” ed “atto” (FERRARIS 2006). Solo dalla sottrazione ora dell’uno ora dell’altro elemento Ferraris differenzia il testualismo debole dal forte e il realismo debole dal forte. Tale griglia sarà poi riproposta anche in *Documentalità* (FERRARIS 2009:153).

Come superare allora tale frattura? Se il problema realista nei confronti del razionalismo è rappresentato dal primato delle categorie concettuali mediante cui si dà forma al reale, allora bisogna vedere come proprio l’incontro con questo reale informi in un qualche modo queste stesse categorie del pensiero. Il punto di volta sta nel modo in cui considerare il rapporto tra soggetto e oggetti: non in termini di contrapposizione, come il modello searleano sembra fare (o ci sono fatti bruti indipendenti dai soggetti o fatti sociali dipendenti da questi), ma in maniera dialettica per cui, sebbene logicamente si possa pensare a un mondo indipendente dal soggetto, quando questo entra in scena, il salto da questo mondo autonomo al mondo sociale avviene per gradi. Questa gradazione può essere introdotta non a partire da un approccio rappresentazionale, e quindi intellettualistico, al mondo, ma al contrario pratico-sensibile in cui si recuperi il grande escluso dalla griglia ferrarisiana e searleana: l’azione. Un’azione tuttavia che non si riduca all’atto, ma a un complesso contesto con diversi operatori sociali, in cui non si può semplicemente demandare il tutto a ciò a cui invece consente di demandare l’atto: l’intenzione individuale.

E qui emerge come il *conoscere*, anziché risolversi all’interno di un processo prettamente intellettualistico, sia più propriamente un *com-prendere*, ossia un prendere, un afferrare legato innanzitutto a una sfera sensibile. Ancora più esaustivo è il termine tedesco *begreifen* che rinvia a *greifen* (prendere), e dove l’appropriazione anche concettuale *Aneignung* (appropriazione) rinvia oltre che al prendere, all’adattarsi del soggetto (*sich eignen an*) a un qualcosa, all’oggetto.

Marx ci propone cioè di fuoriuscire da questa rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto attraverso un modo differente d’intendere il processo di conoscenza dove in gioco non sia una relazione diadica tra questi due poli (il soggetto sta di fronte l’oggetto e li percepisce in base alle proprie categorie), ma una relazione dialettica.

Per recuperare tale dialettica bisogna ripartire dal rinvenimento di un elemento che sia in grado di realizzare una mediazione, e che non si ponga, per partito preso, su una riva o l'altra della coppia oppositiva come l'io cartesiano sembra inevitabilmente fare: se l'io penso sta da qualche parte non può che stare dentro il soggetto.

Questa mediazione in Marx è rappresentata dal lavoro. Il lavoro come categoria concettuale intuitivamente non può stare o qui o lì, grammaticalmente non c'è lavoro in assenza del soggetto così come non c'è lavoro che non sia sempre in relazione verso un ché che sia in un qualche modo irriducibile al soggetto.

Qui sta la scappatoia e la scoperta filosofica di Marx: «non nell'aver identificato la pratica con la cognizione ma nel riconoscere che la cognizione non esiste fuori del processo della vita» (LEONT'EV 1979:6). Solo in questo modo la nozione di fatto bruto può essere destituito del suo primato all'interno di un'ontologia sociale e può trovare posto all'interno di una dimensione più ampia in cui a rivestire un ruolo principale non sono più gli oggetti, con il problema di spiegare attraverso “colpi di bacchetta magica” il loro passaggio a fatti sociali, ma le forme di vita, le relazioni sociali all'interno delle quali soltanto questi oggetti assumono un valore sociale. Il carattere oggettuale, la concretizzazione sensibile è soltanto un posticcio, di certo fondamentale all'interno di una prospettiva materialista, ma che, a soffermarsi troppo su, rischia di condurre a un cattivo materialismo, un materialismo riduzionista. E, come vedremo, ciò che le categorie marxiane ci consentiranno di svelare è come la dimensione “sovrasensibile” dell'oggetto, il suo statuto sociale astratto, perché non fondato su proprietà meramente materiali, si costituisca all'interno di questo medesimo reale: dall'*interazione* stessa dei soggetti.

4.2 Dallo psicologismo alle pratiche sociali: il rovesciamento marxiano.

Per poter ripensare il rapporto tra soggetto e oggetto, il mio intento sarà quindi quello di riconsiderare la nozione, centrale in Marx, di lavoro. Se il realismo searleano parte dalla constatazione dei fatti bruti come oggetti indipendenti dai soggetti e a questi aggiunge un'attribuzione di funzione di status, ciò che Marx ci consentirà di vedere è

come, per spiegare qualcosa come la moneta, non basti partire da questo *fatto bruto* ma dal *valore d'uso* che si costituisce soltanto all'interno di un processo lavorativo.

In che modo allora conciliare il discorso attuale sull'ontologia con una teoria del lavoro che prenda le mosse da Marx? Il problema da cui prenderò le mosse può essere così formulato: se sporgendomi da una finestra, vedessi di fronte a me un palazzo, una strada, un cartello stradale, un cactus, potrò esser certo che quel palazzo, quella strada, quel cactus esisterebbero anche se io non fossi lì a vederli. Questo è un primo livello, che certo bisogna riconoscere, un livello che ci porta a considerare come *logicamente* degli oggetti siano indipendenti da noi. Tuttavia quel palazzo, quella strada, quel cactus non sarebbero lì se non si fossero succedute nei secoli delle generazioni che hanno costruito quel palazzo, quella strada e hanno innestato in Europa quel tipo di pianta.

Di certo, rimarrebbe forse un'ulteriore obiezione: se anche non ci sarebbero palazzi e strade, ci sarebbero rocce e laghi. Il problema realista tuttavia come abbiamo visto non è la constatazione di ciò che c'era *prima* o cosa *dopo* la comparsa di *Adamo*¹⁷, l'importante è che sia rispettato il "Vincolo realista", il fatto cioè che si riconosca a quel reale una certa indipendenza rispetto ai soggetti, al fine che comunque non tutto possa esser ridotto a questa mera "costruzione" del soggetto. Attraverso la nozione di lavoro Marx sembra consentire proprio ciò e per esaminarlo dovremo analizzare il modo in cui viene a essere concepito il rapporto di mediazione tra uomo e natura.

4.2.1 Riabilitazione di un concetto.

Tuttavia, utilizzare una nozione così complessa e tradizionalmente nota, rischia sempre di portare con sé gli strascichi di una fama compromessa che anziché aiutare a dirimere problemi attuali, rischia di trascinarvi dentro i vecchi.

¹⁷ Uso qui la figura mitica di Adamo per non dover ricadere all'interno di un lessico filosofico troppo complesso che anziché chiarire potrebbe in questo punto provocare fraintendimenti mettendo in campo termini come "soggetto" o "individuo".

Dopo aver goduto di una notevole attenzione, la nozione di lavoro sembra essere caduta in disgrazia proprio all'interno del marxismo o quanto meno agli sviluppi di questo. Sembra cioè che il concetto di lavoro, mediante il quale Marx stabiliva una netta relazione tra critica dell'economia politica e teoria della rivoluzione, non sia più in grado di assolvere al compito di una teoria critica della società (HONNETH 1980:43).

Tale crisi sembra dovuta principalmente all'ambiguità del modo in cui Marx utilizza tale categoria con la quale intende anche processi differenti e in cui differenti modalità d'azione rimangono indistinti (ARENDRT 1958/2012).

A me non interessa qui ricostruire tale dibattito, né presentare tale categoria come di per sé esaustiva, ma riutilizzarla con un intento specifico: sfumare i contorni e l'opposizione tra soggetto e oggetto per vedere in che senso il lavoro come concepito da Marx assolva a un duplice compito di ordine gnoseologico: rinvia da una parte a una prassi sociale, dall'altra, consente di non estinguere il riferimento all'oggetto. E ciò in virtù del fatto che il lavoro si presenti come una forma di mediazione tra chi realizza e ciò che è realizzato in modo che Marx può affermare che “non solo l'oggetto del consumo, ma anche il modo del consumo viene quindi prodotto dalla produzione (...) La produzione crea quindi il consumatore”(MARX 1976: 15). La tesi che vorrei qui difendere è che proprio la nozione di lavoro possa consentire di rifuggire da una sorta di riduzionismo realista, consentendo di preservare questo reale sebbene all'interno di una sintesi sociale. La svolta è che tale sintesi sociale non sia più intesa come mera sintesi concettuale e categoriale, non sia cioè riconducibile e riducibile a processi meramente psichici, ma, caratterizzandosi come sintesi pratico-sensibile, consenta di mantenere un saldo riferimento all'oggetto.

Questa rilettura, che fa in parte leva sul modello proposto da Sohn-Rethel, consente di operare un mutamento rispetto al modello kantiano, quello stesso posto sotto attacco dai realisti, consente cioè di considerare come «le *forme* categoriali della coscienza filosofica derivano dalla “base materiale” della società»(SOHN-RETHEL 1977: 73), e così facendo consente di mantenere un riferimento decisivo a questo stesso reale. La proposta teorica di Sohn-Rethel non lascia indifferente, sebbene si

situi storicamente all'interno di una *querelle* teorica oggi forse in parte obsoleta, dal momento che l'obiettivo è mostrare come il cosiddetto io trascendentale anziché essere il punto di partenza del processo conoscitivo e, quindi, condizione di possibilità per cogliere il reale, è al contrario in un qualche modo il punto d'approdo cui conduce il processo d'appropriazione di questo stesso reale.

Ma il punto di partenza per comprendere la rilettura che Sohn-Rethel offre de *Il capitale* sono appunto lo scambio e il lavoro. Sullo scambio torneremo nel prossimo capitolo, per ora soffermiamoci sul lavoro. Questa nozione sembra chiamare in gioco due prospettive fra loro differenti sebbene non antitetice.

La prima riguarda una tesi di ordine antropologico in cui il lavoro è inteso come attività specie-specifica che consente all'uomo di riconoscersi in quanto tale:

β) «l'oggetto del lavoro è quindi l'oggettivazione della vita generica dell'uomo; poiché questi si raddoppia non solo intellettualmente, come nella coscienza, ma attivamente, realmente, e si riguarda perciò in un mondo creato» (MARX 1844/2011: 89).

Secondo questa accezione il lavoro si fonda su una più generale concezione dell'azione che fa perno su una teoria dell'oggettivazione, che Marx eredita da Hegel (QUANTE 2011: 240), in cui cioè il soggettivo si esprime nell'oggettivo. A questa concezione è legato un potenziale morale-emanipativo che Marx deriva direttamente dalle pagine hegeliane della dialettica servo-padrone in cui il primo, a un primo stadio della lotta per il riconoscimento non riconosciuto dal signore, è riconosciuto e si riconosce proprio e soltanto nell'opera del suo lavoro, grazie al quale è riconosciuto anche dal signore. Il lavoro è quindi concepito come un processo che non solo genera prodotti ma anche il soggetto stesso, proprio perché ne consente il riconoscimento, mediante questi oggetti che ne riflettono l'attività libera, creatrice e intenzionale ponendosi in tal modo come oggetti in-formati che contengono e riflettono quest'intenzione.

Tuttavia a questa prima determinazione se ne aggiunge presto un'altra che sembra condurre all'interno di una problematica contraddizione. La prima, come sottolineato da Honneth, consiste nel fatto che, da una parte, al lavoro è affidato il compito di offrire una *Bildung* pratico-morale che possa portare l'operaio a prendere coscienza di sé¹⁸, dall'altra proprio il processo di lavoro che consiste nel porre in un oggetto esterno il sé oggettivo apre al rischio costante che questo stesso oggetto, e quindi la sua propria essenza, gli sia sottratta o peggio che quest'oggetto si erga di contro al suo creatore prendendone il posto e scaraventandolo all'interno di un processo in cui è posto esso stesso come oggetto. Un processo alienante e disumanizzante a partire proprio da quel medesimo processo che lo umanizza. E qui si ricollega la seconda accezione e forse quella che si è anche imposta nell'immaginario filosofico che vede nella categoria del "lavoro" marxiano ciò che conduce all'estraneazione e all'alienazione.

α) "l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si leva di fronte ad esso come un essere estraneo, come una potenza indipendente dal produttore. (...) questa realizzazione del lavoro appare, nella condizione illustrata dall'economia politica, come venir meno della realtà dell'operaio, l'oggettivazione come perdita dell'oggetto e asservimento ad esso, l'appropriazione come estraniamento, come alienazione" (MARX 1844/2011: 85).

E qui la reificazione come processo di cosalizzazione dell'essere umano. Tale brutta fama di questa categoria, è dovuta principalmente alle critiche rivolte alla nozione di lavoro marxiana soprattutto nella prima metà del novecento. In *Vita activa* la Arendt critica il modello marxiano per riconsiderare una distinzione tra differenti tipi di attività in cui oltre al lavoro trovano posto anche l'operare e l'agire. Una tale distinzione si rende necessaria per porre un argine alla diffusione incontrastata del

¹⁸ Il fatto che il capitale richieda la raccolta di operai in uno stesso luogo, che fornisca quindi la capacità di organizzarsi, di cooperare e darsi forme di autodisciplinamento (vedi HONNETH 1980:55).

mito del progresso e della tecnica alla cui ombra il rapporto tra uomo e natura si era ridotto a un rapporto manipolativo e di dominio, al punto da risucchiare all'interno del suo raggio d'azione l'uomo stesso per renderlo cosa tra le cose e preparando in tal modo il terreno ideologico per l'ascesa di movimenti aberranti come il Nazismo. All'ombra del mito della scienza e della tecnica, la *ubris* razionalistica aveva condotto infatti a un controllo dell'uomo sulla natura che, come osservato da Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'illuminismo*, aveva portato all'assunzione di uno sguardo spersonalizzante ed estraniante nei confronti della natura, fino al punto da inglobare all'interno di tale sguardo l'uomo stesso, visto non più come fine ma semplice mezzo e cosa tra le cose. Tale filone trova, inoltre, sponda e un ulteriore interlocutore polemico nelle politiche industriali che proprio in quegli anni esaurivano ogni possibile apertura emancipativa realizzantesi nell'attività lavorativa, riconosciutagli come visto da Marx, in virtù di quella estrema parcellizzazione e automatizzazione del lavoro operaio radicalizzata dalla razionalizzazione introdotta dalla catena di montaggio di ispirazione fordista-taylorista.

Il lavoro quindi riconosciuto come capacità specie-specifica, come ciò che rende *umano* l'uomo, dall'altro si rivela come ciò che inevitabilmente conduce a forme di vita sociali di stampo patologico. Se infatti prerogativa del lavoro umano è quello di produrre un oggetto che si oppone al soggetto e mediante cui questo si dovrebbe riconoscere, proprio questa estraneità dell'oggetto sembra portare inevitabilmente alla possibilità che questo "si erga" di contro al soggetto che lo ha prodotto, al punto da essere colto anziché come strumento d'emancipazione e autorealizzazione, come potenza estranea che lo domina e alla cui mercé è posto, se non del tutto immolato.

Da questo incrocio sembra profilarsi un quadro a prima vista sconcertante che vede la nostra specie, proprio in virtù della sua natura, destinata a passare necessariamente attraverso le fasi di un processo reificativo degenerativo. Quadro sconcertante ma solo a prima vista. Perché proprio questo apparente paradosso può consentire di non ricadere all'interno di un certo riduzionismo per quanto riguarda il termine "sociale". Infatti, proprio la critica del lavoro come ciò che produce l'alienazione e l'estraneazione, portando a tema e a critica tutta una serie di possibili patologie

sociali, si ancora ed è reso possibile, almeno nell'analisi marxiana, proprio dal riferimento a una tesi antropologica che vede nell'uomo l'animale che, costruendo il proprio mondo, costruisce in primo luogo se stesso. Qui sembra importante sottolineare però la possibilità di una duplice correzione: la prima quella proposta da Virno in *Elogio della reificazione* (VIRNO 2003) in cui è sottolineata la distinzione tra reificazione e feticismo, mostrando come la sfera patologica non sia da addebitare tanto al processo reificativo di per sé, bensì specificatamente al processo cognitivo "feticitistico" che conduce a quella che Honneth seguendo Adorno ha chiamato una sorta di "dimenticanza" o meglio del rapporto sociale che tale reificazione ha il solo compito di portare a realizzazione (HONNETH 2005). La seconda quella proposta da Quante dove è sottolineata la distinzione tra oggettivazione (*Gegenstaendlichung*) e reificazione (*Verdinglichung*): se l'oggettivo assume i caratteri positivi che la reificazione assume nella ricostruzione di Virno, alla reificazione spetta indicarne il processo degenerativo in cui l'oggettivazione conduce alla cosalizzazione e mercificazione tanto degli oggetti quanto dei soggetti. Quella che potrebbe sembrare una questione terminologica in realtà mira a riconsiderare come il tratto specifico dell'azione umana, che seguendo il modello hegeliano porta a una processo di oggettivazione dell'intenzione e volontà del soggetto, non debba condurre di per sé inevitabilmente a forme alienanti, ma queste siano legate semmai ai contesti normativi che andrebbero posti in questione.

In questo modo però è chiara la stretta relazione, anzi intima, perché ne è in gioco l'essenza, la sfera più privata, personale e soggettiva, tra l'uomo e questo mondo che si trova dinanzi. E dico privata, a rimarcare come tale dimensione sia sempre e comunque irriducibilmente pubblica proprio perché l'assunto antropologico marxiano rappresenta una radicalizzazione della definizione aristotelica dell'uomo come "animale politico". Se con politico non s'intende soltanto un co-vivere, ma un vivere insieme all'interno di un luogo specifico caratterizzato da una struttura istituzionale, la polis, i cui spazi vanno sempre e di nuovo contrattati, è chiara la posta in gioco: l'essenza umana lungi dal pre-darsi, dall'essere cioè biologicamente determinata, aspetta sempre di volta in volta di essere costruita. E qui l'intersezione

tra una prospettiva antropologica e una sociale, in cui è proprio il carattere essenziale dell'uomo ad aprire alle forme di disorientamento culturali, alle aberrazioni storiche che esprimono quel disagio a cui l'uomo è inevitabilmente condannato da quel processo antropopoietico che se da una parte gli consente di costruire sé stesso e la propria nicchia ecologica al tempo stesso lascia sempre esposti al rischio che tale processo rimanga in un qualche modo per una qualche ragione incompiuto (REMOTTI 2013).

La ripercussione di un simile discorso all'interno di un'ontologia sociale è comunque carico di conseguenze: se il soggetto si realizza nella produzione di oggetti esterni (dove qui il riferimento a una prospettiva realista, oggettuale è chiara), questi stessi oggetti non sono semplicemente dati che si lasciano cogliere passivamente, ma entrano a far parte in maniera costitutiva del processo formativo della soggettività. Il soggetto così non è mai inteso in realtà per Marx in senso pieno, semmai esso è un prodotto del lavoro assieme agli oggetti. Il soggetto è la prima vera costruzione sociale «ma parimenti sia alla materia del lavoro sia l'uomo in quanto soggetto sono tanto risultato che punto di partenza del movimento»(MARX 1844:104). In questo modo proprio il loro statuto di prodotto apre le porte al rischio del feticcio che investe tanto gli oggetti, che in tal modo sono separati dai soggetti, quanto dei soggetti medesimi che sono contrapposti agli oggetti (cfr SOHN-RETHEL 1972).

E da qui la proposta che fa leva sul mutamento di prospettiva che la categoria del lavoro consente di operare è semplice: non comprendere il soggetto tanto quanto *soggetto conoscente* ma in primo luogo *agente*. Al posto della nozione ingombrante e sempre problematica di “rappresentazione” la categoria di lavoro ci consente di porre al centro quella di “azione” con la cui entrata in gioco la barriera divisoria tra soggetto e oggetto sembra sfumare.

L'assunzione di una prospettiva gnoseologica della categoria del “lavoro” si fonda sulle considerazioni marxiane in cui essa è presentata come “condizione d'esistenza” e cioè come condizione di possibilità per il rapporto mediato tra uomo e natura. Tale connotazione rappresenta un *Leitmotiv* all'interno della riflessione di Marx. Essa è

presente infatti non solo nei *Manoscritti economico-filosofici* ma è anche ripresa ne *Il capitale* e più precisamente nel secondo paragrafo del primo capitolo del I Libro:

In quanto creatore di valori d'uso, in quanto lavoro utile, il lavoro è dunque per l'uomo una condizione d'esistenza a prescindere da ogni forma sociale; una necessità naturale eterna per mediare il ricambio organico fra uomo e natura e perciò la stessa via umana (MARX 1867/2009 : 116).

Il lavoro, quindi, e non qualche intelletto o ragione, assolvono a questo compito di mediazione. Tuttavia tale affermazione ne *Il capitale* non viene ulteriormente approfondita, a prima vista sembra potersi ridurre a una postilla filosofica in un'opera essenzialmente economica. Alla luce delle pagine giovanili, tale asserzione assume tuttavia una connotazione del tutto particolare, presentandosi come la punta di un iceberg, un'antropologia filosofica, che almeno ne *Il capitale* sembra sommersa. Essa rinvia infatti alla tematizzazione presente nei *Manoscritti* del *Gattungswesen* con cui Marx intende la specificità umana che consiste in un tipo specifico di attività chiamata da Marx *universale*.

A dire il vero anche l'animale produce: si costruisce un nido, abitazioni, come le api, i castori, le formiche ecc. Se non che esso produce solo ciò di cui abbisogna immediatamente per sé o per i suoi piccoli; produce unilateralmente, mentre l'uomo produce universalmente; produce solo sotto il dominio del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico ed anzi produce veramente solo nella libertà dal medesimo; produce solo se stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura; il suo prodotto appartiene immediatamente al suo corpo specifico, mentre l'uomo si pone liberamente di fronte al suo prodotto. (MARX 1844/2011: 89).

Il modo per prevenire la necessità di *dover* passare dal fatto bruto, il cui scotto una posizione realista sembra debba pagare, consiste nel ripartire dal valore d'uso e quindi dalla merce. Perché la merce? La merce è presentata come «una cosa a doppia faccia: valore d'uso e valore di scambio» (MARX 1867/2009: 114). Sebbene nel caso della merce questi due aspetti non si possano disgiungere l'uno dall'altro, e ne vedremo il perché nel prossimo capitolo, ci chiederemo ora se questo *valore d'uso* possa ridursi al *fatto bruto* searleano.

Il vantaggio di prendere le mosse dal valore d'uso è dato da un duplice motivo: da una parte esso ci consente, come vedremo, di rispettare il Vincolo realista, dall'altro, permette di rifuggire da un tipo di descrizione riduzionistica in cui la realtà è tagliata a fette, mostrando come questo stesso oggetto sia da sempre immerso all'interno di una prassi dove presupposto è un lavoro in una qualche forma sociale, utilizzando le parole di Marx, *universale*.

In che senso dobbiamo qui intendere il termine universale utilizzato da Marx? Proponiamo di leggerlo a partire da una distinzione che richiede di essere tuttavia approfondita:

- i) un lavoro è universale secondo una prospettiva *sincronica*, dove presupposta è una divisione del lavoro;
- ii) un lavoro è universale secondo una prospettiva *diacronica*, dove presupposta è la tradizione;

Tanto nell'accezione diacronica tanto sincronica, il lavoro mostra come gli oggetti che sono entrati in gioco con l'analisi saussuriana e che in un qualche modo dovrebbero avere un corrispettivo nei fatti bruti searleani siano da intendersi sempre all'interno di questa condizione d'esistenza chiaramente marcata dal sociale, caratterizzata da una dimensione universale. Una condizione d'esistenza che anziché passare attraverso una sintesi intellettuale, passa da una sintesi sociale di cui gli oggetti ne riflettono e riverberano le proprietà.

4.2.2 Lavoro sincronico o divisione del lavoro.

Per meritare appieno l'etichetta di *universale* la nozione di lavoro in Marx, tanto nell'accezione sincronica (divisione del lavoro) quanto nell'accezione diacronica (azione mediante strumento), deve essere intesa innanzitutto come un'attività linguistica. In tal modo il linguaggio non è qualcosa che viene *dopo*, come nel modello searleano, a determinare lo statuto degli oggetti sociali, ma qualcosa che entra in gioco sin da subito nella costruzione della nicchia ecologica dell'animale umano. Sebbene si tratti qui di un'integrazione al modello searleano, questa sembra

ciò nonostante richiedere una revisione radicale del modo in cui intendere il linguaggio stesso, la cui descrizione anziché trovare sponda nella teoria degli atti linguistici, dove il baricentro è rappresentato dal soggetto, fa leva sulla prassi, la cui riconsiderazione tuttavia si realizza solo pagando il dazio di una sua de-psicologizzazione, come ha mostrato la teoria linguistica saussuriana.

In che modo il lavoro a partire da una prospettiva sincronica è inteso da Marx come universale? Questo significa che non si è in presenza soltanto di un'azione isolata, ma cooperativa in cui cioè più attori sociali sono impegnati in un'attività di coordinamento reciproco.

Prendiamo il caso dell'organizzazione del lavoro. Come sottolineato da Bloomfield «la divisione del lavoro, e con essa l'intera operazione della società umana, è dovuta al linguaggio» (BLOOMFIELD Language, p.24). A questa ragionevole ipotesi bisogna fare però una precisazione, bisogna cioè specificare il modo in cui si debba intendere il termine "dovuto da". Rossi-Landi sottolinea che tale rapporto non deve essere inteso secondo una relazione di priorità temporale o meglio prima il linguaggio poi il lavoro.

Discutere se e come si siano formati prima i prodotti e gli strumenti fisici quali estensioni del braccio o i segni e le parole quali estensioni della mente, è doppiamente assurdo: perché le due cose si sono svolte insieme, e perché la mente, fenomeno sociale, è essa stessa quella duplice estensione, si forma con essa (ROSSI-LANDI 1968: 71)

Tale riflessione richiede però alcune osservazioni. Il linguaggio sicuramente consente di realizzare una divisione del lavoro che si presenta in prima istanza come un'attività cooperativa altamente organizzata, impensabile in assenza di una qualche mediazione linguistica. Pensiamo a come sarebbe difficile una distribuzione dei compiti in assenza delle parole: in che modo potrei essere sicuro che un mio ipotetico collaboratore stia facendo il suo compito in assenza di uno strumento mediante il quale accertarmene? I modelli di teoria dell'azione elaborati da Bratman e Tuomela fanno ad esempio leva proprio su questo. In che modo possono dire degli attori sociali di essere impegnati all'interno di un'azione sociale se non in riferimento a una

serie di criteri esterni che gli consentono di coordinare la loro azione? Nel modello elaborato da Bratman per poter parlare di un'attività "cooperativa e condivisa" deve rispettare tre caratteristiche fondamentali (i) una reattività reciproca, in cui cioè ognuno compie il proprio compito "con un occhio" a ciò che fa l'altro, (ii) "l'impegno a in un'azione congiunta" e infine (iii) l'impegno a un supporto reciproco dove cioè ognuno si impegna a venire in soccorso dell'altro in caso di difficoltà (BRATMAN 1999:106). Ma tutto ciò ovviamente presuppone un linguaggio, soprattutto nel modo in cui l'uno potrà essere sicuro che l'altro abbia accettato di aiutarlo al punto da avere delle aspettative nei confronti dell'altro.

Tuttavia, come sottolinea ad esempio Tomasello, il linguaggio stesso è la prima forma di comportamento altamente cooperativo che sembra richiedere una qualche spiegazione. Per spiegare allora la capacità del bambino di entrare all'interno di un simile comportamento complesso, o meglio la rivoluzione cognitiva che avviene intorno ai nove mesi, sembra necessario fare riferimento a una infrastruttura psicologica specie-specifica facente riferimento non tanto o solo a capacità cognitive bensì in primo luogo a una certa affinità emotiva che il bambino è in grado di stabilire con i propri conspecifici che lo contraddistinguono quindi per spiccate attitudini cooperative (cfr TOMASELLO 2008). Ma se così è, se cioè il comportamento cooperativo è chiamato in causa per spiegare il linguaggio, non ci troviamo dinanzi a un circolo vizioso? Da una parte il linguaggio consente di accedere a una forma di cooperazione post-linguistica, che prende forma nel lavoro, dall'altro, per rendere conto del linguaggio dovremmo fare riferimento a una cooperatività pre-linguistica.

L'unico modo per uscire dal circolo è evitare delle ipostatizzazioni e porre al contrario l'accento sul rapporto dialettico tra attività cooperative e linguaggio. Non c'è da una parte il linguaggio e dall'altro l'azione, ma le forme linguistiche si modellano a partire dall'azione e questa subisce l'influsso di una nuova organizzazione dovuta proprio al linguaggio. L'errore è pensare a una sorta di fantomatica "origine" del linguaggio che anziché portare il marchio della "scientificità", ricalca inconsapevolmente un lessico teologico che, propinando versi

di biblica memoria, focalizza la propria attenzione, spesso ma non sempre, su un *fiat lux* in cui si sarebbe *creato* il linguaggio e con lui l'uomo. L'idea di una *origine* e così dell'individuazione di un momento o di un elemento che ci avrebbe reso ciò che siamo oggi, sembra considerare l'evoluzione anziché come un processo discontinuo generatosi dall'intreccio di linee evoluzionistiche differenti (cfr. PIEVANI 2011), come una linea retta che procede senza intoppi. In realtà la lunga strada che conduce al linguaggio non può esser tracciata così come si traccia un tragitto su una mappa stradale. Più fenomeni hanno concorso alla sua messa in opera, ed esso stesso, anziché essere una semplice risultante, ha concorso non soltanto al proprio sviluppo, ma anche allo sviluppo di quelle stesse attività cognitivo-emozionali da cui esso si sarebbe dovuto generare. Non è tanto in gioco il fatto che non potremmo mai sapere l'origine del linguaggio per vincoli cognitivi, ma che è sbagliato parlare di un'origine del linguaggio per sé. Si potranno stabilire tratti salienti che lo hanno in una qualche maniera favorito ma non si potrà mai fissare o trovare l'elemento che lo ha prodotto. Se il linguaggio consente, quindi, un coordinamento di un'azione circoscritta a livello locale tra differenti attori sociali che mediante questo stesso linguaggio hanno la possibilità di distribuirsi i compiti e accordarsi sul da farsi, esso consente mediante forme istituzionali come il denaro di operare una coordinazione, sebbene la relazione tra i singoli attori sia differita nel tempo e nello spazio.

4.2.3 Lavoro diacronico.

Con lavoro diacronico intendo una produzione rivolta verso oggetti che pur avvenendo a livello individuale sottende una tradizione e un'accumulazione di sapere per la sua realizzazione. Non a caso Arendt non riconosce a questo tipo di azione una dimensione sociale, relegando questa solo alla "prassi", da lei intesa in senso aristotelico come azione non rivolta alla produzione di manufatti, e che vive all'interno di una sfera intersoggettiva e si esaurisce all'interno di scambi comunicativi.

Tuttavia, visto che il nostro punto di partenza è il problema dell' "oggetto", cercherò di vedere in che modo anche qui sia presente questa sfera sociale resa possibile dalla mediazione linguistica.

Il nesso tra linguaggio e attività lavorativa si esprime, sebbene forse in maniera più velata, nel fatto che la produzione umana non è mai soltanto una produzione "naturale" ma sempre e solo una produzione "in una qualche maniera" storicamente determinata.

A partire da un punto di vista diacronico il linguaggio entra nell'attività lavorativa come ciò che consente una trasmissione di un sapere. Se una forma di produzione, quindi un'attività lavorativa, richiede ed è tale in virtù di un determinato tipo di produzione storicamente determinata, fosse anche solo la mano, la componente linguistica entra in gioco sotto mentite spoglie: le forze produttive, categoria centrale all'interno del materialismo storico. A ben vedere all'interno dell'annosa questione marxista tra struttura e sovrastruttura il linguaggio sembra trovarsi in una posizione scomoda: tra gli interstizi. Se da una parte esso sembra rientrare all'interno della sovrastruttura nel momento in cui è inteso in maniera non certo poco confuso come generica concezione del mondo, e cioè, insieme di rappresentazioni e idee e quindi come specifica prospettiva, storicamente determinata, nei confronti del mondo (MARX 1846: 21), dall'altro esso è anche componente costitutiva della struttura e cioè delle forze produttive, come magistralmente manifesto nelle pagine dei Grundrisse dedicate al General intellect, ovvero un sapere sociale accumulato che prende forma nelle macchine e nei vari strumenti di produzione, prodotto di ricerca, innovazione scientifica e raffinamento di tecniche e competenze pratico-teoriche specifiche accumulatesi nel tempo, tramandate, approfondite ed estese.

Per meglio comprendere i passaggi mediante i quali avviene tale trasmissione del sapere, bisogna innanzitutto partire dal definire l'attività lavorativa.

per crearlo (l'abito), occorre un certo genere di attività produttiva determinata dal suo scopo, dal suo modo di operare, dal suo oggetto, dal suo mezzo, e dal suo risultato. Il lavoro la cui attività si rappresenta così nel valore d'uso del suo prodotto (MARX 1867/2009: 115).

La determinazione marxiana è particolarmente esaustiva e individua cinque punti essenziali. Abbiamo lavoro quando si è in presenza di:

- 1) un'attività determinata da uno scopo;
- 2) determinata da un modo di operare, potremmo dire una tecnica;
- 3) determinata dall'oggetto;
- 4) dal mezzo;
- 5) dal risultato;

con questa classificazione è chiaro il riferimento al problema dell'oggetto da cui abbiamo preso le mosse. Proprio tale descrizione del processo lavorativo ci consentirà di mostrare da una parte in che senso l'oggetto sia collocato all'interno di una dimensione sociale, dall'altro, in che modo esso mantenga una certa indipendenza e quindi una irriducibilità ontologica rispetto al soggetto.

1) Attività determinata da uno scopo

Ciò che distingue l'attività umana da quella animale è in primo luogo il fatto che la prima è determinata da uno scopo e cioè dalla capacità umana di rappresentazione. Occorre però non fermarsi a questo primo punto che potrebbe portare altrimenti a uno schiacciamento della questione su un lato prettamente psicologista in cui c'è ben poco di sociale. Bisogna innestare questa prima considerazione all'interno di una relazione dialettica con le altre, dalla cui integrazione possiamo giungere a una specificazione della forma lavoro. Per poter agire in base a uno "scopo", si deve innanzitutto *potersi* dare qualcosa come uno scopo. Per poter pensare di costruire una sedia, ad esempio, si devono rinviare alle condizioni di possibilità che mi consentono di prefiggermi tale scopo. In questo modo (1) ci collega direttamente a (2). Dato che per Marx le condizioni di possibilità della conoscenza non affondano nel pensiero ma in un rapporto pratico-sensibile con la natura, ne deriva che per poter avere lo scopo "fabbricare una sedia" devo essere in possesso di una determinata tecnica appresa che consente di creare una sedia in un modo anziché in un altro.

2) *Tecnica*

La nostra biologia, o meglio la nostra struttura fisica, ci consente di *poter* camminare su due gambe, cosa che potrebbe risultare molto difficile a un bassotto, causa la sua conformazione anatomica. Tuttavia la specificità umana non sembra riducibile alla possibilità di camminare, ma alle infinite forme possibili in cui impariamo a farlo (cfr. CIMATTI 2011). Allo stesso modo potremmo dire che la nostra natura ci consente di poter agire sul mondo, ma tale azione sul mondo è un'azione di un determinato tipo e rinvia a una determinata tecnica appresa. Sebbene Tomasello abbia notato come forme culturali di apprendimento emulativo siano rinvenibili anche presso altre specie animali (1999), soltanto gli animali umani sono in grado di utilizzare tale apprendimento in maniera cooperativa (2010). E qui il problema della tecnica sembra sovrapporsi con i punti 3 e 4.

3) *Determinata dall'oggetto.*

(3) e (4) sono singole componenti riguardanti la tecnica. Infatti da una parte una tecnica è rivolta verso un oggetto, dall'altra essa implica l'utilizzo di strumenti la cui introduzione rinvia anche a una complessità della tecnica stessa. E qui si mostra l'irriducibilità ontologica che il modello marxiano consente di porre a tema, in cui cioè l'oggetto non è soltanto ciò che viene percepito passivamente, ma ciò che entra attivamente all'interno di un processo di inter-scambio tra realtà e soggetto. Procediamo per gradi.

L'oggetto implica una duplice considerazione. Da una parte per produrre una calamita oltre alla tecnica per tagliarla ed estrarla occorre anche conoscere le proprietà dell'oggetto medesimo; come dice Marx «scoprire questi lati diversi, è compito della storia»(MARX 1867/1999: 108). Dall'altra lo strumento è sempre anche un oggetto che a sua volta è prodotto di un lavoro precedente. All'interno della gnoseologia marxiana infatti non c'è spazio per l'oggetto puro, né tanto meno per la rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto. Il rapporto del soggetto con l'oggetto

riguarda sempre un rapporto vitale con l'ambiente circostante. Con le parole di Leont'ev:

In reality the philosophic discovery of Marx consists not in identifying practice with cognition but in recognizing that cognition does not exist outside the life process that in its very nature is a material, practical process. The reflection of reality arises and develops in the process of the development of real ties of cognitive people with the human world surrounding them; it is defined by these ties and, in its turn, has an effect on their development (Leont'ev A. N., *Activity, Consciousness, and Personality*: 3)

Nell'*ideologia tedesca* Marx afferma come l'oggetto naturale non sia mai in realtà un puro oggetto, perché da sempre in un qualche rapporto produttivo rispetto al soggetto. In tal modo l'accento non è posto né sull'attività rappresentazionale dell'Io cosciente, né sull'oggetto indipendente dalla rappresentazione, ma sul rapporto pratico che consente al soggetto di appropriarsi dell'oggetto e che gli consente quindi di conoscerlo. Si potrebbe dire che se un oggetto non sta in un qualche rapporto con il soggetto, esso non sarebbe neanche percepito come un tratto saliente del mondo. Tale rapporto vitale, cioè, non è da intendere semplicemente in maniera produttiva ma anche selettiva. E ciò che consente alla nostra specie di attuare questa selezione è proprio il linguaggio.

Proprio per sottolineare questo rapporto attivo che il soggetto istituisce con l'oggetto, bisogna intendere il rapporto di Marx con Feuerbach ed Hegel dalla cui articolazione sembra potersi sviluppare, con le parole di Marx, un Realismo pratico. Come mostra la I tesi su Feuerbach, il limite che Marx rinviene nella filosofia di Feuerbach è che qui «l'oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di *oggetto* o di *intuizione*; ma non come *attività sensibile umana*». Questo lato attivo al contrario è stato ben posto a tema da Hegel sebbene a partire da una prospettiva idealista in cui questa azione non è concepita come reale ma in modo astratto. Proprio la ripresa del lavoro come attività, come processo rappresenta agli occhi di Marx la grande innovazione di Hegel (LÖWITZ 1949), sebbene nella mani di Marx questa categoria si ammanti del materialismo feuerbachiano depurato però dalla sua staticità, che rischia di ricadere all'interno della contrapposizione soggetto-oggetto. E tale mossa

sembra avere non poca rilevanza per la questione contemporanea del Nuovo realismo, a cui Marx sembra poter opporre l'idea secondo la quale:

è vero che la priorità della natura esterna rimane ferma, e che tutto questo non si può applicare agli uomini originari, prodotti da *generatio aequivoca*; ma questa distinzione ha senso solo in quanto si consideri l'uomo come distinto dalla natura. D'altronde questa natura che precede la storia umana non è la natura nella quale vive Feuerbach [ma anche Searle], non la natura che oggi esiste più da nessuna parte (MARX 1846: 26)

Poche righe prima, Marx aveva proposto l'esempio del ciliegio, un albero che anziché offrirsi alla percezione è un oggetto trasportato lì dalle forze sociali, «dall'industria e dalle relazioni commerciali»(Ibidem: 25).

In questo passaggio egli utilizza virgolettato il termine *sinnliche Gewissheit* che ci rinvia più direttamente al Marx hegeliano. Proprio questo incontro ci consente di operare una critica al metodo idealista hegeliano, messo sotto accusa anche dagli stessi realisti di oggi, senza tuttavia dover necessariamente passare per un reale scevro da ogni proprietà sociale.

Vediamo la proposta marxiana a partire dal confronto con quella hegeliana. Nella *Fenomenologia* la certezza sensibile anziché essere il punto d'approdo del processo conoscitivo ne è il punto di partenza, tuttavia mentre in Hegel questa certezza sensibile fa posto a un processo logico attraverso il quale, direbbero i realisti, l'oggetto è dissolto, in Marx esso rimane ancorato all'interno di un processo non logico ma pratico-sociale che fa leva proprio sulla irriducibilità ontologica dell'oggetto. In questo senso Marx assume una posizione critica nei confronti di Hegel di cui come sempre dirà occorre proporre un rovesciamento, rimetterlo cioè dalla testa sui piedi. Un rovesciamento che riguarda in primis l'Hegel, appunto, della *Fenomenologia*.

Con il termine di “*sinnliche Gewissheit*” nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel indica il primo momento del percorso della coscienza e cioè ciò che apparentemente sembra essere il punto di partenza della conoscenza: oggetti cioè come la sedia, il tavolo, le mele, oggetti che per senso comune saremmo portati a ritenere indubitabili.

In realtà Hegel intende mostrare come tale certezza sia soltanto apparente e per far ciò opera un vero e proprio capovolgimento con cui questo più certo è presentato come il meno certo. La strategia messa in campo da Hegel è di chiara ispirazione cartesiana: si parte cioè dalla conoscenza sensibile per destituirne di un vero valore conoscitivo. Tuttavia le modalità dei singoli passaggi sono completamente differenti. Per operare tale destituzione del reale in Hegel un ruolo centrale è giocato proprio dal linguaggio e la dialettica tra universale e particolare.

Il primo passo per operare tale destituzione del reale avviene nel momento in cui Hegel spiega come ogni oggetto non possa mai essere colto in quanto particolare ma sempre e solo in quanto universale. Posti dinanzi a un oggetto (un ciliegio), questo non potrà mai essere colto nella sua immediatezza, dato che ci si riferisce a esso sempre come a un *Questo*, *Qui* e *Ora*, per cui, pur indicandolo, lo si coglie sempre e solo come un esser-stato. Ma allora in quanto è-stato, quest'oggetto non è più, e il *Questo* che s'indica in realtà è un altro è, o meglio un altro *Questo*. L'immediatezza sensibile del «ciliegio», come l'esempio marxiano mostrava, non è quindi mai un *immediato*, ma sempre il risultato di un processo di *mediazione*. Si noti la differenza con Marx, in cui questa mediazione non è un processo del pensiero ma una mediazione *sensibile*. Nel momento stesso in cui lo si nomina, secondo Hegel, esso si pone sempre dal punto di vista dell'universale e mai del particolare. Questo *particolare* è definito da Hegel come l'inesprimibile (*Unaussprechliche*), ovvero qualcosa che non può esser mai percepito perché la percezione introduce già all'interno di un universale «il Questo sensibile che è in gioco nell'opinione, infatti, è *inaccessibile* (*unerreichbar*) al linguaggio il quale appartiene alla coscienza, all'universale in sé» (HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, pag. 185).

Questa posizione è quella contro cui si scagliano i difensori del realismo, perché dietro questa inaccessibilità si cela la possibilità di non aver alcun appiglio al reale, relegato nella sfera della noumenicità. L'idealismo hegeliano, come visto, fa leva proprio sul linguaggio come ciò che in un certo senso ci separa da questo stesso reale al punto, si potrebbe dire, da poter giustificare la tanto aborrita, almeno dai realisti, asserzione “nulla esiste al di fuori del linguaggio”.

E qui il meccanismo di destituzione della percezione segnalatoci da Ferraris. Per operare questo passaggio infatti la percezione (Wahrnehmung) è relegata al coglimento (nehmen) del vero (wahr), un vero che però non è l'oggetto ossia il particolare ma il vero del linguaggio l'universale.

E a rafforzare ancora di più quella che potrebbe a prima vista apparire come una vera e propria "intolleranza" ontologica, si faccia riferimento al modo in cui Hegel confronta la situazione animale e quella umana:

Tale saggezza, d'altra parte, non è preclusa neanche agli animali, i quali anzi si rivelano iniziati a essa nel modo più profondo; gli animali, infatti, non si fermano davanti alle cose sensibili considerandole come essenti in sé, al contrario: disperando della loro realtà e pienamente certi della loro nullità, se ne impadroniscono senza mezzi termini e se ne cibano (*Ivi*: 183).

Hegel sembra procedere in una duplice direzione. Dopo aver delineato una somiglianza tra uomo e animale - entrambi, infatti, non possono accedere a questo particolare - evidenzia una differenza, mentre gli uomini, avendo accesso all'universalità attraverso il linguaggio, sono in grado di cogliere quest'oggetto nella sua universalità, gli animali, invece, non avendo accesso neanche all'universalità (mediante il linguaggio), lo annientano. Ma che fine hanno fatto quindi gli enti? *Annientati* nel mondo animale e posti come *inafferrabili* nel mondo umano, non sono risucchiati all'interno di questo processo logico fino al punto da scomparire?

E qui il rovesciamento. Anche in Marx il dato sensibile, si è detto, non è il presupposto ma un punto d'approdo. Tuttavia il modo in cui si perviene a esso consente di operare una riconsiderazione di questo medesimo processo non più a partire da un punto di vista meramente logico, che porta a negare l'oggetto in sé, ma pratico-materiale. Il dato sensibile è il risultato di un vero e proprio commercio *Verkehr* che in tedesco può essere tradotto in diverse occorrenze tra le quali oltre commercio o anche comunicazione. La differenza tra il lavoro umano e quello animale è rappresentato proprio da questa mediazione che consente all'uomo di non distruggere l'oggetto in quanto tale ma di operare su di esso, interponendo cioè un

lasso di tempo, più o meno ampio, tra il bisogno e la soddisfazione di questo stesso bisogno.

Ma tra le pieghe del discorso hegeliano nella stessa *Fenomenologia* si lascia cogliere una sorta di persistenza del reale che, sebbene relegato sullo sfondo, offre il *la* al tentativo marxiano di riconfigurare il metodo dialettico, attuandone un vero e proprio rovesciamento della “sua forma mistificata”.

Hegel parte dal riconoscimento che, se gli animali «disperando [verzweifelnd] della loro [gli oggetti] realtà se ne impadroniscono [zulangen] senza mezzi termini e se ne cibano [aufzehren]» (*Ivi*, pag.183), la relazione degli uomini con gli oggetti invece sembrerebbe essere caratterizzata, oltre che dal linguaggio, anche da un «tener a freno» [gehemmen] reso possibile dalla mediazione del lavoro e dello strumento, «con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della permanenza» (*Ivi*, pag. 289). Questi passi sono da leggere in chiara continuità teorica con le citazioni marxiane, sopra proposte, riguardo alla specificità del lavoro umano come universale e, al tempo stesso, consentono però di prendere le distanze in un qualche modo dall'impianto astratto che sembra caratterizzare la *Fenomenologia*. Se la differenza marxiana rispetto alla *Fenomenologia* sembra riconsiderare l'aspetto pratico di questo movimento con cui riemerge l'importanza e l'irriducibile presenza e persistenza del reale, tale torsione è presente anche in Hegel e si può rinvenire dal confronto tra queste pagine, dove il discorso assume fattezze logiche, e alcune altre della *Filosofia dello spirito jense*, in cui Hegel sembra riconsiderare il ruolo comunque ineludibile dell'oggetto:

(...) la brama (Begierde) animale è una coscienza animale in cui l'annientare si arresta, ed i membri dell'opposizione sono posti soltanto *in quanto sono da togliere*. La brama è un *dover* essere-annientato; l'oggetto della brama altrettanto; il reale essere-tolto e la sua *idealità* un arresto di questo stesso venir-tolto, sono spostati e separati nel tempo; ma il divenire-reale del togliere, l'appagamento della brama è un venir-tolto immediato, senza alcuna idealità, senza coscienza; il desiderio umano dev'essere ideale, tolto, nell'atto stesso del togliere, e l'oggetto, proprio in quanto viene tolto, deve durare ed il medio, come il durevole essere-tolto di entrambi, *deve* esistere opposto ad entrambi (HEGEL 1821/1975: 35).

Seguendo Hegel, l'animale nell'appagamento (*die Stillung*) della sua brama (*Begierde*) è in una relazione non mediata (*unmittelbares*) con l'oggetto a causa della quale l'animale *annienta* (*vernichtet*) letteralmente l'oggetto. Annientare, che è anche un annichilire, sta a indicare in questo contesto metaforicamente l'atto di appropriazione dell'oggetto senza considerarlo in realtà in quanto oggetto. Il desiderio umano, invece, è posto idealmente, per cui l'oggetto stesso, seppur tolto, perdurerebbe. Questo perdurare è dato dal fatto che l'uomo a differenza dell'animale riconosce l'oggetto in quanto oggetto e in tal modo è rispettato in qualche modo il Vincolo realista.

Questo mantenimento tanto dell'oggetto nel suo esser tolto (*aufgehobenwerden*), quanto del desiderio umano, è possibile però soltanto attraverso una mediazione di un altro oggetto: lo strumento che perdura a entrambi «lo strumento è l'esistente medio razionale, l'universalità esistente nel processo pratico» (Hegel W. F., *Filosofia dello spirito jense: 36-37*).

d) Lo strumento.

Siamo giunti così al (4). In tal senso lo strumento rappresenta il *medium*, ossia ciò che permette la relazione tra oggetto e individuo, dirà ancora Hegel «il lavoro è questa coscienza pratica in quanto relazione, un che di universale (*Allgemeines*)» (*Ibidem*).

Lo strumento è l'esistente medio razionale l'universalità esistente del processo pratico; esso appare dal lato dell'attivo di fronte al passivo; è parimenti passivo rispetto al lato del lavorante, e attivo rispetto al lavorato. Lo strumento è ciò in cui il lavorare ha il suo permanere, quel che solo avanza al lavorante e al lavorato, ed in cui la loro contingenza si perpetua; lo strumento si impianta nelle tradizioni mentre tanto il desiderante quanto il desiderato esistono solo come individui, e come individui periscono (*Ibidem: 36-37*).

E qui il *medium* razionale, dalle cui fauci i realisti tentano di preservare il reale, assume inaspettatamente le forme concrete di un vero e proprio oggetto materiale. Lo strumento, infatti, non è semplicemente un oggetto utilizzato per raggiungere uno scopo, ma un oggetto in cui si incarna, si *transustanzia* un sapere sociale. Il lavoro, in

questo senso, è tale per il fatto di presupporre una dimensione sociale, visto che lo strumento è strumento umano (generale-universale) solo in quanto o è ereditato o è lasciato in eredità. Seguendo Hegel, lo strumento è il ponte di comunicazione tra due generazioni: mentre gli individui e i prodotti *periscono*, lo strumento si impianta nella tradizione. In sintonia con questi passi, sebbene non li conoscesse, Marx afferma ne *L'Ideologia tedesca* che, a differenza dell'uomo, l'animale non ha relazione con i propri con-specifici e non è in relazione con gli oggetti del suo ambiente (*Ivi*, pag. 29) (das Tier "verhält" sich zu Nichts und überhaupt nicht). Proprio questa caratterizzazione dell'uomo rispetto all'animale sarà una costante nel pensiero marxiano, se si considera che questa espressione è utilizzata tanto nel 1846 nell'*Ideologia*, quanto nel 1879/80 nelle *Glosse marginali ad Adolph Wagner*. Questo non aver relazione con l'oggetto non indica una mancanza di utilizzo da parte dell'animale dell'oggetto, così come il non rapporto coi propri consimili non indica un'assenza di relazione con altri con-specifici, questa mancanza è da intendersi in termini di riconoscimento tanto dell'oggetto quanto degli altri animali, laddove il riconoscimento chiama in gioco una componente linguistica. Infatti Marx non utilizza il termine *Beziehung*, ma *Verhältnis* che pone l'accento più che sulla relazione, sul rapporto e sulla proporzione tra gli individui in corrispondenza con l'idea aristotelica formulata nell'*Etica Nicomachea* per cui le società umane sarebbero caratterizzate da uno scambio *proporzionale* (vd trad. del passo dell'EN in LO PIPARO, 2003, pag. 125-126). Solo attraverso l'azione pratica l'uomo media il suo rapporto con l'oggetto, riuscendo così a staccarsene, producendo quella separazione che indica a sua volta un controllo sull'oggetto. Un controllo prima di tutto pratico e soltanto dopo di ordine astratto-teorico. Questa mediazione sarebbe realizzata dal processo lavorativo che, di conseguenza, per esser tale, deve essere lavoro attraverso strumento, non a caso Marx mutua da Franklin la definizione *l'uomo è l'animale che fabbrica strumenti* (MARX 1867/2009: 148). Ma fabbricare non è lo stesso che usare. Se l'uomo fabbrica strumenti, questo esser in grado di poter fabbricare rinvia a un apprendimento che sottende, a sua volta, una comunità

all'interno della quale questo apprendimento è potuto avvenire; l'animale, al contrario, usa, ma non fabbrica strumenti (cfr. KÖHLER 2009).

Proprio per questo, oggetto non è soltanto l'oggetto sul quale si usa lo strumento, lo strumento è esso stesso un oggetto. In quanto tale lo strumento, mediando la relazione tra individuo ed altri particolari, si pone come oggetto generale in contrapposizione a oggetti particolari. Il martello, ad esempio, è utilizzato per differenti scopi e su diversi oggetti particolari, in tal senso esso è l'oggetto generale che struttura il particolare o meglio lo determina in quanto un particolare generale (una trave, una sedia, un tavolo). Attraverso questo processo di mediazione dello strumento il particolare si universalizza, diviene, cioè, un oggetto umano, determinato da uno scopo che la società mediante lo strumento ha trasmesso nell'artigiano. Marx, quindi, in sintonia teorica con l'Hegel degli scritti jenesi, a differenza dell'Hegel della *Fenomenologia*, sembra porre l'accento sul carattere pratico-sensibile dell'attività dell'uomo, un'attività che si staglia sempre all'interno di una dimensione sociale che lo porta, come diceva la citazione dei *Manoscritti*, a considerare il lavoro umano come universale cioè un lavoro che produce *per l'intera natura* e si pone *liberamente di fronte al prodotto*, quindi in maniera non particolare, ma, appunto, universale.

e) Il risultato cui si giunge.

Il risultato di questa produzione universale è il valore d'uso, un valore d'uso che quindi è sempre immerso all'interno di un processo di socializzazione del lavoro, di una forma di vita costitutivamente linguistica in cui il rapporto tra soggetto e oggetto è sempre mediato dalla società e dove in gioco non è una sintesi intellettuale ma sociale. Questo valore d'uso è sì il prodotto del lavoro umano universale, ma è esso stesso un prodotto universale, un prodotto realizzato cioè non soltanto per soddisfare un bisogno individuale, ma appunto universale, della specie. Questa dimensione universale è il punto di partenza per comprendere il valore d'uso, che nell'era capitalistica assume la forma di merce.

E qui ancora una volta decisivo il confronto con Hegel e soprattutto con l'Hegel jenese con cui Marx stabilisce indubitabili punti di contatto teorici, sebbene non avesse avuto modi di leggere questi passi. Perché proprio il passaggio attraverso Hegel può forse aiutarci a meglio comprendere la reale posta in gioco filosofica della svolta economicista di Marx ne *Il capitale* e il significato del prendere le mosse proprio dalla merce e quindi dall'intreccio di valore d'uso e valore di scambio.

Si può comprendere il carattere della merce e il valore di scambio, solo se lo si legge alla luce di questa produzione universale che consente all'uomo di produrre non solo per un bisogno immediato e non solo per sé ma in maniera universale. Questo assunto antropologico conduce alla produzione di oggetti che riflettono le proprietà di una simile produzione universale portando a un oggetto che assume queste stesse caratteristiche della produzione.

E in Hegel il passaggio dal valore d'uso al valore di scambio viene spiegato proprio in virtù dell'essere espressione di tale carattere universale della produzione: l'oggetto in quanto valore di scambio infatti non vale tanto più in virtù delle sue proprietà sensibili e fisico-chimiche ma come oggetto astratto, oggetto che può essere scambiato con qualsiasi altro e, in quanto tale, come universale. E tale statuto universale l'oggetto lo assume dal tipo stesso di produzione da cui è prodotto.

Ogni singolo, quindi, poiché qui è [preso come] singolo, lavora per un bisogno; il contenuto del suo lavoro trascende [però] il *suo* bisogno, egli lavora per i bisogni di molti, - e così [fa] ognuno.ognuno soddisfa, dunque, i bisogni di molti e la soddisfazione dei suoi molteplici bisogni particolari è il lavoro di molti altri. Poiché *il suo lavoro* è questo lavoro astratto, egli si comporta come io astratto (HEGEL 2008:110).

Già in Hegel, si potrebbe dire, la moneta, in quanto espressione del valore di scambio, si ammanta di questa proprietà universale in virtù della sua relazione con questo tipo di produzione essa stessa universale «la loro universalità [i prodotti] (...) è l'uguaglianza di essi stessi, ovvero il valore. In questi essi sono la stessa cosa; questo valore stesso in quanto cosa è il denaro» (Ibid.:111).

Il discorso marxiano si muove all'interno di questo solco ma come vedremo nelle conclusioni del prossimo capitolo riconsidera alcuni aspetti. Ai fini della nostra indagine, il cui scopo è quello di riconsiderare la nozione di valore all'interno di un'ontologia sociale, è fondamentale vedere come proprio la moneta non sia collegata qui solo a una funzione tecnica, ma riporti al centro le relazioni sociali come ciò all'interno delle quali questi oggetti assumono tali proprietà sociali.

5. Dall'oggetto sociale all'astrazione concreta.

Nel capitolo precedente siamo partiti dalla riconsiderazione dell'oggetto a cui tanto Searle quanto Saussure fanno riferimento per spiegare la moneta. Tuttavia questo oggetto è chiamato in gioco in maniera differente. Il modello searleano sembra far leva sulla netta contrapposizione tra un oggetto pre-linguistico (la X) e un oggetto linguistico (la Y); lo statuto sociale dell'oggetto è così presentato sotto le spoglie di una tesi riduzionista in cui «le entità sociali esistono, ma non sono altro che entità fisiche a cui noi attribuiamo rilievo sociale» (VARZI 2005:87). Come sottolineato da Ferraris sembra di trovarsi cioè dinanzi a un «colpo di bacchetta magica» in cui si fa leva su una proprietà psicologica: l'intenzionalità collettiva, che porta con sé un duplice problema. Da una parte, schiaccia il modello su ciò che fa e può fare il soggetto conferendogli una sorta di potere assoluto, dall'altra, a causa della irriducibilità sociale delle istituzioni si reintroduce la socialità, il *noi*, per intenderci, in termini psicologisti, portando a una sorta di «oblio degli altri» (CLÉMENT, KAUFMANN 2005) e ritrovandosi dinanzi a un oggetto asociale, sebbene da spiegare è la sua socialità.

Questo è dovuto alla netta cesura che Searle sembra operare tra statuto sociale dell'oggetto e prassi sociale, cesura a cui è condotto a partire dalla sua riduzione della lingua all'esecuzione di atti linguistici e ai problemi sollevati dalla conseguente svolta intenzionalistica, in cui la lingua sembra troppo schiacciata su un modello individualista (HABERMAS 1991, MEIJERS 2007).

Per evitare tale psicologismo, Saussure introduce la nozione di valore con cui tenta di preservare la natura sociale della lingua dall'appiattimento sul soggetto ponendo così l'accento sulla prassi e sulla irriducibilità della lingua al volere del/dei soggetto/i.

L'utilizzo della nozione di valore, consente a Saussure di operare un'analogia tra lingua e moneta e quindi tra valore linguistico e valore economico.

Proprio tale passaggio è centrale perché consente di spostare l'attenzione dall'oggetto come fatto bruto a una nozione differente, mai chiamata in gioco da Searle, la merce, la cui analisi consente di operare una riconsiderazione della moneta stessa. Per analizzare questa abbiamo fatto riferimento a Marx all'interno del quale un ruolo centrale è giocato proprio dalla nozione di valore. Una merce si caratterizza in quanto valore d'uso e valore di scambio. Nel quarto capitolo ci siamo soffermati sul valore d'uso. Sebbene in base alla descrizione offertane da Marx possa sembrare che il valore d'uso sia equiparabile all'oggetto bruto, abbiamo visto come essa rinvii al contrario a una dimensione sociale.

Si tratta ora di lasciare la parola al valore di scambio. solo una volta che avremo colto la relazione tra moneta e merce potremo completare la "correzione di Saussure" e trarne delle conseguenze sullo statuto sociale della moneta.

Sebbene tale analisi prenda le mosse da un'ontologia sociale, visto che in gioco è lo statuto sociale dell'oggetto-moneta, il risultato cui si giungerà è in un certo senso il superamento di un'ontologia verso una vera e propria antropologia della moneta, come conseguenza del fatto che la scena non sarà più dominata né dall'oggetto né dalla rappresentazione da cui lo statuto sociale è fatto dipendere, ma dalle forme di vita, le relazioni sociali, la rete di pratiche sociali a partire dalle quali l'oggetto trae le sue proprietà sociali.

5.1 Il problema del metodo in Marx a partire dalla Neue Marx-Lektüre.

Si potrebbe contestare la scelta di ripartire da Marx per l'analisi della merce. D'altro canto Marx non è il solo a parlare di valore d'uso e valore di scambio. tuttavia cercheremo di giustificare in questo capitolo tale scelta dovuta principalmente al modo specifico in cui Marx sembra accostarsi al problema del valore, o meglio, alla questione della *forma di valore*.

Un aspetto specifico della metodologia marxiana è quello che ci consente di intendere non solo le singole istituzioni, ma anche le varie determinazioni sociali (ad esempio l'essere mezzo di scambio, unità di misura, mezzo di pagamento) non tanto come entità positive e attribuzioni prese di per sé, ma come entità interdipendenti, e cioè come elementi di un sistema all'interno del quale le parti possono essere spiegate soltanto attraverso la totalità.

Il punto d'appiglio all'interno di una questione metodologica vasta è rappresentato dalla Neue Max-Lektüre. Con questo termine s'intende una linea interpretativa affermata in Germania a partire dagli anni sessanta, settanta e più recentemente in Italia attraverso i lavori di Bellofiore e Fineschi. I pionieri di tale rilettura dei testi marxiani sono Backhaus e Reichelt due allievi di Adorno e tra i suoi precursori si può menzionare il filosofo marxista Rubin e sotto certi aspetti Sohn-Rethel. Questa nuova lettura ha come obiettivo polemico la lettura economista, considerata l'ortodossia marxista, da imputare sia ad economisti marxisti sia agli economisti marginalisti. Tra questi ultimi i più autorevoli sono sicuramente Schumpeter e Böhm-Bawerk. La critica operata da quest'ultimo è riconosciuta come «la critica a Marx per eccellenza» (SCHUMPETER 1977). In *La conclusione del sistema marxiano* Böhm-Bawerk rinviene una contraddizione tra il I e il III Libro de *Il capitale* o meglio tra la teoria del valore e la teoria del “saggio medio del profitto”. La contraddizione consiste in ciò: mentre nel I Libro Marx afferma che il valore delle merci va calcolato in base al tempo di lavoro contenuto in esse, poi quando si tratta di analizzare il modo in cui è costituito il saggio medio di profitto riconosce come le merci non vengano mai in realtà scambiate in base alla proporzione del tempo contenuto in esse (cfr. BOHEM-BAWERK 1896/2002:2).

A conti fatti l'errore di Marx sarebbe quello di prendere le mosse dalla teoria del lavoro-valore di Adam Smith e Ricardo anziché porsi dal lato della scuola soggettiva del valore. In virtù di ciò Schumpeter sembra avere gioco facile a criticare a Marx di aver sviluppato una teoria non particolarmente originale del valore e di essere in ultima analisi un allievo di Ricardo, un esponente della sinistra ricardiana. Al punto da affermare in maniera abbastanza lapidaria:

The real understanding of his economic theory begins with the knowledge that as a theoretician he was a pupil of Ricardo (...) his value theory is the Ricardian one (...) Marx's arguments are merely less polite, more longwinded and more "philosophical" in the worst sense of the word (SCHUMPETER 1950:44,46,47).

Solitamente si accompagna a un giudizio negativo riguardo al lato filosofico presente ne *Il capitale* una sottovalutazione della trattazione in esso contenuto del feticismo, che «la presentano come un'appendice della teoria del valore, una interessante digressione letterale o culturale a lato del discorso vero e proprio di Marx» (RUBIN 1976: 5). Questa almeno secondo quella che si può denominare l'interpretazione economica di Marx. Il reale problema di questo tipo di interpretazione è stato in realtà l'incapacità di recepire l'opera di Marx. Una difficoltà palesata tra l'altro nel modo in cui recepire la nozione di "critica" utilizzata da Marx nel sottotitolo stesso del I Libro de *Il capitale* e rivolta all'economia politica (BACKHAUS 1997:41).

In realtà la teoria del valore di Marx non è una teoria del valore in senso classico, l'obiettivo non è riprendere e ripartire dal tipo di analisi del lavoro-valore, quella di Ricardo appunto, ma porla appunto a critica. Critica qui non vuol dire soltanto operare delle piccole correzioni ai sistemi di Smith e Ricardo, ma mostrare come dietro le categorie economiche da cui prendono le mosse gli economisti classici, ma si potrebbe dire, anche i marginalisti, ossia, i prezzi, il valore, il capitale si sia in presenza non di categorie naturali, ma di categorie che occorre spiegare e mettere in relazione a una determinata configurazione sociale. Da qui la specificità dell'analisi marxiana che non sarebbe rivolta esclusivamente a mostrare o spiegare come determinare il valore delle merci in senso quantitativo, ma vedere come determinate relazioni sociali prendano letteralmente "forma". Questa "forma" è proprio quella della forma valore che così intesa non si riduce a una categoria transtorica e punto di partenza di un'analisi economica (a prescindere dal tipo di "produzione"), ma come espressione di determinati rapporti di produzione. Alla luce di ciò Backhaus punta il dito contro l'incapacità della scuola austriaca di intendere una teoria del valore nei termini più propriamente marxiani di una teoria della forma-valore (cfr. BACKHAUS

1997:46). In questo modo è sottolineato quindi una interpretazione qualitativa della teoria del valore marxiano in contrapposizione a una teoria prettamente quantitativa. In linea con Backhaus e in polemica con la lettura schumpeteriana Reichelt afferma che «Marx non si limita affatto a riprodurre un dogma, come afferma la teoria economica soggettivistica, ma effettua invece la critica della forma dogmatica in cui tale teoria si trova esposta nei classici» (RICHELT 1970:171).

Un altro punto è il modo in cui la teoria tanto premarxiana quanto post-marxiana intendono l'analisi della moneta ponendola da un punto di vista storico (BACKHAUS 1997:131). Un problema è rappresentato dalla lettura che del metodo marxiano è data da Engels in una recensione a *Per la critica dell'economia politica*:

La storia procede spesso a salti e a zigzag, e si sarebbe dovuto tenerle dietro dappertutto, il che avrebbe obbligato non solo a inserire molto materiale di poca importanza, ma anche a interrompere spesso il corso delle idee. Inoltre non si può scrivere la storia dell'economia senza quella della società borghese, e il lavoro non sarebbe mai arrivato alla fine perché mancano tutti i lavori preparatori. Il modo logico di trattare la questione era dunque il solo adatto. Questo non è però altro che il modo storico, unicamente spogliato della forma storica e degli elementi occasionali e perturbatori. Nel modo come incomincia la storia, così deve pure incominciare il corso dei pensieri, e il suo corso ulteriore non sarà altro che il riflesso, in forma astratta e teoricamente conseguente, del corso della storia (ENGELS 1859:477)

Per Engels metodo logico significa in primis un tipo di analisi «spogliato dagli elementi occasionali e perturbatori» che ha tuttavia come obiettivo di ripercorrere a grandi linee il percorso evolucionistico che ha portato alla genesi della moneta. Può il modello di Marx ridursi a questo?

Qui si pone il problema di identificare un modello storico. Già Adam Smith in *La ricchezza delle nazioni* pur non dedicando troppo spazio al problema della genesi della moneta afferma come proprio «l'inconveniente e la difficoltà di pesare con esattezza questi metalli dette origine all'istituzione della moneta coniato» (SMITH 1776/2008:106). È in gioco qui una genesi storica della moneta in cui questa è intesa come un'innovazione tecnologica: una volta riscontrato un problema all'interno di una pratica, quella degli scambi, si escogitò un modo per risolvere gli inconvenienti.

È il modello marxiano simile al modello smithiano? Se si guarda al modo in cui Marx si approccia al denaro sembra trovarsi all'interno di una certa ambivalenza. A prima vista infatti Marx potrebbe sembrare proporre una descrizione storica, in cui cioè prima è posto il baratto per poi giungere al denaro, un po' come farà nel 1892 Menger con *L'origine del denaro*. Innanzitutto perché Engels ci dice che il percorso logico è quello della storia. E che è logico solo perché la storia procede a zig-zag.

Fonte di ambiguità sono anche alcuni passi del II capitolo del I Libro de *Il capitale* in cui Marx infatti afferma «nella loro perplessità, i nostri possessori di merci ragionano come Faust: in principio era l'azione! Quindi hanno agito prima ancora di aver ragionato. Le leggi della natura delle merci si sono già fatte valere nell'istinto naturale dei possessori di merci» (MARX 1867: 166). In tal modo Marx sembra rinviare a una questione consuetudinaria, un'abitudine a cui segue la normativizzazione di tale uso, così come Menger afferma «Originariamente i mezzi di scambio non sono sorti in seguito a leggi o contratti sociali, ma per consuetudine, cioè per tendenze, pensieri, azioni comuni ad individui che vivono in una stessa società ed hanno i medesimi bisogni e lo stesso sviluppo intellettuale» (MENGER 1889: 361).

In base a questa lettura allora nel I Libro de *Il capitale* Marx opererebbe una descrizione dei meccanismi di funzionamento del capitalismo ottocentesco, e l'analisi della merce riguarderebbe la descrizione di un'economia mercantile in cui lo scambio avviene sulla base della legge del valore per poi passare ai prezzi (cfr FINESCHI 2006:155). Tuttavia Marx stesso riconosce una netta differenza tra il suo metodo e quello smithiano. Tale divergenza sembra lasciarsi intuire dalle parole dello stesso Marx nel momento in cui egli chiarisce il suo intento: «si tratta qui di condurre a termine un'impresa che l'economia classica non ha mai neppure tentata: mostrar la *genes* di questa forma denaro» (MARX 1867/2009: 122). Marx riconosce una differenza tra la sua impresa e quella degli altri economisti a lui precedenti. Ma cosa bisogna intendere qui per *genes*? D'altro canto non sembra intendere il rapporto tra metodo storico e metodo logico allo stesso modo di Engels (REICHELDT 1970:163), affermando come:

sarebbe inopportuno ed erroneo disporre le categorie economiche nell'ordine in cui esse furono storicamente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese, e che è esattamente l'inversa di quella che si presenta come la loro relazione naturale o corrisponde alla successione dello sviluppo storico (MARX 1976:33).

Il metodo marxiano può essere definito logico-genetico e consiste nel fatto che si parte dalla categoria semplice di merce e dal rinvenimento di un'opposizione interna tra valore d'uso e valore di scambio si tenta di sviluppare le altre categorie come quelle di valore, denaro, capitale e nel caso del denaro le varie determinazioni che lo caratterizzano come mezzo di scambio, mezzo di pagamento, unità di misura o riserva di valore. Marx opera cioè una separazione tra la genesi storica del modo di produzione capitalistico e la sua modalità di funzionamento (FINESCHI 2006).

E ci sono altri indizi: l'analisi marxiana proposta nel I capitolo è caratterizzata da un silenzio assordante riguardo a questi proprietari delle merci. Lì non sembra in gioco alcun uso o consuetudine specifica, dato che coloro che dovrebbero agire non sono neanche chiamati in gioco. Al contrario è come se Marx, partendo dalla forma di scambio semplice quello tra 1 Bibbia e 2 sedie, tentasse di ricostruire le varie forme in cui si realizza l'intero processo di produzione capitalistico. L'analisi di questa prima forma di scambio rappresenta il primo cerchio di una serie di cerchi concentrici che si dispiegheranno lungo le pagine de *Il capitale*. Marx non ci dice cioè che prima abbiamo la merce e poi il denaro il capitale etc., ma che se poniamo come cellula del sistema di produzione capitalistico la merce, da rinvenimento della contraddizione interna tra valore d'uso e valore di scambio possiamo ricostruire il sistema di funzionamento di tale sistema. E qui non c'è appunto analisi storica. Anzi un'apparente impianto metafisico che ha poco a che fare con ciò che realmente accade e che non poche critiche solleverà presso gli economisti.

L'impostazione alla base de *Il capitale* non ricalca un processo storico di come si sia pervenuti storicamente al denaro ma concettuale. In altre parole, non si tratta di tradurre in un'analisi concettuale ciò che è accaduto storicamente, ma mostrare come

le varie categorie analizzate da Marx (valore, merce, denaro, capitale) siano collegate dialetticamente tra loro. Marx non tenta di mostrare come in un certo momento storico si introduca il denaro all'interno di un sistema di scambio per convenzione, ma come la forma moneta sia l'espressione abbagliante di una forma di valore più semplice a partire dalla quale si possa giungere a quella stessa di capitale.

Se così non fosse si ricadrebbe nel problema delle interpretazioni pre e post-marxiane della moneta dove questa è colta come un ché di fittizio e accessorio che può essere estromesso per tornare a una forma di baratto (cfr FINESCHI 2008: 24-25). Quello che Smith e Menger non colgono cioè è il legame dialettico tra merce e denaro che si rende visibile proprio attraverso la categoria del valore. In questo senso si può dire che per Marx «il denaro, al pari dello stato, non sorge per convenzione. Sorge dallo scambio e nello scambio, spontaneamente è un suo prodotto» (MARX 1976:98). Anziché porsi semplicemente nei termini evolucionistici la questione poggia sul fatto che all'interno di una determinata organizzazione sociale quella di stampo mercantile-capitalista le relazioni sociali di scambio prendono forma nella forma di valore e moneta così come la merce ne rappresentano la transustanziazione. Lo statuto sociale della moneta qui non chiama in gioco il soggetto come suo garante ma fa riferimento a un sistema all'interno del quale esso assume tale connotazione. E la assume perché ne è espressione. In questo modo Marx sancisce una stretta relazione tra forma-moneta e sistema di produzione in cui prendono corpo delle relazioni sociali. E per stabilire tale connessione è determinante la nozione di valore sulla quale ci soffermeremo più avanti in dettaglio. A esser posta al centro d'attenzione sarà infatti il reticolo di pratiche in cui è organizzato il mondo delle merci e di cui la moneta è per certi versi monade ed espressione da cui trae le proprie caratteristiche. Il problema che qui sembra emergere con l'analisi marxiana è se lo statuto sociale della moneta si lasci ridurre all'attribuzione di una funzione come quella di mezzo di scambio o se questa sia al contrario solo una delle possibili forme in cui si realizza la moneta il cui statuto fa riferimento alla nozione di valore che, in quanto tale, si pone come irriducibile a ciò che fa o crede il soggetto.

Una volta entrati all'interno di un mondo delle merci, il denaro è già in esso in opera come funzione logica anche se non ha ancora raggiunto l' "abbagliante forma" di moneta. Ed ecco che allora al contrario dei discorsi storicisti, la moneta in Marx sembra smaterializzarsi e, con esso, il momento dell'istituzionalizzazione passa in secondo piano rispetto a quello che è il vero oggetto d'analisi: il valore, che al contrario rinvia a un piano, quello delle pratiche sociali, che se rappresenta la condizioni di possibilità affinché si abbia qualcosa come l'istituzione, esige un modo differente di considerare questo stesso oggetto.

5.2 Ontologia sociale della merce: che cosa insegna andare al mercato.

Ripartire dall'analisi marxiana come abbiamo già detto vuol dire ripartire dalla merce, quello stesso oggetto chiamato in gioco nell'analogia di Saussure e nell'analisi searleana. Un oggetto però che lungi dal presentarsi come fatto bruto si presenta come cellula dell'intero sistema capitalista il cui statuto sociale anziché rinviare a un'attribuzione di funzione, riflette la complicata trama di relazioni di interdipendenza all'interno della quale si trova. Nel quarto capitolo abbiamo tentato di vedere come il punto di partenza per l'analisi marxiana della moneta non è tanto l'oggetto puro e semplice quanto l'oggetto che in un qualche modo è legato a un tipo di prassi specifica: il lavoro¹⁹. Questa categoria assolve al compito di rendere conto di un tratto specie-specifico, di un tipo di accesso al mondo caratterizzato come sociale e universale. Abbiamo mostrato come non si possa cogliere tale specificità se non considerando il ruolo del linguaggio nel modo in cui articolare e predisporre questa prassi. Gli oggetti da cui bisogna quindi partire già presuppongono un contesto sociale e solo al loro intento si può sviluppare qualcosa come la moneta.

Un oggetto è un valore d'uso indipendentemente dal valore di scambio, e cioè «qualunque *forma sociale* essa rivesta», tuttavia afferma Marx «nella forma di

¹⁹ Nel caso del valore linguistico si tratta della prassi in generale, dato che in gioco è l'istituzione *sans analogue*, l'istituzione a partire dalla quale possiamo creare tutte le altre istituzioni. Nella moneta invece si fa riferimento a un tipo di prassi specifica che è quella delle relazioni di scambio.

società della quale ci dobbiamo occupare, essi costituiscono nello stesso tempo i depositari materiali del valore di scambio» (1867/2009: 109). Sebbene quindi ci sia valore d'uso senza valore di scambio, non si dà valore di scambio senza un valore d'uso. L'intreccio tra queste due componenti caratterizza la merce. E se il valore d'uso proietta già all'interno di una forma di vita sociale che abbiamo cercato di caratterizzare mediante la nozione di lavoro e il suo intreccio con una componente linguistica, è chiaro come all'interno del discorso marxiano il primato sociale spetti proprio al valore di scambio.

Il passaggio dal semplice valore d'uso alla merce, e quindi a valore d'uso più valore di scambio, non è di poco conto per un duplice motivo: da una parte, le merci pongono interrogativi che un'ontologia sociale non può ignorare dato che intuitivamente una merce è a tutti gli effetti un oggetto sociale, dall'altra però, le merci sembrano presentarsi come una chiara fonte d'imbarazzo visto il silenzio searleano a loro riguardo. Ma che posto per le merci all'interno di un'ontologia sociale?

La domanda sullo statuto ontologico della merce consente quindi una critica del modello searleano all'interno del quale questo oggetto non sembra avere alcun posto, come d'altro canto la nozione di valore con cui è connessa. Da una parte infatti la merce non è un oggetto istituzionale, dall'altra però non è neanche una semplice funzione agentiva come nel caso di un fermacarte in cui cioè all'oggetto è attribuita una funzione chiara e specifica in virtù delle sue proprietà fisico-chimiche.

La merce rappresenterà quindi il nostro punto di partenza, il nodo in cui i discorsi di Searle, Marx, Saussure s'intrecciano, si sovrappongono, si confondono proprio a partire dalla considerazione che ciò che pone in essere la merce non è tanto il valore d'uso, ma, per l'appunto, il valore di scambio il cui statuto sociale si lascia ben cogliere a partire dalla sua analogia con il valore linguistico.

Tale valore di scambio infatti non si lascia cogliere in termini positivi come proprietà dell'oggetto né come attribuzione da parte del soggetto, ma come la risultante di una struttura logica-differenziale all'interno della quale mediante gli oggetti sono posti in relazione i soggetti medesimi.

Il ripensamento dello statuto sociale dell'istituzione prima, la lingua, che abbiamo presentato con Saussure, ci consente cioè di riconsiderare questa non soltanto come ciò mediante cui attribuiamo funzioni ad oggetti o esprimiamo le nostre rappresentazioni, ma come ciò che opera alle spalle dei soggetti un'opera di socializzazione della loro prassi. Marx ce ne offre l'esempio migliore.

Partiamo dalla merce. Essa si presenta come un fatto sociale molto complesso che non trova spazio all'interno del modello searleano, tuttavia ha per noi il vantaggio di richiamare l'attenzione in maniera ineludibile sulla questione del valore. Per analizzare la merce la mia strategia sarà quella di operare una riconsiderazione della formula logico proposizionale "X conta come Y in C". La prima domanda può essere così posta: in che modo tale formula si applica alla merce, se vi si applica? A questa seguirà una seconda domanda: in che modo deve essere riconfigurata tale formula, se si vuole introdurre la merce all'interno di una teoria dell'ontologia sociale? E una terza: quali conseguenze tale riconfigurazioni implica per un'analisi dell'istituzione moneta?

Appena si apre *Il capitale* è evidente di trovarsi dinanzi a quella che Searle definirebbe un'immensa ontologia sociale sommersa e l'esempio evidente ci è offerto proprio dal modo in cui si riferisce alla merce «una merce sembra a prima vista una cosa ovvia, banale. La sua analisi, tuttavia, rivela che è una cosa molto ingarbugliata, piena di sottigliezze metafisiche e di ghiribizzi teologici» (pag. 148). Essa si presenta come una cosa dai caratteri metafisici, che non si lascia ridurre all'elenco delle sue proprietà fisico-sensibili, una cosa che «non solo sta coi piedi al suolo, ma si mette a testa in giù di fronte a tutte l'altre merci, e dipana dalla sua testa di legno grilli ben più stupefacenti che se cominciasse a ballare da sè» (MARX 1867/2009: 148).

Tuttavia tentare di rispondere alla prima domanda e cioè in che modo la formula searleana si potrebbe applicare a un tale oggetto mostra sin da subito una difficoltà: una merce di per sé non sembra caratterizzarsi in base a una semplice funzione. Riprendendo la formula searleana la merce X non sembra avere alcuna funzione Y specifica. In realtà la formula "X (2 sedie) conta come Y (Bibbie) in C", in cui cioè

il valore d'uso X viene valutato in riferimento a un valore di scambio Y, non sembra dire molto. La Y, come funzione, sembra evaporare in un C, non più contesto storico generico, ma in un *hic et nunc* specifico, quello di una specifica transazione economica. Si potrebbe obiettare che nella formula searleana la Y è la funzione, che andrà a essere istituzionalizzata, ossia la moneta come mezzo di scambio, ma tale connotazione è quella condivisa anche da *ogni* merce che in *ogni* scambio si presenta come valore di scambio. Tale formula rinviene cioè solamente la possibilità mediante il linguaggio di stabilire e mettere in relazioni elementi differenti. Meccanismo fondamentale ma non sufficiente per poter rendere conto di qualcosa come la merce né tanto meno della moneta. Ogni oggetto può fungere da Y e, in tal modo, sembra far evaporare la possibilità di una determinazione della funzione medesima. Il ruolo della Y può toccare infatti a qualsiasi valore d'uso, evitando quella fissazione d'obbligo che sola consente di pensare a qualcosa come una funzione di *status*. Il fatto che io possa ritenere nel momento t1 che X (2 sedie) valga, conti come Y(5 Bibbie), non pone nessun vincolo normativo al fatto che nel momento t2 essa richieda un oggetto differente in quantità mutate.

La merce, in quanto Y, invece sembra svanire nel momento stesso in cui è posta, per ripresentarsi sotto altre spoglie. Non possiamo cioè stabilire che un oggetto sia o non sia merce; perché una merce non sembra richiamare in gioco una vera e propria regola costitutiva che ne fissa lo statuto una volta per tutte, ma semmai una serie di norme, più che una regola, che sembrano chiamate in causa sebbene non siano necessitate (il fatto di non mentire, non cercare di imbrogliare il prossimo, etc.), se un oggetto è merce o meno dipende cioè dagli attori sociali e da *ogni* specifica situazione di scambio all'interno della quale si trovano a operare. Tale contesto, tuttavia, non assume dei connotati univoci, ma si pone semmai come la possibilità di contesti (una semplice relazione di scambio) più o meno simili fra loro, ma irriducibilmente differenti (ogni scambio dipende dalle inclinazioni soggettive degli attori dello scambio medesimo). All'interno di ogni situazione è così attribuita di volta in volta la funzione Y ora a un oggetto ora a un altro oggetto e la funzione che a un determinato oggetto X è riconosciuta da Paolo non è riconosciuta allo stesso

modo da Pietro. Ciò vuol dire che ciò che nel t1 è stato una merce tra Pietro e Paolo, potrà non esserlo più nel t2. Così ogni oggetto può essere, in determinate circostanze, una “merce”, per non esserlo più poco dopo. La merce ci consente allora di notare come la funzione non dipenda tanto dalla semplice assegnazione di funzione, o dalla credenza di un soggetto, ma dal trovarsi l’oggetto stesso all’interno di una determinata posizione in un momento specifico all’interno di un’azione dove sono in scena più attori sociali. La merce più che avere una “funzione” in base alla quale si può fare uno scambio, deve la sua funzione al modo in cui consente a Pietro e Paolo di entrare in relazione l’uno con l’altro.

Questa ambivalenza della merce è già contenuta nella definizione di merce con cui essa è stata introdotta “come una cosa dalla doppia faccia: valore d’uso e valore di scambio” (114). Riconsiderare questa distinzione ha un vantaggio non indifferente: essa consente di vedere come all’interno della medesima azione sociale i contenuti psicologici individuali dei due attori sociali, compratore e venditore, sono diametralmente opposti e tuttavia interscambiabili.

A partire dalla prospettiva di Pietro, la merce di Paolo è solo un oggetto che Pietro desidera, cioè un valore d’uso. Al contrario l’oggetto che Pietro possiede e che a lui non serve a soddisfare alcun bisogno è per lui valore di scambio. La sua merce rappresenta così il nesso attraverso il quale ottenere la merce di Paolo. Paradossalmente si potrebbe dire che a partire dalle singole prospettive prima di Pietro e poi di Paolo, l’oggetto è una volta valore di scambio un’altra volta valore d’uso, sebbene si tratti sempre della medesima merce.

L’analisi marxiana, a differenza di quella searleana, riconosce e pone a tema questa ambivalenza. È proprio questa ambivalenza che, però, consente di notare come l’azione di scambio sia irriducibile alle azioni individuali e anzi le contenga. Anzi, solo da tale opposizione interna alla merce e, quindi, dall’opposizione dei singoli stati mentali individuali (ciò che Paolo crede e ciò che Pietro crede), e non dalla loro omogeneità (come sembra far credere il modello searleano), si genera l’ambivalenza della merce che la rende una cosa “sensibilmente sovransensibile”.

Si può fare a questo punto un ulteriore passo. Sebbene si sia visto nel capitolo IV come anche il valore d'uso a differenza del fatto bruto rinvii a una sfera sociale, è chiaro come all'interno de *Il capitale* il primato nel determinare lo statuto sociale della merce spetti maggiormente al valore di scambio.

A prima vista infatti il valore d'uso sembra ridursi alle qualità oggettive, alle mere proprietà fisico-chimiche di cui l'oggetto è costituito. La merce in quanto valore d'uso è infatti «un oggetto esterno, un cosa che per le sue proprietà soddisfa bisogni umani» (MARX 1867/2009: 107). Essa ha quindi un'utilità che è legata alle proprietà del corpo della merce» (Ivi:108).

Tutt'altra storia per quanto riguarda il valore di scambio che viene descritto “come alcunché di casuale e relativo”, un ché che è assolutamente indipendente dalle proprietà sensibili di cui l'oggetto è costituito. Mentre il valore d'uso si ancora nella corporeità dell'oggetto, il valore di scambio eccede tale corporeità a tal punto che parlare di «un valore di scambio intrinseco, immanente alla merce, è una *contradictio in adjecto*» (MARX 1867/2009: 109).

Prima di analizzare questo aspetto dobbiamo tuttavia chiederci se il valore d'uso possa essere inteso come termine intermedio tra il fatto bruto e il valore di scambio.

Se la risposta fosse affermativa, si potrebbe allora modificare il modello searleano ovvero:

X (oro) conta come Y (moneta) in C

Sebbene il denaro sia presentato da Searle come una Y di primo livello da applicare direttamente a un fatto bruto “oro”, occorrerebbe fare un piccolo passo indietro. Ad un primo livello avremmo:

X (fatto bruto-oro) conta come Y (valore d'uso) in C;

per poi solo successivamente a questa funzione attribuirne un'ulteriore avendo così:

X (valore d'uso) conta come Y (valore di scambio) in C

In tal senso si potrebbe dire che alla prima determinazione sociale X (valore d'uso) si applica la funzione Y (valore di scambio) che la rende una merce.

Si pone tuttavia un duplice problema:

i) l'oggetto che per Pietro è valore di scambio, la sua merce X, è per Paolo valore d'uso, mentre per Paolo la merce che per lui è valore di scambio, la Y, è per Pietro valore di scambio. Siamo in presenza di una situazione paradossale: all'interno della medesima azione sociale, lo scambio, ciò che per un attore sociale è valore di scambio per l'altro è semplice valore d'uso. Se il valore di scambio è la specificità sociale di secondo livello dell'oggetto allora siamo in presenza di due oggetti che a seconda dell'attore sono o non sono valore di scambio.

Abbiamo due contenuti rappresentazionali distinti, (Pietro si rappresenta X come valore d'uso, Paolo come valore di scambio), che sembrano contraddire l'idea searleana in base alla quale per essere dinanzi a un fatto sociale entrambi dobbiamo pensare a un determinato oggetto come mezzo di scambio. Contrariamente a ciò, ognuno ha un tipo di rappresentazione individuale che dipende dal posto in cui si trova all'interno dell'azione sociale. Proprio il fatto che anzi i due attori sociali non abbiano una rappresentazione collettiva omogenea "Y è denaro" consente di accedere allo statuto sociale della merce.

Abbiamo una funzione Y che è applicata, quindi, da attori differenti a oggetti differenti. Si giunge così a una sorta di paradosso: se la merce X esiste nella mente di Pietro solo come valore d'uso e nella mente di Paolo solo come valore di scambio dove esiste in quanto merce? Abbiamo qui una desostanzializzazione dell'oggetto sociale e semmai una sostanzializzazione, oggettivizzazione dell'atto di scambio: l'accento non va posto tanto sull'oggetto cui è attribuita la funzione (che porta a spostare l'accento sulle rappresentazioni imposte dai soggetti), ma sull'azione sociale che porta gli oggetti a riflettere proprietà sociali dell'azione medesima, in cui due individui sono posti in una relazione reciproca.

Il modello marxiano consente di mettere in discussione il punto di partenza searleano e cioè il fatto bruto quanto meno nella sua determinazione di oggetto puramente fisico su cui occorrerà apporre una sovra-determinazione sociale mediante il linguaggio. Abbiamo così risposto alle prime due domande i) in che modo tale formula si applica alla merce, se vi si applica? E ii) in che modo deve essere riconfigurata tale formula, se si vuole introdurre la merce all'interno di una teoria dell'ontologia sociale? Abbiamo visto come non sembra potersi rendere conto della merce a partire dalla formula searleana e come una sua riconfigurazione porti a una serie di problemi che sembrano più che confermarla, metterla in discussione. Giungiamo così alla terza domanda, o meglio: quali conseguenze tale riconfigurazione implica per un'analisi dell'istituzione moneta?

5.3 Logica delle relazioni di scambio.

Il tipo di analisi elaborata da Marx nelle prime pagine de *Il capitale* si caratterizza per il fatto che qui gli attori sociali non sono in realtà mai chiamati in gioco. Marx prende così le mosse dalla merce riconosciuta come cellula del sistema di produzione capitalistico e da essa tenta di sviluppare l'analisi delle altre categorie inclusa quella di denaro. Tuttavia questo è possibile perché Marx non si sta chiedendo semplicemente come si determina il valore della merce, o per quali scopi pragmatici è introdotto il denaro, la reale questione è la forma-valore che trova di volta in volta espressione nella merce, nel denaro, nel capitale. Marx infatti inizia il percorso che lo porterà a svelare l'enigma del denaro da quella che definisce la forma di valore semplice in cui risiede «l'arcano di ogni forma valore» (MARX 122) e cioè:

$$x \text{ merce } A = y \text{ merce } B \text{ ovvero } x \text{ merce } A \text{ vale } Y \text{ merce } B$$

Partendo da questa forma di valore siamo dinanzi a quel medesimo meccanismo cognitivo che abbiamo rinvenuto in Searle che ci consente di passare dalla X alla Y. Tuttavia non rinvia a un atto d'istituzionalizzazione. In questa analisi il linguaggio

non è chiamato in gioco semplicemente nei termini di ciò che consente di fissare una volta per tutte una funzione a un oggetto, ma come ciò che s'intreccia e rende possibile un'azione sociale più in generale. Si consideri questo passo tratto dai *Grundrisse*:

Una merce è = I bar; l'altra è = 2 bar. In questo rapporto esse vengono scambiate. Prima di scambiarsi l'una con l'altra, le merci vengono trasformate in bar nel cervello e nel linguaggio. Prima di essere scambiate, esse vengono valutate, e per essere valutate debbono essere poste tra loro in determinati rapporti numerici e renderle commensurabili, esse debbono ricevere la stessa denominazione (MARX 1857-1858/1976:71).

Siamo dinanzi qui a uno scambio in cui il venditore e il compratore stanno in una relazione immediata e traducono le proprie merci in determinate quantità numeriche per poter scambiare le proprie merci ed entrare in questo modo. Quest'azione richiede indubbiamente forme di comportamento complesse, abilità cooperative, un'infrastruttura interattiva che consente di vedere l'altro come cooperatore, abilità cognitive che consentono una condivisione d'intenti, un'attenzione congiunta. Tuttavia siamo qui dinanzi a uno scambio individuale, singolo, isolato. Tuttavia è possibile comprendere questo soltanto se lo si pone in relazione a un intero sistema degli scambi al di fuori del quale quest'azione non avrebbe letteralmente senso.

All'interno di questo scambio ci troviamo dinanzi al problema di dover determinare il valore di una merce per poter effettuare lo scambio. Ma come stabilire delle giuste proporzioni? Mettendole in relazione mediante la forma-valore.

Sebbene la nozione di valore possa apparire una nozione perspicua in realtà non lo è affatto. Siamo soliti parlare del valore delle merci senza soffermarci troppo su che cosa ciò voglia significare. Ne parliamo come se fosse una merce ad avere un valore e siamo portati a pensare come se il valore sia qualcosa che concerne la merce medesima. Tuttavia niente nell'abito che scambiamo, nei libri che compriamo, presentano a colpo d'occhio qualcosa come un "valore", se non il prezzo che gli sta appeso o meglio il valore nella sua forma nominale. Per quanto il valore di una merce possa sembrare concernente la singola merce, l'analisi del valore marxiana

tenta di mostrare come questo sia una proprietà prettamente sociale e come questa non possa ridursi né a una proprietà dell'oggetto né a una attribuzione del soggetto. Ma l'analisi marxiana non si riduce a ciò. E qui la radicalità della tesi marxiana e del suo modo di considerare e accostarsi alla questione del valore. Egli infatti non riconosce soltanto che il valore scaturisce dallo stare in relazioni gli oggetti, ma come esso sia la forma grazie a cui è possibile farli stare in relazione.

Per mostrare questo carattere sociale del valore, dobbiamo però innanzitutto spiegare in che modo dobbiamo parlare di valore in Marx.

A partire dall'analisi marxiana è chiaro come per determinare il valore di una merce, la si debba porre sempre in relazione a un'altra merce. Ne segue allora che una merce separata dalle altre merci non avrebbe di per sé un valore di scambio perché costitutivamente non si tratterebbe di una vera e propria merce. Tuttavia saremmo di fronte a un valore d'uso, laddove l'oggetto soddisferebbe un bisogno. Ma il modo in cui la nozione di "valore" è chiamata in gioco nel valore d'uso e nel valore di scambio è differente. La loro sovrapposizione rischia di non cogliere la specificità del discorso marxiano.

Un valore d'uso come semplice oggetto di consumo rinvia a una sfera soggettiva, a un consumo individuale. Tuttavia nel capitolo quarto abbiamo analizzato come, sebbene un valore d'uso rinvii anche a questa sfera privata, esso è da sempre immerso all'interno di una sfera sociale in quanto oggetto prodotto del lavoro. Con questa nozione il valore d'uso è anche oggetto prodotto non soltanto per un consumo individuale ma anche sociale, in linea con la determinazione marxiana di lavoro. All'interno di forme di produzione pre-mercantilistiche, una produzione sociale organizzata sincronicamente, si pensi ai raccoglitori, mettono in comune i prodotti del lavoro. Tali prodotti sono allora valori d'uso non valori di scambio e non sono posti in una relazione immediata fra loro.

Il valore di scambio si differenzia così dal valore d'uso in maniera radicale, e la sua determinazione sociale è opposta rispetto a quella del valore d'uso. In gioco sono due modi differenti in cui il sociale è chiamato in gioco.

Infatti si può stabilire tale valore (di scambio) solo *relativamente* a una seconda merce. Quest'ultima avrà il compito di offrire il proprio corpo per stabilire il valore della prima e tale valore sarà fissato in un determinato valore di scambio, un prezzo.

Forma relativa di valore



Forma d'equivalente



=

1 armadio = 3 sedie

A partire da questa relazione/opposizione ci troviamo dinanzi a una “forma relativa di valore” e a una “forma d'equivalente”. Con queste due denominazioni possiamo analizzare singoli atti di scambio, vedere cioè quale merce è in una posizione o nell'altra. Qui non siamo in presenza ancora di monete, ma di due oggetti che sono posti in una relazione reciproca. Tuttavia si pone un problema: dato che questi due oggetti sono incommensurabili l'uno rispetto all'altro da un punto di vista qualitativo, dato che ogni merce si caratterizza per proprietà sensibili completamente differenti l'una dall'altra, in che modo essi possono essere posti in relazione?

E qui il riferimento è a una cosa dissimile da entrambe. Se questi due oggetti fanno parte del simile perché, sebbene differenti qualitativamente, appartengono al medesimo insieme logico, quello delle merci, per poter essere scambiati essi devono rinviare a un ché di dissimile, lo scambio è cioè possibile a partire da un terzo.

Con l'introduzione del tempo di lavoro Marx sembra porsi all'interno della tradizione smithiana-ricardiana della teoria del lavoro-valore. Tuttavia qui sembra levarsi il veto della Scuola marginalista. Abbiamo già precedentemente accennato ai vari problemi ermeneutici che da tale affermazione marxiana siano seguiti e le critiche dei marginalisti. Proprio in questo punto Böhm-Bawerk accuserà infatti Marx di giungere in maniera erronea alla nozione di valore astraendo dallo scambio individuale. Tuttavia c'è da cogliere in che senso Marx stia qui operando una critica di tale sistema di produzione anziché semplicemente abbracciarlo. Rinviando al

tempo di lavoro, Marx, come Smith e Ricardo, fa leva su un terzo elemento che apparentemente non è presente nello scambio medesimo. Ma il riferimento a questo terzo è fondamentale perché si produca lo scarto tra i simili, perché si produca la forma-valore.

E la forma-valore è ciò che consente di analizzare il carattere sistemico della merce, come il resto dell'analisi marxiana mostra.

Per il momento vorrei comunque sottolineare che la reale posta, ai nostri fini, non è quindi il *criterio* che venga scelto per poter spiegare la possibilità dello scambio, ma il fatto che per poter spiegare lo scambio tra due merci si debba *comunque* rinviare a un criterio e cioè a un elemento *dissimile* rispetto ai due oggetti e questo elemento dissimile è rinvenuto in una certa prassi, non in un ulteriore oggetto.

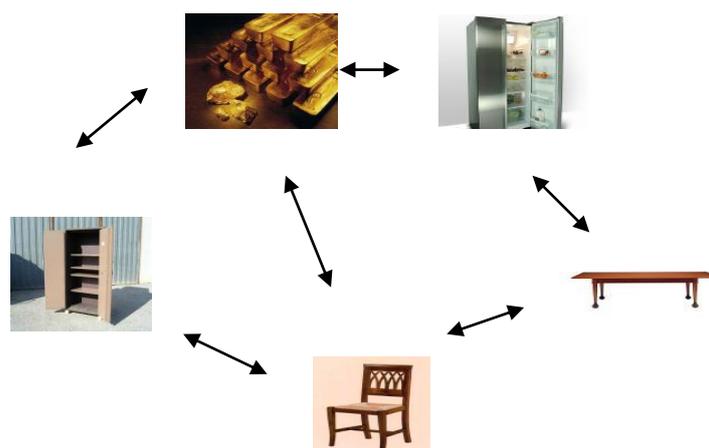
I marginalisti d'altro canto fanno lo stesso, chiamando in causa un elemento terzo, però, differente: l'utilità marginale. Tuttavia per poter determinare il valore della merce B, Eugen dovrà pur sempre dargli corpo relativamente ad A.

La questione non è cioè prettamente economica, la scelta di questo o quel criterio, ma logica. Ma su questo ritorneremo più avanti. Il problema che qui è centrale è quindi il fatto che logicamente un "valore", per potersi dare come una determinazione (questo oggetto vale X), può emergere soltanto a partire da un rapporto differenziale *relativamente* ad altre entità, le merci. La forma di valore trova quindi sua espressione non in un'entità positiva ma nel rapporto differenziale tra le varie merci. Tale carattere logico-differenziale è evidente in tutta l'analisi marxiana.

La tela esprime il suo valore nell'abito, l'abito serve come materiale a questa espressione di valore. La parte della prima merce è attiva, quella della seconda è passiva. Il valore della prima è rappresentato *come valore relativo*, ovvero essa si trova in forma valore relativa; la seconda funge da *equivalente*, ovvero si trova in forma equivalente. La forma valore relativa e la forma equivalente sono momenti correlati, condizionantisi a vicenda e inseparabili, ma, nello stesso tempo, *estremi che si escludono, estremi opposti, cioè poli della medesima espressione di valore*: essi si distribuiscono sempre sulle diverse merci che l'espressione di valore riferisce l'una all'altra (MARX 1867/2009: 123).

Il lessico utilizzato da Marx mostra come la forma *valore* si costituisca a partire da questa relazione costitutivamente non identitaria ma differenziale. Infatti entrambe queste due figure (forma equivalente e forma relativa di valore) necessarie nella loro alterità per potersi dare qualcosa come un valore, sono allo stesso tempo presentate come inseparabili e, per rimarcare tale inseparabilità logica anziché ontologica, sono presentati come poli opposti. Così come non si dà il polo nord senza il polo sud o la destra senza la sinistra, così non si dà una determinazione specifica di valore “vale 4X” se non in relazione a un’altra merce, la X, appunto. Infatti prosegue Marx: «Dunque, la stessa merce non può apparire contemporaneamente in tutte e due le forme nella stessa espressione di valore. Al contrario, quelle due forme si escludono polarmente»(Ibid.:123). Quindi tanto la merce 20 braccia di tela trova la propria espressione di valore in una specifica espressione 1 abito; e all’inverso, la merce abito trova la propria espressione di valore in 20 braccia di tela. La merce in forma d’equivalente funge da unità di misura per la determinazione del valore della merce in forma relativa. Proprio da questo scambio individuale da cui si lascia dedurre la forma di valore, si può passare alla seconda forma.

b) Forma di valore dispiegata



a) Forma di valore dispiegata

Se la prima forma di valore trovava espressione nello scambio individuale, proprio questo singolo atto, con cui, potremmo dire, siamo avvezzi quotidianamente, svela come esso sia reso possibile e si realizzi soltanto a partire da uno sfondo più complesso, il mondo delle merci e la totalità degli scambi. Si dovrebbe chiarire qui il procedimento logico anziché storico di Marx. Egli non ci dice che storicamente abbiamo uno scambio individuale e la somma degli scambi conduce al sistema degli scambi delle merci, ma dall'analisi dello scambio individuale tra merci deduce il sistema delle merci.

Con la seconda forma, Marx mostra come la forma di valore sia intrinsecamente una forma sistemica. Se ogni merce determina il suo proprio valore dal suo stare in relazione con un'altra merce in quanto forma relativa di valore, allora ogni merce può determinare il suo proprio valore relativamente a infinite altre merci. In questo modo la forma valore che si produce dallo scarto tra oggetti e il dissimile, assolve all'interno del sistema da elemento di mediazione.

In virtù del fatto che il valore di una merce non la concerne in quanto entità a sé, ma per altro, allora ogni merce può trovare espressione di valore nel corpo di un'altra merce e così via in un regresso all'infinito. Tale regresso è reso possibile dalla forma valore. Ogni merce può stare così logicamente in relazione con infinite altre merci per cui il valore della singola merce può essere rappresentato in infiniti modi differenti. Si può infatti dire che una stessa merce assume così valori differenti:

1 abito=20 braccia di tela

1 abito =2 scarpe

1 abito= 4 paia di calzini

Da qui emerge un aspetto centrale: una normatività interna. Nel momento in cui è stabilito una determinazione di valore, ne segue una certa normatività interna dove cioè 2 paia di scarpe stanno in una relazione di valore ben specifica e pre-determinata. Proprio a partire da questa proporzione possono essere dedotte le altre determinazioni di valore. Emerge qui quella che potremmo chiamare la struttura

logico-normativa del valore che consente cioè di produrre una normatività interna in base al meccanismo di funzionamento del sistema. E qui l'aspetto centrale: perché se come detto dallo scambio individuale di due merci la forma valore emerge solo a partire dal riferimento a un terzo: il lavoro in questo caso, più in generale la prassi, tale normatività tra i valori delle merci che si lasciano dedurre rinvia all'intreccio tra oggetti e lavori privati, al modo, cioè, in cui mediante la forma di valore questi lavori altrimenti privati sono posti in relazione.

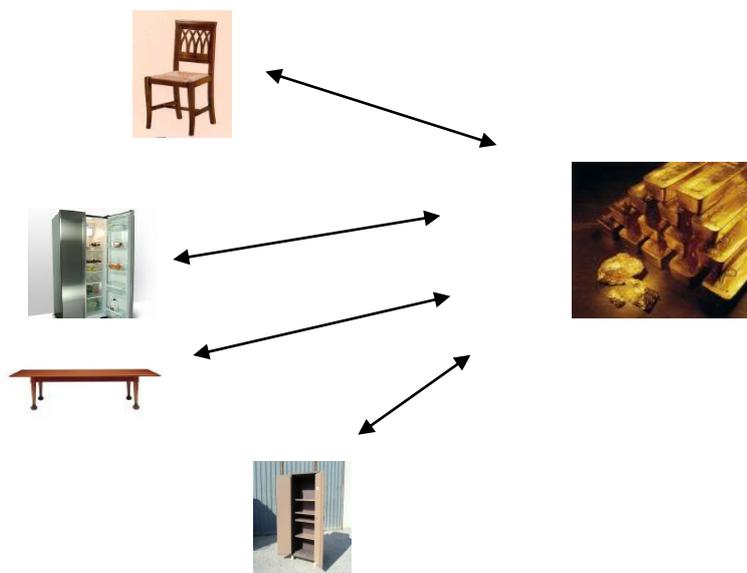
Questa normatività interna mostra come si sia qui in presenza di un vero e proprio sistema di prezzi. La determinazione di valore di una merce cioè può avvenire mediante differenti altre proporzioni, ma ciò implica anche che il prezzo di una merce dipenda dai prezzi delle altre merci. La fluttuazione di questi prezzi ovviamente dipende da fattori extrasistemici, dal dissimile cui si fa riferimento, che tuttavia trova una sua organizzazione proprio a partire da questo sistema dei prezzi e quindi da questa forma di valore.

E qui la funzione di regolatore del valore di scambio che si pone come forma simbolica che consente di operare una sintesi sociale, quella delle singole produzioni, alle spalle dei singoli attori sociali. Essa cioè rende possibili che azioni differenti dislocate nello spazio e nel tempo vengano a essere poste in relazione e così facciano parte tutte di un determinato sistema di produzione sociale.

La forma di valore dispiegata marxiana, come sottolineato da Goux (1973/1976), mostra l'alta valenza simbolica del meccanismo di sostituzione che opera in essa. Proprio a partire da tale carattere simbolico il fatto cioè che il valore di ogni merce possa lasciarsi determinare in ogni altra merce, porta alla possibilità di una "fissazione", una gerarchizzazione all'interno del dominio del simbolico.

Forme relative di valore

F. d'equivalente



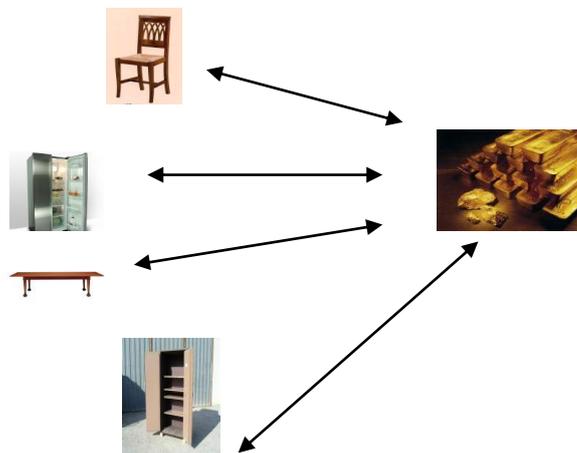
Nella terza forma infatti la forma d'equivalente è fissata una volta per tutte. La III forma parte dal riconoscimento che proprio in virtù della reciproca relazione tra le merci, si possa stabilire una merce relativamente alla quale tutte determinino il loro valore. Siamo di fronte alla possibilità dello stabilirsi di una regola, più regolativa che costitutiva, e che non dipende dalla deliberazione dei soggetti (come mostra l'esempio searleano del codice stradale che sancisce che si debba guidare sulla destra), ma che agisce alle loro spalle, dove una merce viene a rappresentare la forma d'equivalente generale che offre il proprio corpo per la determinazione del valore delle singole merci. La merce diviene così mezzo di scambio. mediante quest'analisi Marx mostra l'intima relazione tra unità di misura e mezzo di scambio una relazione che però caratterizza il denaro in una forma di produzione specifica, dove in realtà avrebbe poco senso parlare di una sovrapposizione di funzioni di status.

Visto che ogni merce può vedere determinato il proprio valore a partire dalla sua relazione con un'altra merce, allo stesso tempo ogni merce può fungere anche da forma d'equivalente. Ciò apre alla possibilità, non necessità, che una singola merce rivesta il ruolo di forma d'equivalente generale. Solo a questo punto si affaccia sulla scena la formula searleana "X conta come Y in C", solo dopo cioè che la merce è

stata riconosciuta come avente quella specifica funzione «questo posto se lo è storicamente conquistato una determinata merce: loro» (MARX 1867/2009146-147). Certo la scelta della merce che dovrà assolvere questo compito di equivalente universale dipenderà dalle proprietà dell'oggetto e dallo stadio di sviluppo delle società, il perché sia scelta una merce anziché un'altra riguarda una sfera storico-normativa, in cui sono proposte “ragioni” per la scelta di questa o di quella merce; ma tale possibilità di scelta si offrirà solo a partire dalle condizioni che la logica degli scambi pone.

Forme relative di valore

F. d'equivalente



Possiamo quindi rinvenire tre fasi fondamentali: una prima, in cui avviene uno scambio irregolare, e dove ogni merce può fungere da forma d'equivalente, qui il linguaggio è chiamato in causa come ciò che consente di porre in relazione merci differenti in rapporti proporzionali; una seconda, in cui si è in presenza di un'abitudine in cui il piano stesso del simbolico consente di operare una forma di gerarchizzazione; una terza, in cui si è in presenza di un riconoscimento statale, espresso in una sorta di performativo con cui si sancisce il riconoscimento collettivo che qualcosa sia denaro. Solo qui siamo in presenza di una funzione attribuita, una funzione che però occulta e presuppone una complessa rete di pratiche sociali da cui in realtà proviene. È chiaro allora come il “pezzo da 5 franchi” di cui parla Saussure è, quindi, questa merce che viene espunta dal mondo delle merci e in quanto tale è

sul medesimo piano degli oggetti. Che il *posto* del pezzo da 5 franchi sia tra gli oggetti è reso ancor più evidente se si considera che ai tempi di Saussure il pezzo da uno e due franchi era d'argento (il pezzo da 5 franchi non esisteva). Solo a questo punto ci troviamo dinanzi all'abbagliante forma di valore rappresentata nella moneta e quindi dinanzi a un'istituzionalizzazione che richiede un riconoscimento statale e in cui la comunità prende atto in maniera esplicita del nuovo *status* attribuito all'oggetto.

5.3.1 Il valore linguistico come fondazione del valore economico.

L'analisi marxiana consente di riconsiderare quindi non tanto il passaggio del denaro da una forma storica all'altra, ma l'intima relazione tra le diverse funzioni che lo caratterizzano. Prendiamo il passaggio dalla *II Forma di valore dispiegata* alla *III Forma di valore*: il metodo logico marxiano non ci dice che storicamente prima è stata attribuita la funzione di unità di misura a un determinato oggetto e che dopo a questa funzione ne è stata aggiunta un'ulteriore, quella di essere mezzo di scambio generale; ma, al contrario, ci mostra come ponendo in relazione merci differenti, in cui ognuna offre il proprio corpo per la determinazione del valore di ogni altra merce, ne deriva la possibilità logica dell'individuazione di una merce come forma d'equivalente generale che, quindi, assolve storicamente alla funzione di mezzo di scambio. Ora, la scelta di *questa* merce (ad es. l'oro) anziché *quest'altra* (ad es. le conchiglie) è ovviamente un'azione storica compiuta dagli uomini; tuttavia, ciò che l'analisi marxiana mostra è la struttura logica a partire dalla quale si apre alla possibilità stessa di una scelta, a partire, cioè, dal modo in cui le relazioni di scambio sono organizzate e articolate. Un'organizzazione che non fa capo alla volontà del singolo, ma è da questo vissuto passivamente.

La struttura logica, che l'analisi marxiana consente di porre in luce, sta così alla base della costruzione umana della realtà istituzionale nel senso che proprio tale struttura la rende possibile. Tale struttura non è quella diadica espressa dalla formula "X conta come Y" generata, come visto, dal connubio tra una teoria del linguaggio e una teoria

della mente che fa perno su una descrizione intenzionalistica tanto della lingua quanto degli oggetti sociali in cui al centro è posto l'individuo e i suoi stati coscienziali ricadendo inevitabilmente all'interno di un modello psicologista. Tale struttura è al contrario sistemica, potremmo dire triadica²⁰, alla luce della quale soltanto emerge qualcosa come la moneta.

Qui allora sembra che il linguaggio sia chiamato in gioco in maniera differente rispetto al modo che ci viene presentato da Searle che, riducendolo all'atto linguistico, può cogliere solo *un* aspetto o, forse meglio, *un* momento in cui questo entra in gioco nella costruzione della realtà istituzionale.

Il modello searleano, infatti, parte dalla concretizzazione storica "questo è denaro" e da essa trae, reperisce la struttura logica che ne starebbe alla base, la formula "X conta come Y in C". Si ricordi qual è tuttavia la reale posta in palio, o meglio, da dove si prendevano le mosse: il problema riguardo alla relazione tra una descrizione della realtà istituzionale e una descrizione del linguaggio. Ciò significa che il modo in cui s'intende il meccanismo di funzionamento del segno e della lingua *più in generale*, può aiutarci a comprendere il meccanismo di funzionamento della moneta e del denaro *più in generale*²¹. Un funzionamento non normativo, certamente. Il reperimento della struttura logica non ci dice qualcosa riguardo alle politiche monetarie, ovviamente, ma ci consente di gettar luce sulla funzione e sullo statuto sociale della moneta e dell'istituzione. La mossa searleana, che consente di rinvenire la struttura logica, mostra la condizione essenziale per avere un'istituzione e poter distinguere questa da una non istituzione, ci dice, a conti fatti, che per avere un'istituzione come la moneta, un confine, un passaporto dobbiamo essere in grado di individuare uno *status* attribuito da una comunità, ma più precisamente riconosciuto, a un oggetto. *Attribuzione e riconoscimento* non sono la medesima cosa, sebbene nel modello searleano sembrino sovrapporsi.

²⁰ Sebbene questo termine non sia utilizzato da Saussure, ma sia mutuato da Peirce sembra poter cogliere l'aspetto essenziale che caratterizza la concezione saussuriana di lingua (PAOLUCCI 2010).

²¹ Questo *più in generale* sta a indicare il rapporto tra segno e lingua e tra moneta e denaro che si specificherà meglio tra breve.

Searle ci dice, cioè, che per avere un'istituzione dobbiamo essere in presenza di tale regola costitutiva. Tuttavia, si rischia di ricadere in un errore se poi tale regola costitutiva è posta alla base dell'istituzione, come se questa rappresentasse la *ratio essendi* dell'istituzione medesima (attribuzione), quando semmai ne è solo la *ratio cognoscendi* (riconoscimento), dato che ne riduce lo statuto sociale all'accettazione e condivisione di essa e, quindi, al modo in cui tale funzione è conosciuta e rappresentata dai singoli attori sociali. In tal senso la descrizione della realtà sociale e istituzionale searleana si muove all'interno del perimetro imposto dalla teoria degli atti linguistici, il cui problema, come abbiamo tentato di far emergere nel I e II capitolo è dato essenzialmente dall'esser viziata da una prospettiva individualista psicologista.

Il modo in cui allora è compresa la nozione centrale di costruzione, presente paradigmaticamente tanto nel titolo *The construction* (to construct) e in forma mutata in *Making* (to make), come fare produrre, si trova schiacciata sulla nozione di atto, in cui ovviamente un ruolo centrale è giocato dal soggetto. Che qui la nozione di soggetto sia abbastanza vaga, è derivato dal modo in cui Searle pone il problema; così sono lasciate irrisolte una costellazione di domande: in che modo può avvenire tale accettazione? Che differenza si pone tra l'attribuzione e il riconoscimento? Che cosa è accettato? In che modo si viene a costituire un gruppo sociale per il quale un oggetto ha una determinata funzione?

Il modello marxiano nel proporre un'analisi logica, e non storica, consente di rinvenire un meccanismo di funzionamento che pone l'accento non su ciò che gli individui credono ma su ciò che essi fanno. L'analisi marxiana in cui è a tema la il valore di scambio nella sua "abbagliante" forma denaro, consente di operare una netta distinzione tra moneta e denaro. Se la moneta può essere ridotta alla formula "X conta come Y in C", lo è soltanto perché essa si pone come la fase finale (la IV forma di valore illustrata da Marx), e perché rappresenta la forma fenomenica, quindi, appunto quella accettata e riconosciuta, di un processo che sta alle sue spalle e la rende possibile; un processo che costituisce lo sfondo pratico e le condizioni di possibilità della sua rappresentazione storica. La struttura logica searleana è quindi

per certi versi questa stessa forma fenomenica; essa non fa che rinvenire la struttura di ciò che diciamo quando definiamo cos'è il denaro. Ma qui siamo su un piano locale. Allora si pone una certa circolarità, dato che questa stessa struttura logica dell'istituzione, che ricalca la struttura logica a conti fatti dell'istituzione linguistica²², sembra richiedere a sua volta una fondazione. Il modello marxiano offre la possibilità di cogliere la struttura logica dell'intera azione di scambio, anziché della singola istituzione. E tale struttura logica trova il proprio baricentro nella nozione di valore di scambio che si pone come funzione logico-differenziale. Le merci, infatti, o meglio, gli oggetti possono essere scambiati, e quindi divenir merci, soltanto in quanto, appunto, forme di valore. Questa non concerne la merce stessa ma la relazione fra le singole merci.

Il punto cruciale sta nel riconoscere come la forma di valore non soltanto rappresenta in maniera emblematica il meccanismo di funzionamento del sistema delle merci, ma è proprio ciò mediante cui questo stesso si rende possibile. La moneta come concretizzazione storica è il prodotto posticcio che scaturisce dalla complessa organizzazione interna del mondo delle merci. Di nuovo, è la materia, l'oggetto che può essere scelto di volta in volta storicamente a riguardare il piano normativo, ma non la funzione che essa viene a rappresentare, che non si lascia mai identificare con *questo* o *quell'* oggetto particolare, rappresentando al contrario l'aspetto relazione a partire dal quale il *questo* o *quello* si lascia determinare in quanto tale, in quanto forma determinata e determinabile.

A partire da questa descrizione, possiamo considerare la nozione di *costruzione* messa in opera dal linguaggio in modo diverso rispetto al modello searleano, ripartendo da un livello sottostante rispetto a quello dell'*atto*. Un livello in cui il linguaggio è chiamato in gioco in maniera differente e più pervasiva, come ciò che rende possibile, ma soprattutto consente un'organizzazione di questa stessa prassi.

Al riguardo risultano utili le recenti pagine di Paolo Virno (2013) riguardo al denaro perché l'autore lo pone in stretta relazione con il meccanismo di funzionamento della

²² La formula searleana X conta come Y , ricalca, in ultima analisi, la struttura segnica ben colta dall'espressione agostiniana dell' "aliquid stat pro aliquo".

lingua di matrice saussuriana. A prima vista il maggior ostacolo per chi tenti di porre a tema l'analogia tra moneta e segno è rappresentato dal fatto esperibile da chiunque che, mentre il denaro rappresenta la merce che può essere scambiata con qualsiasi altra merce, lo stesso non vale nel caso del segno in cui non sembra ci sia un segno che può esser scambiato con qualsiasi altro segno. In altre parole, nella lingua non esiste un segno che può star al posto di qualsiasi altro segno così come nel caso della moneta, la cui istituzione consiste proprio in ciò, nello scegliere una merce che possa scambiarsi con qualsiasi altra.

Virno, al contrario, individua quella che egli stesso definisce la moneta del linguaggio il segno "non", o meglio, la negazione. Questa infatti si pone da una parte come un segno tra i segni, ma dall'altro, è quel segno che esprime e rende possibile il rapporto differenziale tra i vari segni. Ovviamente è chiaro come l'analogia non sia comunque completa. Disanalogia dovuta principalmente al fatto che mentre nel segno il rapporto tra significato e significante è arbitrario, nel caso del denaro in gioco è sempre un preciso ambito pratico: quello degli scambi. Ma questo, semmai, rafforza quanto si è precedentemente detto, sottolineando come la lingua si ponga come livello più generale perché fondativo alla cui ombra tuttavia la prassi stessa viene organizzata.

L'esempio di Virno, così, è utile non tanto per saggiare la valenza dell'analogia tra moneta e segno, ricadendo in questioni speciose alla ricerca di stabilire percentuali di omogeneità tra un'istituzione e l'altra, ma per vedere al contrario come il meccanismo di funzionamento dell'istituzione *sans analogue* rappresenti il piano a partire dal quale analizzare la struttura logica delle altre istituzioni.

Il valore economico in quanto valore di scambio è l'espressione che rende possibile di operare quella socializzazione dei lavori privati mediante la messa in relazione delle merci private, la sua ragion d'essere risiede precisamente nel fatto che tale socializzazione non può essere realizzata dai singoli individui coscientemente. Un esempio storico eclatante è d'altro canto il tentativo di realizzazione storica del marxismo, o meglio, del comunismo "secondo Lenin". Come sottolineato da Rubin «nella comunità del comunismo primitivo, nella famiglia contadina patriarcale, nella

società socialista, il lavoro dei membri di una determinata unità economica è distribuito in anticipo e coscientemente» (RUBIN 1976:54). E qui non ci sarebbe valore (bisognerebbe chiedersi se un simile tipo di modello economico sia realmente realizzabile su vasta scala, sebbene a oggi non sembra), il cui compito al contrario è proprio quello di «regolatore, determinando l'equilibrio nella distribuzione di lavoro sociale nei vari rami dell'economia nazionale» (RUBIN 1976: 56) o anche globale, all'interno di un sistema sociale apparentemente disorganico, frantumato e disomogeneo che solo nella forma valore trova la propria unità, seppur, in termini marxiani, rovesciata.

Difficilmente, ci sembra, una simile descrizione delle relazioni di scambio e quindi del valore economico da cui viene fatta dipendere la concretizzazione storica della moneta, può conciliarsi con un modello intenzionalistico di questa stessa e trovare, così, sponda in una descrizione del linguaggio che fa perno sugli stati coscienziali individuali come il modello searleano. Essa al contrario sembra proprio indirizzarci verso quel medesimo meccanismo di funzionamento che Saussure rinviene all'interno della lingua.

Ecco che allora la nozione di valore linguistico assume una valenza centrale per un'analisi della moneta che prenda le mosse da una filosofia del linguaggio, consentendo una problematizzazione e una parziale riconfigurazione del modello searleano; se si vuole, spostandone anche parzialmente la costellazione teorica all'interno della quale una simile ontologia viene a muoversi. Questo infatti consente un passaggio non indifferente: consente una distinzione tra moneta e denaro (cfr. TURRI 2009), in cui la prima rappresenta l'oggetto sociale vero e proprio mentre il denaro esprime la funzione logica del valore di scambio e si pone come forma irriducibilmente sistemica. Si potrebbe dire che la moneta sta al denaro come il segno sta alla lingua. In effetti, come sottolineato di recente da Maria Grazia Turri, sebbene la moneta sia l'oggetto fisico esso dipende logicamente e deriva dal denaro come concetto ontologico. Se la formula X conta come Y si potrebbe applicare alla moneta non si applica al denaro (cui al contrario la applica Searle).

La nozione di valore economico, quindi, a partire dal modo in cui è posta a tema nell'analisi di Marx serve non tanto a stabilire una identità o prossimità con il valore linguistico quanto a mostrarci il modo in cui la lingua venga a intrecciarsi in maniera pervasiva con una prassi storicamente determinata: quella degli scambi, dandogli forma e, per certi versi, costruendola dall'interno. Una costruzione che non vede in gioco tanto il singolo soggetto, quanto un'azione sociale che non si lascia ridurre a ciò che singolarmente gli attori sociali stessi fanno.

La struttura logica della moneta riferibile all' "X conta come Y in C", è giustificata solo se la si pone come componente di una struttura logica più ampia dalla quale emerge, e che è quella enucleata dalle quattro forme di valore marxiane. Che questo tipo di descrizione del valore economico si fondi su un tipo di descrizione del linguaggio differente rispetto a quello searleano è chiaro *in primis* per il suo rifiuto di un modello intenzionalistico.

5.4 Fenomenologia monetaria delle relazioni sociali.

L'analisi searleana che parte dall'istituzione moneta, focalizza la propria attenzione sull'oggetto specifico portando a far dipendere lo statuto sociale della banconota da 10 euro da un contenuto psicologico. Sebbene sia chiaro come per poter essere in presenza di qualcosa come il denaro io debba anche esserne in un qualche modo consapevole e avere un qualche contenuto coscienziale che mi consenta di rappresentarmi un oggetto come forma-denaro, tuttavia questo tipo di analisi rischia di ricadere all'interno di forme feticistiche, se non riconosce come tale statuto sociale dell'oggetto e il tipo stesso di rappresentazione nella quale mi trovo, scaturiscono dalla rete di relazioni pratiche che tale forma cela dietro di sé.

L'enigma della forma merce consiste dunque semplicemente nel fatto che, a guisa di specchio, essa rinvia agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro lavoro come caratteri oggettuali degli stessi prodotti del lavoro, proprietà naturali sociali di questi oggetti; quindi rinvia loro anche l'immagine del rapporto sociale fra i produttori da un lato e il lavoro complessivo dall'altro come rapporto sociale tra oggetti, rapporto esistente al di fuori dei produttori medesimi. Grazie a questo *quid pro quo*, i prodotti

del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, o sociali (MARX 1867/2009: 151)

Marx rivolge la propria critica a quei modelli che intendono lo statuto sociale della merce e della moneta nei termini di una proprietà interna agli oggetti. Tale bersaglio polemico consente di estendere tale critica tuttavia anche al modello searleano che riconosce come la moneta abbia valore, sebbene niente in un pezzo di carta da 10 euro ce la renda necessaria, perché noi gliene attribuiamo uno. Ma dire ciò non spiega la nozione stessa di valore e la possibilità che un valore (economico) possa essere attribuito a un qualsiasi oggetto. Così in ultima analisi la funzione-denaro è sempre presupposta. La questione per come la pone Marx non riguarda semplicemente il problema di come attribuiamo un valore a un oggetto, lasciando tale nozione come perspicua, ma come possiamo pervenire a qualcosa come il valore economico. Il fatto che le varie teorie economiche anziché spiegare qualcosa come il valore lo presuppongano per passare direttamente al problema di come determinarne la grandezza, ci mostra il loro distacco dall'analisi marxiana e la specificità in cui Marx si rapporta alla nozione di "valore". Con essa egli intende un modo in cui prendono forma le relazioni sociali e dove quindi in questione non è il valore ma la forma-valore. E qui emerge la domanda filosofica alla base dell'analisi marxiana, economica, de *Il capitale*. Per comprendere tale domanda filosofica alla base de *Il capitale* e della teoria del valore bisogna riferirsi a uno specifico modello antropologico che Marx intende criticare e che sembra imporsi all'interno di un determinato quadro storico: la società capitalista caratterizzata dalla concorrenza come principio cardine, dove ogni individuo agisce indipendentemente rispetto agli altri individui e in cui gli individui si presentano come monadi isolate. Tale modello economico-politico scaturisce e al tempo stesso viene legittimato a partire da un vero e proprio discorso antropologico caratterizzato dall'*homo homini lupus* che vede la società nei termini di una *bellum omnium contra omnes*. La critica dell'economia politica di Marx ha quindi come obiettivo una posta in gioco antropologica. Althusser riconosce come:

Laddove il giovane Marx dei manoscritti del '44 leggeva a libro aperto, immediatamente, l'essenza umana nella trasparenza della sua alienazione, *Il capitale*, al contrario, prende l'esatta misura di una distanza e di uno scaerto interno al reale,

inscritti nella sua struttura, e tali da rendere illeggibili i loro stessi effetti, che fanno dell'illusione della loro lettura immediata l'ultimo dei suoi effetti. (ALTHUSSER 1965/1971: 17)

Tuttavia il problema dell'alienazione nel giovane Marx fa leva, come già analizzato, su una determinata teoria dell'azione che vede la specie umana caratterizzarsi proprio per la possibilità di transustanziarsi in enti esterni che, soli, ne consentono una piena realizzazione, una realizzazione che si mostra nei prodotti del lavoro, come oggetti intenzionali. Riconsiderando anche questo aspetto della teoria dell'azione marxiana, l'affermazione di Althusser mostra come all'interno de *Il capitale*, a differenza dei *Manoscritti*, questi due processi (quello realizzativo e alienante) siano presentati in maniera distorta non più come processi trasparenti. Se è così, allora è chiara la difficoltà di leggere la questione filosofica tra le righe de *Il capitale* che consiste per l'appunto nel mettere in dubbio l'assunto antropologico incentrato sulla *bellum omnium contra omnes*. Un assunto che ne *Il Capitale* è presentato solo in maniera velata a partire dall'analisi della merce. Per mettere in dubbio tale modello antropologico, Marx si accorge però che non basta affermare la tesi antropologica opposta come fa nell'incipit ai Grundrisse: «il cacciatore e il pescatore singolo e isolato con cui cominciano Smith e Ricardo rientrano tra le fantasie prive di immaginazione delle robinsonate del XVIII secolo» (MARX Grundrisse: 5) a cui egli contrappone l'idea che:

più torniamo indietro nella storia più l'individuo, e quindi anche l'individuo che produce, ci appare non autonomo, parte di una totalità più vasta (...) ma l'epoca che crea questo modo di vedere, il modo di vedere del singolo isolato, è proprio quello dei rapporti sociali (generalmente per questo modo di vedere) finora più sviluppati. L'uomo è nel senso più letterale del termine uno *zoon politikon*, non solo un animale sociale, ma bensì un animale che può isolarsi solo nella società (MARX 1857-58/1976: 6).

Bisogna cioè spiegare come all'interno della società capitalistica descritta come una società atomizzata, si possa esprimere questo nesso sociale. Per criticare l'antropologia delle robinsonate bisogna rendere conto della struttura irriducibilmente sociale, sebbene velata, di questo stesso sistema economico. La domanda diviene: in che modo all'interno di tale situazione si può parlare di relazione sociale tra queste monadi isolate? E cioè: in

che modo la socialità della specie, l'assunto antropologico espresso nei *Manoscritti* come *Gattungswesen*, si realizza all'interno di una tale contrapposizione?

La teoria del valore presentata da Marx ha principalmente questo intento: spiegare come all'interno di una società apparentemente frantumata e divisa sia realizzato il rapporto sociale. Solo in tal senso egli riprende la teoria del valore di Smith e Ricardo, cercando di mostrare come il valore non sia soltanto una categoria economica, ma veli al contrario un modo in cui prende forma storicamente il nesso sociale universale. In questo senso è appunto a tema non il valore, ma la forma valore come ciò sotto le cui spoglie prende corpo il nesso sociale.

Il valore economico, così inteso, non fa riferimento a una forma naturale che attiene agli oggetti o ai soggetti, essa rappresenta la forma mediante cui i soggetti, le cui produzioni sono separate, possono entrare e stare in una relazione l'una con l'altra. Gli oggetti assolvono questa funzione di *mediazione* soltanto mediante il valore di scambio e per questo sono merci, oggetti sociali a tutti gli effetti. Se le merci non avessero un valore, un prezzo, allora queste non potrebbero essere poste in rapporti proporzionali, e il processo di sintesi sociale, la società, non potrebbe avere luogo.

A partire dal rinvenimento della questione filosofica marxiana diviene chiaro allora il motivo per il quale l'ontologia sociale gioca un ruolo fondamentale all'interno di un'opera economica come *Il capitale* e spiega il ricorso a metafore inusuali per un'opera economica. L'intento non è infatti esclusivamente economico, non è cioè individuare un modo in cui si possa determinare il valore, ma al contrario Marx «dimostra la necessità per cui nell'economia mercantile i rapporti sociali di produzione prendono forma di cose» (RUBIN 1976: 6). Da qui il colpo a vuoto della scuola marginalista che non riesce a vedere questione quest'aspetto del discorso marxiano che non è una tesi economica ma una tesi ontologico/fenomenologica, o meglio come prende corpo in un oggetto un rapporto sociale. Nella sua essenza la teoria del valore-lavoro marxiana non vuole affermare come sia calcolato il valore delle merci in una società fondata sul baratto, ma cosa la nozione di valore rappresenta e rende possibile. Questa forma-valore, che si realizza solo dal momento in cui le merci sono poste in relazione, è la maniera velata in cui è instaurata una relazione tra soggetti che soltanto mediante questi oggetti sono posti in relazione.

5.5 La moneta come astrazione concreta.

Vorrei ora soffermarmi brevemente su come a partire dal riconoscimento di uno stretto legame tra valore economico e valore linguistico venga a essere inteso anche in maniera radicalmente differente non solo lo statuto sociale della moneta ma anche la sua funzione sociale. A partire dal modello searleano schiacciato su una prospettiva individualista e intenzionalistica, il denaro è colto in quanto mezzo di scambio. L'analisi marxiana consente di mostrare come non il denaro, ma la moneta sia mezzo di scambio e come questa possa assolvere a questa funzione proprio in virtù del suo trovarsi all'interno di un sistema delle merci. Operando tale distinzione Marx sposta l'attenzione dall'oggetto, la moneta, e dal processo d'istituzionalizzazione al sistema degli scambi o meglio alle relazioni sociali di scambio all'interno delle quali un ruolo centrale è giocato dalla forma di valore, mediante la quale soltanto queste possono venirsi a stabilire. All'interno di questo sistema delle merci il valore gioca quindi la funzione di mediare tra produzioni individuali operando alle spalle degli attori sociali una socializzazione di tale lavoro. In tal senso il denaro si pone in automatico come funzione sistemica all'interno del quale solo in un secondo momento è possibile operare un'attribuzione di valore all'oggetto.

Lo statuto sociale della moneta così non viene fatto dipendere dall'attribuzione di funzione individuale, perché, sebbene siano gli individui a scegliere storicamente quale oggetto debba assolvere a questa determinata funzione tecnica (quella di essere mezzo di scambio), quest'ultima si lascia dedurre dalla funzione logica (quella del denaro e della forma di valore) in opera all'interno del sistema.

La funzione del denaro non si lascia ridurre quindi all'accettazione e condivisione di un contenuto proposizionale specifico, ma essa è ciò che opera una sintesi sociale all'interno di una determinata comunità:

Ogni società è una connessione esistenziale di una pluralità di uomini che si costituisce nei suoi comportamenti. Per il nesso della società umana quello che gli uomini fanno è di primaria importanza, mentre quello che pensano è di importanza secondaria. Le loro attività devono avere relazioni l'una con l'altra per costituire una parte di una società, e queste relazioni devono dimostrare un

minimo di unitarietà, affinché la società possa presentare una connessione esistenziale capace di funzionare. Il rapporto delle azioni che si susseguono può essere o non essere cosciente, ma deve esistere affinché la società possa esercitare le sue funzioni e non vengano meno le dipendenze reciproche degli uomini. Abbiamo così formulato nel modo più generale una condizione di sussistenza di qualsiasi società, vale a dire ciò che intendiamo usando il termine di “sintesi sociale” (SOHN-RETHEL 1970/1977: 26).

La tesi di Sohn-Rethel è che Marx mostri come il denaro regga la sintesi sociale, esso rappresenta l'oggetto che rende possibile porre in relazione produzioni private. Tuttavia, la sintesi sociale delle azioni individuali, che la moneta è in grado di operare, è resa possibile e può esser spiegata a partire dalla funzione che svolge il valore economico all'interno del sistema degli scambi: quella cioè di socializzare produzioni altrimenti private.

Tanto l'essenziale unità intercomunicativa di tutte le monete in un sistema monetario, quanto l'unità della sintesi sociale attraverso lo scambio delle merci così organizzata, coincidono formalmente e geneticamente, quindi nella loro genesi formale, con l'unità di esistenza del mondo. L'unità astrattizzata del mondo circola tra gli uomini come denaro e rende possibile il loro incosciente sistema di nessi in una società (SOHN-RETHEL 1977:58).

Proprio ponendosi su un piano sistemico il valore economico, così come descritto da Marx, ha proprio il compito di interare la sfera del valore soggettivo, il valore d'uso, e le singole produzioni all'interno di un processo sociale.

E qui l'analogia tra valore linguistico e valore economico: se la lingua si caratterizza per una serie di rapporti logico-differenziali, come la girglia che consente di porre in relazione significati e significanti ossia pensiero e suono, e se tale rapporto è arbitrario la prassi consente di perare dei mutamenti che non riguardano mai il singolo segno ma il sistema dei segni, segno come mediazione tra pensiero e prassi, allora attraverso l'analisi marxiana si possa render conto di qualcosa come il valore economico a partire dal valore linguistico, dove questo si presenta come un campo di fondazione del primo e a partire dal quale una prassi è organizzata a partire da una logica linguistica.

Afferma Sohn-Rethel:

Mentre i concetti della conoscenza della natura sono astrazioni-pensiero, il concetto economico di valore è un'astrazione reale. Esso esiste solo nel pensiero umano ma non scaturisce dal pensiero. la sua natura è immediatamente sociale e la sua origine è nella sfera spazio-temporale dei rapporti umani. Non sono le persone a produrre questa astrazione, bensì le loro azioni in reciproco rapporto "Essi non lo sanno, ma lo fanno" (SOHN RETHEL 1977:40).

Porre alla base dello statuto della moneta lo stato mentale in cui ci troviamo quando tiriamo un pezzo da euro dal portafoglio, o il tipo di descrizione che daremmo se interrogati su che cosa il denaro sia, rappresentano il risultato ultimo, la forma definitiva e costituita cui si giunge a partire da una intricata rete di pratiche sociali all'interno delle quali gli individui non pensano ma agiscono e, agendo, determinano, dopo, i loro contenuti coscienziali. O meglio, accettano riconoscendo qualcosa che non scaturisce dal loro pensiero ma dalla loro azione sociale. Il problema che infatti caratterizza Searle è la sua impossibilità di rendere conto della netta cesura tra forme di scambio premonetarie e monetarie:

secondo i criteri della critica dell'economia lo sviluppo della forma-denaro della merce è così sostanzialmente compiuto, ma non lo è secondo i criteri della critica dell'intelletto, in base ai quali sussiste una cesura molto profonda tra la forma-denaro in questa definizione funzionale e la forma-denaro nella definizione della coniazione della moneta (Ibid.:165)

Emerge il passaggio dalla semplice sostituzione tra merci (x,y,z...) alla possibilità di passare a una Y, che proprio in virtù di tale passaggio assume una valenza prettamente simbolica. Tale oggetto viene così determinato non tanto in base ai suoi contenuti sensibili e materiali ma alle sue proprietà sovransensibili che anziché rinviare a un ché di misterioso rinviano al processo di scambio e alla funzione sistemica che tale oggetto assolve. Tale astrattezza della moneta, il fatto cioè che essa valga non in riferimento al suo contenuto concreto, presenta forti analogie con l'analisi saussuriana riguardo al pezzo degli scacchi o del segno linguistico. Il suo valore non dipende dalla materia da cui è composto ma dal posto in cui si trova all'interno di un determinato sistema. Proprio in virtù di ciò è possibile comprendere

la smaterializzazione della moneta e il suo passaggio da una forma simbolica a una forma puramente segnica. Marx spiega questo passaggio facendo riferimento al fatto che passando di mano in mano le prime monete perdono le loro proprietà originarie fino al punto da non valer più in riferimento al materiale, l'oro, in esse contenute, ma alla promessa di valore che rappresentano. Ma tale possibilità è appunto legata all'intero sistema degli scambi, all'affermazione e alla autonomizzazione di questo medesimo sistema rispetto le singole credenze individuali.

Il modello marxiano è quindi un modello radicalmente esternalista, dove al centro non sta tanto il soggetto con i propri contenuti rappresentazionali ma l'azione sociale. Ora la sussistenza dell'oggetto sociale moneta non è fatto più dipendere dal contenuto psicologico individuale o dal riconoscimento collettivo; tale delocalizzazione richiede che si faccia riferimento a un piano che consenta di offrire una struttura a partire dalla quale la rete dell'azione sociale possa venire a stabilire, questa struttura è offerta dalla lingua che in tal modo diviene il campo di fondazione degli oggetti sociali, non soltanto perché offre il dispositivo cognitivo per poter pensare il passaggio dalla X alla Y, ma perché rappresenta il contesto all'interno della quale la singola azione individuale è sempre parte di un'azione sociale. Così come la lingua eccede le singole coscienze e anzi le fonda, allo stesso modo la moneta eccede ciò che i singoli attori sociali operano e pensano riguardo alla moneta, e si pone alle loro spalle come ciò che consente una socializzazione del lavoro umano.

Il denaro così è forma astratta, universale, sociale, simbolica tutta una serie di attribuzioni che gli derivano dal fatto che mediante questo oggetto si realizza quello che potremmo chiamare un legame segnico dove cioè il denaro sta per ogni altra merce e in sé racchiude l'essenza del mondo delle merci, ovvero, la loro totalità in quanto ne incarna la natura logico-differenziale alla base dello scambio delle merci. Il carattere universale del denaro, il fatto che esso può essere scambiato con qualsiasi altra merce, è espressione di quell'assunto antropologico da cui abbiamo preso le mosse con Marx, quel *Gattungswesen* che ci caratterizzava come lavoro o meglio

produzione universale non rivolta al consumo immediato ma differita e rivolta anche all'altro. La moneta ha la funzione di operare tale sintesi sociale.

Ciò non significa che un determinato produttore A sia in relazione solo con B, C e D, che entrano con lui in un rapporto di scambio, e non anche con tutti gli altri membri della società. Entrando in diretto rapporto con gli acquirenti B,C,D, il produttore A in realtà è collegato da una rete sottile di indiretti rapporti produttivi con innumerevoli altri individui (...) in ultima analisi con l'insieme della società (RUBIN 1976:8).

E qui il paradosso del denaro che si presenta sotto un doppio volto di Giano. Da una parte infatti esso rappresenta la connessione con la società che ognuno si porta in tasca sotto forma di valore di cambio (cfr MARX 88), dall'altra però proprio il denaro «presuppone la reificazione della connessione sociale» (MARX 1857-58/1976:92) al punto che tale oggetto si «si è levato sulle zampe posteriori contro di noi, sembrava nostra proprietà, ma in verità siamo noi la sua proprietà» (MARX 1845/1976: 246). In che modo infatti l'individuo può entrare in relazione con un'entità astratta come la società? La relazione con la società per l'individuo passa sempre attraverso la relazione con individui specifici. All'interno di una società globalizzata tuttavia tale relazione è sempre più differita e limitata nel tempo e nello spazio.

Se nella vita della comunità originaria si ha una divisione del lavoro e una redistribuzione immediata tra i membri della comunità dei prodotti della produzione sociale, all'interno di comunità più estese tale relazione deve essere mediata, e questa «mediazione ha luogo attraverso lo scambio delle merci» (MARX 1857-58/1976: 105). Presupposto è cioè quel carattere sociale della produzione che abbiamo analizzato nel IV capitolo.

Ed è qui che questi oggetti assumono però un carattere e uno statuto specifico perché anziché identificarsi con il loro contenuto materiale, sono il tramite di questa connessione sociale. E qui il problema di Marx. Perché sebbene egli riconosca come il denaro rappresenti la forma alienata in cui si realizza la relazione sociale, ciò che porta a un processo di reificazione del rapporto sociale, è anche vero che egli non

giungerà mai a risolvere il problema di come si possa superare tale forma di mediazione. Nella *Critica al Programma di Gotha*, Marx afferma come, se anche si fosse in presenza di una produzione socialista, il lavoro sarebbe scambiato con uno scontrino che comunque assolverebbe a quella medesima funzione di valore di scambio, presentandosi sempre come forma denaro (cfr MARX 1875/2001: 926). Liberarsi da questa sembra in ultima analisi portare all'estrema conseguenza di eliminare ogni forma di mediazione e in ultima istanza di negare il linguaggio stesso.

5.6 Ontologia della relazione

Sebbene la nostra analisi abbia preso le mosse da un'ontologia sociale, mettendo a tema lo statuto sociale dell'istituzione-moneta, il risultato cui si è giunti prospetta una riconfigurazione del problema ontologico della moneta a partire da una vera e propria antropologia della moneta. L'analisi marxiana ha mostrato come, per comprendere lo statuto sociale della moneta, il passaggio dalla forma di denaro alla forma di valore sposti il baricentro dall'oggetto e dal soggetto alle forme di vita, le relazioni sociali, la rete di pratiche sociali a partire dalle quali l'oggetto trae le sue proprietà sociali. Il rischio è altrimenti ricadere all'interno di forme feticiste:

In genere la riflessione sulle forme della vita umana, e perciò anche la loro analisi scientifica, segue una strada opposta allo sviluppo reale. Essa comincia *post festum*, a cose avvenute, e quindi parte dai risultati ultimi in sé conclusi del processo evolutivo. (...) ma è appunto questa forma bell'e pronta del mondo delle merci –la forma denaro, che vela materialmente il carattere sociale dei lavori privati, e quindi i rapporti sociali fra lavoratori privati invece di disvelarli (MARX 1867/2009: 154)

E qui emerge il potenziale teorico della posizione marxiana. Marx infatti non vede la moneta semplicemente in quanto funzione tecnologica, quella cioè di offrire la possibilità di una mediazione degli scambi, ma, venendo a stabilire una stretta relazione tra valore e moneta, la pone in stretta relazione con queste stesse relazioni sociali, riconoscendogli la funzione, centrale, di operare una sintesi della produzione umana alle spalle dei soggetti.

E qui in un certo senso un superamento di un'ontologia sociale verso un modello in cui lo statuto sociale degli oggetti è in stretta relazione con la forma di vita all'interno della quale l'oggetto è utilizzato. Dove l'accento non è tanto posto sull'oggetto o sui soggetti ma sulle relazioni sociali che la moneta traduce, in forma reificata. Questo modello passa ovviamente da un modo differente d'intendere l'ontologia sociale in cui cioè l'attributo di sociale non pertiene all'oggetto né gli è attribuito semplicemente dai soggetti, ma rinvia alle relazioni sociali che vengono a transustanziarsi negli oggetti medesimi, il discorso riguardo a un'ontologia sociale diviene allora in un senso radicale un'ontologia della relazione (BALIBAR 1993) e gli oggetti, le istituzioni rappresentano le forme concrete ontologiche in cui prendono corpo, sono sintetizzate tali relazioni. Marx presenta un tipo di analisi in cui gli oggetti assumono uno statuto sociale a partire da una vera e propria teoria dell'azione.

Marx aveva visto che le cose sociali erano fatte di energia umana pietrificata; dunque, a loro volta, che le energie erano cose sociali in corso di costituzione o di disintegrazione. Un problema centrale della storia sociologica diviene quindi il seguente: mostrare come l'energia divenga cosa (massa in senso fisico, istituzione in senso sociologico) (MORIN 2010: 52)

Come questa energia diviene cosa? Tuttavia porre così la questione sembra sottolineare il ruolo dell'oggetto come se, divenendo cosa, il nesso con tali relazioni venisse a mancare. Al contrario ciò che, seguendo Rubin, la teoria del valore di Marx consente di considerare è proprio come sia «la struttura stessa dell'economia mercantile ad attribuire alle cose un ruolo sociale specifico, che fa loro acquistare particolari proprietà sociali» (RUBIN 1976: 6), e come «la “cosa” acquista la proprietà di essere “valore”, “denaro”, “capitale” non in virtù delle sue proprietà naturali, ma in considerazione di determinati rapporti di produzione in cui è posta dall'economia mercantile. Viceversa, i rapporti sociali di produzione non sono semplicemente “simbolizzati” dalle cose, ma si realizzano attraverso di esse» (Ibidem: 10).

Lo statuto sociale della moneta non dipende quindi dalla funzione che le viene attribuita dai soggetti, questo tipo di descrizione fa riferimento a un modo in cui la natura sociale del linguaggio è ridotta a quella di atti linguistici che anziché esaurire la socialità della lingua ne rappresentano un momento specifico e una singola componente e precisamente l' "atto di istituzionalizzazione". Dietro questo "atto" si cela l'attività, il processo che conduce alla possibilità stessa dell'istituzione moneta. La natura sociale della moneta deriva così al contrario da quella funzione che l'oggetto sembra dover realizzare all'interno del mondo delle merci e che può essere descritto nei termini di una "sintesi sociale".

BIBLIOGRAFIA

ADORNO W. Theodor, HORKHEIMER Max

(1944) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass. Inc., New York; trad. It. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1997.

ALTHUSSER Louis

(1965) *Pour Marx*, Francois Maspero, Paris, 1965; trad. it. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1967.

ALTHUSSER Louis, BALIBAR Etienne

(1965) *Lire Le Capital*, Librairie Francois Maspero; trad. It. *Leggere il capitale*, Feltrinelli, Milano, 1971.

ANDERSSON, Å

(2007) *Power and Social ontology*, Bokbox Publications, Malmö.

APEL K.Otto

(1990) *Is intentionality more Basic than Linguistic meaning?* in E. Lepore e R. van Gulick (1991) *John Searle and his Critics*, Blackwell, Oxford.

ARENDT, Hannah

(1958) *The human condition*, The University of Chicago; tra. It. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani/RCS, Milano, 1964(17)

ARISTOTELE

(1987) *Poetica*, a cura di D. Lanza, Bur, Milano.

(1999) *Etica Nicomachea*, cura di C.Natali, Laterza.

(2002) *Politica*, a cura di C.A. Viano, Bur, Milano.

AUSTIN, L. John

(1962) *How to do Things with words*, Oxford un.Press; *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova, 1987

BACKHAUS, Hans-Georg

(1997) *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*, Carra, Freiburg i. B.

BALIBAR, Étienne

(1993) *La philosophie de Marx*, Éditions La Découverte; trad. it. *La filosofia di Marx*, Manifesto libri, Roima, 1994.

BARTHES, Roland

(1964) *Eléments de sémiologie*; trad. it. *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino, 2002.

BAUDRILLARD, Jean

(1972) *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Éditions Gallimard, Paris; trad. it. *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mimesis, Milano, 2010.

SMITH, Barry

(2003a) *John Searle*, Cambridge University Press.

(2003b) *Un'Aporia nella costruzione della realtà sociale. Naturalismo e realismo in John R. Searle*, in DI LUCIA 2003.

BENVENISTE Émile

(1966) *Problèmes de linguistique générale*, Editions Gallimard, Paris; trad.it. *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano, 1971/2010.

BOHM BAWERK E. von

(1896) *Zum Abschluss des Marxschen Systems*, Berlin, trad. it. *La conclusione del sistema marxiano*, 1971 La nuova Italia Editrice, 2002 RCS Libri, Libri, Etas 2002.

BORGHI Anna Maria, CIMATTI Felice

(2010) *Embodied cognition and beyond: Acting and sensing the body*, in *Neuropsychologia*, 2010, Vol. 48, n. 3, pp. 763-773.

BRATMAN E. Michael

(1999) *Faces of intention. Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge University Press.

BRAUDNEY, Daniel

(1998) *Marx's Attempt to leave philosophy*, Cambridge-Harvard Press.

BRENANO, Franz

(1874) *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig; trad. it. *Psicologia dal punto di vista empirico*, Reverdito, Trento, 1989.

CIMATTI, Felice

(2004) *Il senso della mente. Per una critica al cognitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

(2007) *Il volto e la parola*, Quodlibet, Macerata.

(2009) *Dei piedi e del linguaggio. Il corpo eccentrico dell'animale che parla*, in *Teorie e Modelli*, 2009, Vol. XIV, n. 2, pp. 43-70.

(2011) *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Mondadori, Milano.

(2011) *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, Ombre corte, Verona.

CLÉMENT, Fabrice, KAUFFMANN, Laurance

(2005) *Le monde selon John Searle*, Cerf, Paris.

COLLETTI, Lucio

(1971) *Il marxismo e Hegel*, Editori laterza, Bari, 1971

CORCORAN K.

(2001) *The trouble with Searle's biological naturalism*, in «Erkenntnis» 55, 307-324.

DE MAURO, Tullio

(1999) *Introduzione alla semantica*, Laterza, Roma.

(1967) *Introduzione, commento e note all'edizione di saussure 1916* in SAUSSURE
F. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari-Roma, 1967/2008.

DENNETT, Daniel

(1996) *La mente e le menti*, Bur, 2006

DERRIDA, Jacques

(1990) *Limited Inc.*, Éditions Galilée, Paris; trad. it. Nicola Perrullo, Limited Inc.,
Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997

DI FRANCESCO Michele

(2002) *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma

DI LORENZO Ajello Francesca

(1998) *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John R. Searle*, FrancoAngeli
editore, Milano.

DI LUCIA, Paolo

(2003) *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Quodlibet, Macerata.

DORSCHER Andreas, KETTNER Matthias, KUHLMANN Wolfgang, NIQUET M.,

(1993) *Transzendentalpragmatik*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

DURKHEIM Émile

(1895) *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris; trad. it. Le regole del
metodo sociologico sociologia e filosofia, Einaudi, Torino, 2008.

ECO, Umberto

(1975) *Trattato di semiotica*, Bompiani, Milano, 2008.

ESPOSITO, Roberto

(2006) *Communitas*, Einaudi, Torino.

KRUGER, Hans

(2013) *Intervista/tavola rotonda con Hans Kruger*, in RIFL Vol.7, N.2, 202-213.

FADDA Emanuele

(2007) *Lingua e mente sociale. Per una teoria delle istituzioni linguistiche a partire da Saussure e Mead*, Bonanno, Catania.

FADDA Emanuele, GALLO Giusy, CRISTALDI Luigi

(2010) *Saussure Filosofo del linguaggio*, Quaderni di RIFL, Bonanno, Catania.

FADDA Emanuele, STANCATI Claudia, GIVIGLIANO Alfredo

(2012) *The Role of les langues in Social Ontology* in CIRINO R., GIVIGLIANO A. *Oggetti e metodo. Spunti di dibattito tra scienza e filosofia*, Aracne, Roma.

FERRARIS MAURIZIO

(2006) *Lineamenti di una teoria degli oggetti sociali* in BOTTANI A., DAVIES R. 2006

(2009) *Documentalità*, Laterza, Roma-Bari

(2010a) *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano.

(2010b) *L'ontologia sociale secondo John Searle. La realtà è scritta in un post-it* in ilsole24ore, <http://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2011-06-07/lontologia-sociale-secondo-john-133049.shtml?uuid=AabXdrdD>

(2012a) *Esistere e resistere* in FERRARIS M., DE CARO M. 2012

(2012b) *Il manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari.

FERRARIS Maurizio, DE CARO Mario

(2012) *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi.

FINESCHI, Roberto

(2006) *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma.

(2008) *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA)*, Carocci, Roma.

FITZPATRICK, Dan

(2003), *Searle and Collective Intentionality. The Self-Defeating Nature of Internalism with respect to Social Facts*, in «American Journal of Economics and Sociology», Vol. 62, No. 1 (January, 2003)

FODOR, Jerry

(1983) *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1983; trad. It. *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*, Il Mulino, Bologna, 1988.

FRANKEN Dirk, KARAKUŞ Attila, MICHEL G. Jan

(2010) *John R. Searle. Thinking about the Real World*, Ontos Verlag, Frankfurt a.M.

GARDINI, Michele

(2002) *Derrida e gli atti linguistici. Oltre la polemica con Searle*, Clueb, Bologna.

GARGANI, David

(2007) *Saussure e la "massa amorfa"* pp.157-170, in *La lezione di Saussure. Saggi di epistemologia linguistica*, a cura, Annibale Elia e Marina De Palo, Carocci, Roma.

GELFAND Michele J., CHIU Chi-yue, HONG Ying-yi

(2011) *Advances in Culture and Psychology*, Vol. 1, Oxford Scholarship Online.

GILBERT, Margaret

(1989) *On social facts*, Routledge, London.

(1996) *Waliking together: A Paradigmatic Social Phenomenon* in «Midwest Studies in Philosophy, The Philosophy of the Human Sciences» University of Minnesota Press.

(2007) *Searle and Collective Intentions*, pp.31-48, in TSOHATZIDIS L. Savas (2007).

GOZZANO, Simone

(1997) *Storie e teorie dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari

GOUX, Jean-Joseph

(1973) *Freud, Marx: Economie et symbolique*, Ed. du Seuil; trad. it. *Freud, Marx: economia e simbolico*, Feltrinelli, Milano, 1976

GRAEBER, David

(2011) *Debito. I primi 5000 anni*, Il Saggiatore, Milano, 2012

HABERMAS, Jürgen

(1968) *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968; trad. It. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma- Bari, 1990.

(1990) *Comments on John Searle "Meaning, Communication, and Representation"* in E. Lepore e R. van Gulick (1991) *John Searle and his Critics*, Blackwell, Oxford.

HAYEK, von Friedrich A.

(1982) *Law, Legislation and Liberty*; trad. It. *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano.

HARNISH, M. Robert

(2009) *Internalism and Externalism in Speech Act Theory* in «Lodz Paper in Pragmatics 5.1», Special Issue on Speech Actions: 9-31.

HEGEL G. W. Friedrich,

(1803-1806), *Jenaer Systementwürfe*, vol. I, *Das System der spekulativen Philosophie*, vol. III, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Meiner, Hamburg; trad. it. *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Roma-Bari, 1984, 2008.

(1807) *Phaenomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998; trad.it. *La fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano, 2004.

(1821) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M, V ed., 1996; trad. It. *Lineamenti fondamentali di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano, 2006.

HINDRIKS, Frank

(2009) *Constitutive Rules, Language and Ontology* in «Erkenntnis» 71: 253-275.

HINTIKKA Merrill B, HINTIKKA Jaako

(1986) *Indagini su Wittgenstein*, Il Mulino, Bologna, 1990.

HJELMSLEV, Louis

EL, *Essais linguistiques*, Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague vol. XII, 1959; trad. it. *Saggi di linguistica generale*, Pratiche, Parma, 1981.

HOBBS, Thomas

(1651) *Leviathan*, trad. it. *Leviatano*, Bur Rizzoli, Milano, 2011

HONNETH, Axel

(1980) *Arbeit und instrumentales Handeln, Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in *Arbeit, Handlung, Normativität*, a cura di Axel Honneth e Urs Jaeggi, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 185-233; trad. it. *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società*, pag. 43-90 in *Riconoscimento e conflitto di classe*, Mimesis, Milano, 2011.

(2005) *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M; trad. it *Reificazione*, Meltemi, Roma, 2007

JAKOBSON, Roman

(1963/2010) *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano

JAEGGI Rahel, LOICK Daniel

(2013) *Nach Marx*, Suhrkamp Taschenbuch, Berlin.

KÖHLER, W.

(1921) *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Springer, Berlin; trad. It. *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, Giunti Barbèra, Firenze, 1960.

LECERCLE Jean-Jacques

(2004) *Une philosophie marxiste du langage*, Presses Universitaires de France;
trad.it. *Una filosofia marxista del linguaggio*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.

LEILICH Joachum

(1993) *Die unbeantwortete Frage. Bemerkungen zur Kontroverse zwischen Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas und John R. Searle*, in DORSCHER 1993, pp. 45-61.

LEONT'EV A. N.,

(1979) *Activity, Consciousness, and Personality*,
<http://www.marxists.org/archive/leontev/works/1978/ch1.htm>

LÉVI STRAUSS, Claude

(1958) *Anthropologie structurale*, Plon Paris; trad.it. *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano, 2009.

LIUZZA T. Marco, CIMATTI Felice, BORGHI Anna M. (2010) *Lingue, corpo, pensiero: le ricerche contemporanee*, Carocci, Roma

LO PIPARO, Franco

(2003) *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

LÖWITH Karl

(1941) *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich (trad. It. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino, 1949).

LUDWIG, Kirk

(2007) *Foundations of social reality in collective intentional Behaviour* pp. 49-71 in
(a cura di) Savas L. Tsohatzidis *Intentional acts and institutional facts. Essays in John Searle's Social Ontology*, Springer, Dordrecht

LUKÁCS, G.

(1923) *Geschichte und Klassenbewusstsein*; trad. It. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano, 1991.

MALINOWSKY, Bronislaw

(1922) *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Bollati Boringhieri, Milano, 2011

MARAZZI, Christian

(1994) *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.

(2001) *Capitale & linguaggio. Ciclo e crisi della new economy*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

MARX, Karl

(1844) *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* in K. Marx , F. Engels, *Ergänzungsband*, vol.I, Dietz, Berlin, pp. 465-588; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1970.

(1845a) *Ökonomische Studien (Exzerpte) James Mill, Éléments d'économie politique*, pag.520-549, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I Abteilung, Band III, Verlag Detlev Auverman KG, Glashütten im Taunus, 1970; trad. it. *Estratti dal libro di James Mill «Éléments d'économie politique»*, in *Marx Engels. Opere complete*, Vol. III, pag. 229-248, Editori Riuniti, Roma, 1976.

(1845b) *Thesen über Feuerbach*, in MEW, Dietz Verlag, Berlin, 1969, Vol. III, pag. 5-7; trad. *Tesi su Feuerbach*, in *Opere complete*, Vol. V, Editori Riuniti, Roma, 1972.

(1845c) *Die heilige Familie*, in MEW, Dietz Verlag, Berlin, 1970, Vol II, pag.3-223; trad. it. *La sacra famiglia*, in *Marx Engels. Opere complete*, Vol. IV, Editori Riuniti, Roma, 1972.

(1846) *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in MEW, Dietz Verlag, Berlin, 1969, Vol. III, pag. 5-530; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1958

- (1857-1858) *Ökonomische Manuskripte, 1857-58*, in Gesamtausgabe, ses. II, vol. I, Dietz Verlag, Berlin; trad.it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, Vol. I e II, La Nuova Italia, Firenze 1997.
- (1859) *Zur Kritik der politischen Ökonomie* in MEW, Dietz Verlag, Berlin, 1969, Vol. XIII, pag. 3-160 trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, Edizioni Lotta Comunista, 2009
- (1867) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, in MEW, Dietz verlag, Berlin, 1969, Vol. XXIII; trad. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, Grandi tascabili economici Newton, Roma, 1970
- (1894) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Drittes Buch*, in MEW, Dietz Verlag, Berlin, 1968, Vol. XXV; trad. it *Il capitale Critica*

MAUSS, Marcel

- (1950) *Essai sur le don*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. It. *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino, 2002.

MEIJERS W.M. Anthonie

- (2003) *Can Collective Intentionality Be Individualized?* in «American Journal of Economics and Sociology», Vol. 62, No.1
- (2007) *Collective Speech Acts 93-110* in *Intentional Acts and Institutional Facts*.

MENGER, Carl

- (1871) *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Braumüller, Wien; trad. it. *Principi di economia politica*, Utet, Torino, 1976

MINTOFF, Joe

- (2004) *Is an Agreement an Exchange of Intentions?* in «Pacific Philosophical Quarterly», 85, pp. 44-67

MOLL Henrike, TOMASELLO Michael

- (2007) *Cooperation and human cognition: the Vygotskian intelligence hypothesis*, in *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 362, pp.639-648.

MORIN, Edgar

(2010) *Pour et contre Marx*, Temps Présent, Paris; trad.it. *Pro e contro Marx. Ritrovarlo sotto le macerie dei marxismi*, Erickson, Trento, 2010.

MUSIL, Robert

(1930-1933) *Der Mann ohne Eigenschaften*; trad. it. *L'uomo senza qualità*, Vol. I-II Einaudi, 1965

MUSTO, Marcello

(2011) *Ripensare Marx e I marxismi*, Carocci, Roma

NORMAND, Claudine

(2006) *System, arbitrariness, value* in SANDERS, Carol (2006) *The Cambridge Companion to Saussure*, Cambridge University Press.

NOVOTNY D. Danile

(2007) *Searle on the unity of the world*, in «Axiomathes» 17:41-51.

OHLER, Matthias

(1988) *Sprache und ihre Begründung: Wittgenstein contra Searle*, Janus-Press, Köln.

PAOLUCCI, Claudio

(2010) *Strutturalismo e interpretazione*, Bompiani, Milano.

PENCO, Carlo

(2004) *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

POLANYI, Karl

(1968) *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino, 1980

(1977) *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, Einaudi, Torino, 1983.

PRAMPOLINI, Massimo

(2006) *Linguaggio e trascendenza* pp. 271-300 in *L'enigma della trascendenza*, Editori Riuniti, Roma.

PRIEN Bernd, SKUDLAKER Jan, STOLTE Sebastian

(2010) *The Role of Declaration in the Construction of Social reality*, in FRANKEN D., KARAKUŞ, MICHEL J.G. 2010.

QUANTE Michael

(2009) *Kommentar* in MARX Karl *Ökonomische-philosophische Manuskripte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

(2011) *Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx*, in *Recognition and Social Ontology*, Edited by Heikki Ikaehimo and Arto Laitinen, Brill, Leiden-Boston.

(2013) *Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz*, pp. 69-88 in JAEGGI R., LOICK D. 2013

PUTNAM, Hilary

(1975) *Mind Matter and Reality, Philosophical Papers*, Vol. II, Cambridge University Press; trad. it. *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano, 1987.

RAKOCZY, Hannes

(2008) *Collective intentionality and uniquely human cognition* in E. Neumann-Held & L. Röska-Hardy (Eds.), *Learning from animals? Examining the nature of human uniqueness*, pp. 105-121, London: Psychology Press

RANDALL, Wray L.

(2000) *Modern Money* in SMITHIN John *What is Money?* Routledge, London and New York.

REICHELDT, Helmuth

(1970) *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt GmbH, Frankfurt am Main; trad. It. *La struttura logica del concetto di capital in Marx*, De Donato Editore, Bari, 1973.

REMOTTI, Francesco

(2013) *Fare umanità*, Laterza, Roma-Bari

ROSSI LANDI, Ferruccio

(1968) *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano

(1975) *Linguistics and Economics*, Mouton & Co. N.V., The Hague.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

(1762) *Le contract social*; trad. it. *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino.

(1754) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*; trad. It. *L'origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano, 2001

RUBIN Ilijč Isaak

(1928) *Očerki po teorij stoimosti Marksa, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo*, Mosca;
trad. it. *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Feltrinelli, Milano, 1976.

RUST Joshua

(2006) *John Searle and The Construction of Social Reality*, Continuum, London-New York.

(2009) *John Searle*, Continuum, Londo-New York

SAMUELSON, A. Paul

(1948) *Economics*, Mc Graw Hill, New York, 1989

SANTAMBROGIO, Marco

(2003) *Linguaggio e intenzionalità collettiva* in DE LUCIA 2003, pp.125-126.

SAUSSURE Ferdinand

CLG, *Cours de linguistique générale*, Payot, Luasne-Paris; trad. it. Corso di linguistic generale, Laterza, Bari, 1987

ELG, *Écrits de linguistique générale*, Éditions Gallimard, Paris; trad. it Scritti inediti di linguistica generale, Laterza, Roma-Bari, 2005.

(1957) *Introduction au deuxième Cours de Linguistique générale* (1908-1909), a cura di Robert Godel, Droz, Genève; trad. it. *Introduzione al secondo corso di linguistica generale* (1908/1909) a cura di Raffaele Simone, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma.

SBISÀ, Marina

(1978) *Gli Atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Feltrinelli, Milano.

(1999) *Teoria degli atti linguistici*, rev. 2005 in <http://www2.units.it/sbisama/it/attiling.pdf>

SCHAMPEL, Jürgen

(1982) *Das Warenmärchen: über den Symbolcharackter der Ware im "Kapital" von Karl Marx*, Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, Forum Academucum Königstein.

SCHUMPETER, Joseph

(1950) *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern.

SEARLE, John

(1965) *What is a speech act?* in SEARLE 1971, pp.39-53.

(1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. It. *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio* Bollati Boringhieri, 1976/2009).

(1971) *The Philosophy of Language*, Oxford University Press.

(1983) *Intentionality. An Essay in the Philosopy of Mind* Cambridge University Press (trad. It. *Dell'intenzionalità*, Bompiani, Milano, 1985)

(1989) *Individual Intentionality an Social Phenomena in the Theory of Speech Acts* in SEARLE 2002

(1990) *Collective Intentions and Action* in SEARLE 2002, pp. 90-105

(1994) *Animal Minds* in «Midwest Studies in Philosohpy», vol. XIX, pp. 206-219, rist. in SEARLE 2002.

(1995) *The construction of social Reality*; trad. it. *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Milano-Torino, 1996/2006

- (1998) *Mind, Language and Society*, trad. it. *Mente, linguaggio e società. La filosofia nel mondo reale*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2000
- (2002) *Consciousness and Language*, Cambridge University Press
- (2008) *Language and social ontology*, in *Theor soc* 37 pp. 443-459
- (2010a) *Making the social world: the Structure of Human Civilization*; trad. It. *Come creare il mondo sociale: la struttura della civilizzazione umana*, Raffello Cortina editore, Milano, 2010
- (2010b) *The Basic Reality and The Human Reality*, in FRANKEN, KARAKUŞ, MICHEL, 2010, pp.19-44.

SEGAL, Gabriel

- (2000) *A Slim Book about Narrow Content*. Cambridge, MA:MIT Press.

SIMMEL, Georg

- (1900) *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humboldt, Verlag, Berlin; trad it. *Filosofia del denaro*, Utet, Torino, 1984.

SMITH, Adam

- (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*; trad. It. *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino, 1996

SOHN-RETHEL, Alfred

- (1990) *Das geld, die bare Münze des Apriori*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin; trad. It (a cura di Francesco Coppollotti) *Il denaro l'apriori in contanti*, Editori Riuniti, Torino, 1991.
- (1970) *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1970; trad. It. *Lavoro manuale e lavoro intellettuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano, 1977.

THIBAUT, Pual J.

- (1997) *Re-reading Saussure: the dynamics of signs in social life*, Routledge, London.

TIEFFENBACH, Emma

- (2010) *Searle and Menger on Money* in «Philosophy of the Social Sciences» 40:191.

TOLLEFSEN C.

(2004) *Collective Intentionality* in The internet Encyclopedia of Philosophy,
<http://www.iep.utm.edu/coll-int.htm>

(2013) *Collective Intentionality* in Stanford Encyclopedia of Philosophy,
<http://plato.stanford.edu/entries/collective-intentionality/>

TOMASELLO Michel,

(1999) *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; trad. It. *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna, 2005.

(2009) *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Bollati Boringhieri, Milano.

(2007) *Shared intentionality* in *Developmental Science* 10:1 (2007), pp 121-125
(DOI:10.1111/j.1467-7687.2007.00573.x)

(2008) *Origins of Human Communication*, Massachusetts Institute of Technology; trad. it. *Le origini della comunicazione umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009.

(2010) *Human Culture in Evolutionary Perspective* in M. J. GELFAND, Chi-yue CHIU, Y. HONG, Oxford Scholarship Online, pp, 5-51

TSOHATZIDIS L. Savas

(2007) *Intentional acts and institutional facts. Essays on John Searle's Social Ontology*, Springer, Dordrecht.

TUOMELA, Raimo

(2007) *The philosophy of sociality*, Oxford University Press

TURRI, Maria Grazia

(2010) *La distinzione tra denaro e moneta. Ontologia sociale ed economia*, Carocci, Roma.

(2011) *Gli oggetti che popolano il mondo. Ontologia delle relazioni*, Carocci, Roma.

ZAIKERT L. A.

(2003) *Collective Intentions and Collective Intentionality*, in «American Journal of Economics and Sociology», Vol. 62, No. 1 (January, 2003).

VIRNO Paolo

(2003) *Quando il verbo si fa carne*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2004) *Naturalismo e storia cronaca di un divorzio*, in *Sulla natura umana. Invariante biologico e potere politico*, pag. 125-139, DeriveApprodi, Roma, 2005

(2008) *E così via, all'infinito*, Bollati Boringhieri, Torino.

(2013) *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino.

VISKOVA TOFF, Alex

(2003) *Searle, Rationality, and Social Reality* in «American Journal of Economics and Sociology», Vol.62, N. 1.

VOLOŠINOV V. N.

(1976) *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Bari, Dedalo libri.

VOLTOLINI, Alberto, CALABI, Matilde

(2009) *I problemi dell'intenzionalità*, Einaudi, Torino.

WITTGENSTEIN, Ludwig

(1953) *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford; trad. It. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.