

R e c e n s i o n i

John R. Searle, **Making the Social World: The Structure of Human Civilization**, Oxford University Press, 2010, pp. 208.

di Gian Paolo Terravecchia

Per la filosofia sociale è una stagione feconda. Sono usciti in questi ultimi tempi testi importanti come, ad esempio, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce* (2009), che espone la teoria testualista debole di Maurizio Ferraris, oppure *The Causal Power of Social Structure*, che espone la teoria emergentista di Dave Elder-Vass. In questo contesto felice, *Making the Social World* è il nuovo e atteso libro di John Searle di filosofia sociale o meglio, come egli ora propone di chiamarla, di filosofia della società, cioè di quella disciplina che studia la natura della società umana (p. 5, trad. it. p. 3).¹ L'opera costituisce, come indica lo stesso Searle, lo sviluppo dell'ormai celebre *La costruzione della realtà sociale* (1995). Quest'ultima segnò l'avvio di una fiorente stagione di ricerche in ontologia sociale e, per alcuni aspetti, resta ancora oggi un'opera insuperata, dato che mantiene il

¹ All'epoca della stesura della presente recensione, la traduzione italiana del libro di Searle non era ancora uscita. Mi riferisco, ovviamente, al lavoro di G. Feis nel volume curato da Paolo di Lucia, autore della Prefazione all'edizione italiana (*Le due costitutività in John Searle*), e pubblicato col titolo: *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Milano, Cortina, 2010. Poiché ora ho l'occasione di apportare delle modifiche al presente testo, prima di licenziarlo, fornisco al lettore italiano i riferimenti alle pagine della traduzione. Non ho fatto però in tempo a leggerla con la dovuta attenzione, per cui qui non mi esprimo su di essa. I passi del libro di Searle riportati in italiano sono mie traduzioni.

proprio valore, dopo molti dibattiti e nonostante le critiche ricevute. *Making the Social World* infatti consiste nella formulazione di una teoria generale della realtà sociale della quale *La costruzione della realtà sociale* costituisce la teoria speciale, come l'autore stesso puntualizza (p. 19, trad. it. p. 22). Nel complesso però, per presentare la filosofia della società di Searle, *Making the Social World* è una pietra miliare. Esso infatti integra, corregge e amplia in direzioni importanti il libro precedente così che, nel complesso, sulla realtà sociale propone una teoria esplicativa che risulta più potente, per il numero e la difficoltà dei fenomeni che spiega, e più acuta, per la precisione con cui sviscera questioni complesse.

Sarebbe riduttivo guardare all'opera tenendo solo conto del suo immediato predecessore, cioè appunto *La costruzione della realtà sociale*. Il nuovo libro di Searle infatti è la sintesi, l'applicazione e lo sviluppo delle ricerche di una vita che, come è noto, egli ha inizialmente dedicato allo studio del linguaggio, poi alla filosofia della mente e, più di recente, alla filosofia dell'azione. Searle fa tesoro delle sue ricerche precedenti, così che *Making the Social World* è una *summa* del suo pensiero, la quale risulta organica e orientata teoreticamente, secondo lo stile della migliore filosofia analitica. L'interesse per la filosofia della società è però per Searle solo un passaggio, per quanto importante, di una ricerca più vasta. Egli la sintetizza, giocando con le assonanze, nei quesiti: come si passa dagli elettroni alle elezioni e dai protoni ai presidenti? Detto in termini più seri, il quesito riguarda il problema del rapporto tra la concezione scientifica del mondo, per come esso è descritto nella fisica e nella chimica, e ciò che sappiamo di noi stessi, come esseri umani, per cui parliamo di coscienza, intenzionalità, libertà, linguaggio, società, estetica e obblighi politici (p. 3, trad. it. p. 1). La risposta di Searle, detto in estrema sintesi, è che vi è continuità tra il fisico e il sociale, perché il sociale è costruito e mantenuto in essere a partire dal fisico,

sulla base delle qualità fisiche (p.e. coscienza, intenzionalità) di colui che opera la costruzione, cioè l'uomo.

Agli studiosi italiani, tra i più attenti e criticamente ricettivi nei confronti del lavoro del filosofo americano, il libro giunge dopo un quindicennio segnato da importanti iniziative editoriali in lingua italiana. Vanno infatti qui menzionati almeno la pubblicazione di un importante saggio di Searle, *Ontologia sociale e potere politico*, in *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive* (2003), curato da Paolo Di Lucia, e la pubblicazione, curata da Ugo Perone, di *Coscienza, Linguaggio, Società* (2009), che raccoglie i contenuti presentati da Searle alla Scuola di Alta Formazione Filosofica, a Torino nel 2008.² Senza contare poi le traduzioni delle opere searliane che toccano i temi centrali trattati in *Making the Social World*, come *Mente, linguaggio, società* (2000), o che sono direttamente rilevanti per essa, come *La razionalità dell'azione* (2001), o *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico* (2005).

Il libro è svolto con lucidità e finezza analitica in fase argomentativa, si presenta con un'organizzazione testuale meticolosa ed è formulato con cristallina chiarezza espositiva, nonostante il contenuto sia piuttosto denso. La chiarezza colpisce a maggior ragione, dato che la teoria searliana è tanto complessa, per il numero e per l'articolazione delle sue nozioni chiave, quanto sofisticata, per il grado di profondità che sta alla base dell'apparato categoriale impiegato. Le idee sono inizialmente presentate, vengono poi ampiamente spiegate nel corpo del testo e, infine, sono riassunte in fase conclusiva. Searle illustra i passaggi chiave con esempi ben congegnati, tratti dal quotidiano e dalla storia (con un debole

² P. DI LUCIA (2003), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Quodlibet, Macerata; J. SEARLE (2009), *Coscienza, linguaggio, società*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino.

per i Presidenti degli Stati Uniti). In tal modo l'autore mostra in maniera convincente come la teoria si applica alla realtà.

La struttura dell'opera si articola in una snella prefazione, otto capitoli, due Appendici (una dopo il primo capitolo, l'altra dopo l'ultimo) e nelle osservazioni conclusive. Da un punto di vista tematico, il libro può essere suddiviso in due capitoli solitari e tre blocchi di due capitoli. Il primo dei due capitoli solitari è quello introduttivo, che presenta le finalità dell'opera e illustra in sintesi i contenuti del libro. Al lettore che va di fretta esso fornisce una buona scorciatoia per entrare in contatto col progetto searliano complessivo. Al primo capitolo segue una Appendice che semplifica di molto il lavoro degli esegeti di Searle, dato che l'autore stesso esplicita cosa c'è di nuovo, da un punto di vista teoretico, rispetto a quanto egli aveva esposto ne *La costruzione della realtà sociale*. Searle chiarisce, in quel contesto, quali sono le critiche ricevute dalla sua prima opera che lo spingono in questa a integrare e ampliare la propria teoria. Il primo blocco di due capitoli si occupa di intenzionalità: nel secondo capitolo del libro, infatti, Searle discute la nozione di intenzionalità e, nel capitolo seguente, estende la discussione al tema dell'intenzionalità collettiva. Si tratta di un passaggio delicato del percorso searliano, dato che l'autore ritiene che la società sia creata dall'intenzionalità collettiva (p. 25, trad. it. p. 29). Il quarto capitolo è il secondo dei due capitoli "solitari". Esso costituisce il punto di raccordo tra le ricerche di Searle in filosofia del linguaggio e la sua teoria sociale. Com'è noto, la sistematizzazione operata dal filosofo americano della teoria di John Austin (*Come fare cose con le parole*, 1962) segnò l'inizio della carriera di Searle e costituisce uno dei classici della filosofia del linguaggio del Novecento, ossia *Atti linguistici* (1969). La presentazione della teoria centrale del libro culmina nei due successivi capitoli, dedicati alla teoria dei fatti istituzionali. Infine, i due

capitoli finali estendono la filosofia sociale searlina nella direzione di due temi delicati e importanti, quali il potere e i diritti umani (che nell'Appendice all'ultimo capitolo sono presentati in formula). Si tratta di due capitoli, questi ultimi, nei quali l'autore applica a temi importanti e di grande respiro la teoria sviluppata nei capitoli precedenti e mostra come la filosofia sociale possa essere feconda, come punto di avvio di una ricerca che si spinga nella direzione della filosofia politica e dell'etica.

Searle esplicita, nelle osservazioni conclusive, le tre tesi forti che soggiacciono al libro, così che esse possano essere confutate con maggiore facilità (p. 201, trad. it. pp. 268-269), come egli stesso dice, da convinto fallibilista. Esse sono: (1) Tutta la realtà umana istituzionale, cioè praticamente l'intera civiltà umana, è posta in essere e mantenuta in essere da una singola operazione logico-linguistica; (2) tale operazione è la dichiarazione di funzione di *status*; (3) le differenze e la complessità della civiltà umana sono spiegate dal fatto che tale operazione non è ristretta a qualcosa e che può essere reiterata in maniera ricorsiva, così da applicarsi ai risultati delle prime applicazioni. In effetti, poste così seccamente, le tre tesi possono risultare oscure, ma le ho menzionate per mostrare il punto di arrivo. Per chiarirle, provo ora a ripercorrere, sintetizzando e semplificando un po', i passaggi principali del testo.

Per presentare il percorso searlino non si può che partire dall'intenzionalità, dato che Searle ritiene che l'ontologia sociale sia creata dalla mente umana. L'approccio è del tutto naturalistico. Egli puntualizza con enfasi che il pensiero umano è qualcosa di «naturale come la digestione» (p. 43, trad. it. p. 54). Non ci sono tipi di pensiero misterioso che siano esterni alle menti degli esseri umani, l'intenzionalità esiste nei cervelli delle persone, ripete Searle frequentemente.

Per comprendere la realtà sociale, afferma, bisogna prima spiegare quella proprietà della mente che la crea, ossia appunto l'intenzionalità. L'intenzionalità è quella capacità della mente di dirigersi verso, o riguardare, oggetti e stati di cose nel mondo (p. 25, trad. it. p. 29). Gli stati intenzionali si riferiscono sempre a qualcosa, come ad esempio quando si vuole andare al cinema, o quando si preferisce il cabernet al pinot. Non tutti gli stati mentali sono intenzionali, si pensi ad esempio al panico, o all'ansia. Non si prova panico di qualcosa, o rispetto a qualcosa, anche se c'è qualcosa che l'ha suscitato. L'intenzionalità non va poi confusa con l'intendere, nel senso ad esempio di intendere di andare al cinema. Questo è uno stato intenzionale tra altri, come lo sono, ad esempio: credere, desiderare, sperare e temere. L'intenzionalità può poi essere tanto conscia quanto inconscia. Il primo caso è ovvio, ed è illustrato dagli esempi appena dati. Il secondo caso è illustrato da Searle, dicendo che egli crede che George Washington sia il primo Presidente degli Stati Uniti, anche quando non ci pensa.

È proprio durante la discussione dell'intenzionalità che Searle presenta e discute le nozioni di Rete (*Network*) e di Sfondo (*Background*) (pp. 31-32, trad. it. 36-39). Gli stati intenzionali, afferma Searle, non si danno in maniera isolata. Non posso intendere di andare al cinema, se non ho un insieme, una Rete, di altre conoscenze e desideri, come per esempio che i film siano un tipo di intrattenimento pubblico, che andando al cinema si vedono i film, che si può vedere il film se si ha pagato il biglietto, etc. Per applicare tali stati intenzionali così da agire appropriatamente, c'è bisogno di un insieme di abilità, capacità, disposizioni. In queste ultime consiste lo Sfondo. Per l'azione tanto la Rete quanto lo Sfondo sono necessari. Grazie alle due nozioni si possono spiegare, sostiene Searle, le relazioni di

amore e odio. Una relazione d'amore esiste solo nell'ambito di una Rete di altri stati intenzionali. Credenze e desideri sono costitutivi della relazione d'amore.

Il passaggio alla discussione dettagliata dell'intenzionalità collettiva, svolta nel terzo capitolo, è giustificato da Searle per la ragione che il comportamento collettivo è una manifestazione dell'intenzionalità collettiva (p. 26, trad. it. p. 30). Perciò l'intenzionalità è imprescindibile per dare conto della realtà sociale, dato che da essa dipende il comportamento collettivo sia nel suo porsi, sia nel suo mantenersi. L'intenzionalità collettiva non si può ridurre alle intenzionalità individuali. Essa viene espressa da proposizioni che hanno la forma "Noi intendiamo fare così e così", "Noi crediamo questo e quello". L'adozione dell'individualismo metodologico non comporta che il contenuto intenzionale non possa esistere in forma grammaticale plurale. Se due persone stanno pulendo il cortile, ciò che ciascuna pensa è qualcosa del tipo "Stiamo pulendo il cortile" e non già "Io sto pulendo il cortile e tu stai pulendo il cortile e io so che tu sai che io sto pulendo il cortile e che tu stai pulendo il cortile", pensato da ciascuna delle due. A volte poi l'intenzionalità collettiva è la stessa, p.e. tu e io stiamo facendo un concerto, anche se l'attività di ciascuno è fattualmente diversa. Ciò dipende dal fatto che per ciascun concertista l'intenzione in azione, cioè l'intenzione che accompagna ed è parte dell'agire stesso, si accompagna a sua volta alla credenza che il partner intenda collaborare. Tanto basta: non serve conoscere qual è l'intenzione in azione dei propri partner. Searle sostiene il proprio argomento dell'irriducibilità dell'intenzionalità collettiva col seguente esempio articolato in due casi. Primo caso: si prendano degli studenti della Business School di Harvard (ovviamente qualsiasi altra Scuola andrebbe altrettanto bene) che, conseguito il diploma, credono nella teoria della mano invisibile di Adam Smith e decidono di essere tanto più egoisti quanto più

possono, cercando di diventare quanto più possibile ricchi, per il bene della società tutta. Ciascuno di loro ha la stessa intenzionalità, ma non si tratta di una intenzionalità collettiva. Se invece (secondo caso), dopo aver ricevuto la laurea, un gruppo di loro stringe un solenne patto secondo il quale ciascuno sarà tanto più egoista quanto più potrà, come nel primo caso, allora essi agiranno secondo un'intenzionalità collettiva. I comportamenti degli individui saranno gli stessi, nei due casi, tuttavia ci sarà una profonda differenza: nel secondo caso, e solo in quello, ciascun individuo avrà un obbligo verso gli altri.

Sempre a proposito dell'intenzionalità collettiva, vanno qui infine riprese le considerazioni sulla distinzione tra cooperazione e riconoscimento collettivo (o accettazione). La prima, rispetto al secondo, è molto più forte, perché abbisogna di qualcosa di più del fatto di avere certi tipi di atteggiamento e credenze comuni. Per accettazione Searle intende il semplice fatto che si agisce conformemente a quanto stabilito, che piaccia o meno. Perciò, ad esempio, durante il Terzo Reich, molti obbedirono al sistema per le ragioni più diverse, come il nazionalismo, l'indifferenza, la prudenza, o anche semplicemente l'apatia. Il riconoscimento è di per sé sufficiente per garantire l'esistenza di una istituzione.

Il ponte tra la mente, e quindi l'intenzionalità, e la società è il linguaggio, senza il quale non è possibile dare una adeguata spiegazione della realtà sociale. Si tratta dell'esplicitazione di un passaggio che mancava ne *La costruzione della realtà sociale* e che, in effetti, ci si aspettava da uno dei protagonisti della stagione d'oro della filosofia del linguaggio. Searle nota che filosofi come Frege, Russell e Wittgenstein, Quine, Carnap, Strawson e Austin non hanno scorto i problemi dell'ontologia sociale. Quanto a se stesso, con deliziosa falsa modestia che non tenta di dissimulare, egli descrive il proprio contribu-

to in questi termini: «Stando sulle loro spalle, tanto quanto sul mio lavoro precedente, sto per cercare di guardare a un territorio che essi non hanno visto» (p. 6, trad. it. p. 5).

Proprio a partire dal linguaggio Searle critica duramente i contrattualisti («*the worst offenders*», p. 62, trad. it. p. 80). Essi infatti accettano senza problemi che l'uomo sia un animale dotato del linguaggio e speculano sul come si deve formare il contratto sociale, non avvedendosi che, se c'è linguaggio, una qualche forma di accordo ci deve già essere. Se c'è linguaggio, c'è già la società. Il linguaggio comporta di per sé una deontologia, dato che quando lo si usa ci si impegna a sostenere le cose che si dicono. Searle svolge una specie di genealogia del linguaggio, immaginando come questo si sviluppi da parte di una razza di umani prelinguistici. Essi sono dotati di percezione, memoria, credenze e desideri, intenzionalità individuale e collettiva, possono collaborare e sono liberi. Insieme, essi cominciano a rappresentarsi stati di cose esistenti, o intesi, così che si formano delle procedure che a un certo punto si convenzionalizzano, divenendo comunemente accolte. Si forma così il linguaggio. Esso è convenzionale, ma una volta che si istituzionalizza, dà ai partecipanti il diritto ad avere specifiche attese e consente di creare i fatti sociali attraverso le Dichiarazioni. I cinque tipi possibili di atto linguistico, secondo Searle gli unici che esistono, sono: Assertivi (p.e. descrizioni, asserzioni), Direttivi (p.e. ordini, comandi), Commissivi (p.e. promesse, giuramenti), Espressivi (p.e. scuse, congratulazioni), Dichiarazioni (p. 69, trad. it. pp. 89-90). Le Dichiarazioni svolgono un ruolo particolarmente importante, perché sono esse che creano la realtà sociale, assegnando le funzioni di *status*. Perciò, ad esempio, proferendo le parole “vi dichiaro marito e moglie”, si creano nuove funzioni di *status*, se l'atto è valido. Searle infatti sottolinea che «*Non c'è un analogo prelinguistico alle Dichiarazioni. Gli stati intenzionali prelinguistici non possono creare fatti nel mondo rappresen-*

tando quei fatti come già esistenti» (il corsivo è di Searle, p. 69, trad. it. p. 90). È qui il caso di chiarire che, in quest'opera, Searle sostiene che tutte le funzioni di *status* sono fatti istituzionali, ma non tutti i fatti istituzionali esistono nell'ambito di preesistenti istituzioni. Questa specificazione gli consente di parare l'obiezione che colpiva *La costruzione della realtà sociale*, ove egli sosteneva che tutti i fatti istituzionali esistono nell'ambito di istituzioni (p. 23, trad. it. p. 27). Ci si chiedeva allora come fanno a esistere le istituzioni, venendo da pensare che esse sono poste da fatti istituzionali.

Secondo Searle, la realtà sociale è costituita dalle Dichiarazioni. Egli al riguardo scrive: «L'idea base e semplice è che tutti i fatti istituzionali non linguistici siano creati e mantenuti in esistenza da atti linguistici che hanno la stessa forma logica delle Dichiarazioni» (p. 122, trad. it. p. 161). Tale principio è poi illustrato dall'autore con tre casi. Il primo prevede la creazione di funzioni di *status ad hoc*. Così, ad esempio, una tribù fa di qualcuno il proprio *leader*, semplicemente trattandolo da *leader*. Il secondo consiste nel fatto di avere una Dichiarazione vera e propria del tipo "X conta come Y in C", cioè un certo ente fisico X conta come un ente sociale Y nel contesto C. Per esempio, un certo pezzo di carta (X) conta come un dollaro (Y) negli Stati Uniti (C). Si tratta, in questo caso, di una funzione di *status* posta dopo altre dichiarazioni di funzioni di *status*, come per esempio quella che costituisce gli Stati Uniti d'America. Detto altrimenti, la dichiarazione di funzione di *status* può essere reiterata ricorsivamente in maniera da creare realtà sociali a partire da realtà sociali già costituite. Il terzo caso è quello in cui non c'è più bisogno di alcun X e l'attribuzione di funzione semplicemente pone in essere un Y. Ciò avviene per esempio quando si crea una *corporation*, ove l'ente sociale esiste, almeno in linea di principio, prima che vi siano degli esseri umani, o in genere delle realtà fisiche, che ne costituiscano

l'X. In tal caso, la forma dell'attribuzione di funzione sarà: "Dichiarandolo, facciamo sì che la *corporation* Y esista" (p. 120, trad. it., p. 158) e, più in generale: "Noi (o io), dichiarandolo, facciamo sì che una funzione di *status* Y esista in C" (p. 101, trad. it. p. 134). Searle prevede questo terzo caso, accogliendo così la critica mossagli da Barry Smith, il quale osservava che talvolta non c'è alcun X fisico, e che talvolta vi sono termini Y che sono indipendenti. Si pensi, ad esempio, agli scacchi alla cieca, ove appunto si gioca senza pezzi, oppure al denaro elettronico, per cui le tracce magnetiche di cui dispone la banca – a dire il vero già piuttosto povera cosa in quanto realtà fisica – non sono denaro, ma solo la sua rappresentazione.³

Le istituzioni hanno un potere deontico e perciò pongono in essere una deontologia che fornisce delle ragioni per agire, indipendenti dal desiderio individuale. Così, ad esempio, Searle ha dei doveri nei confronti dei suoi studenti e nei confronti dell'Università alla quale appartiene in quanto docente (p. 123, trad. it. p. 163). I doveri permangono, anche se le inclinazioni personali, in un dato momento, possono essere di non agire in maniera a essi conforme. Il fatto che ci sia un *gap* tra l'intenzione che precede l'azione e l'azione stessa, tradizionalmente espresso dal termine *acrasia*, porta in effetti a violare i propri doveri. Ciò rende necessaria la creazione di meccanismi coercitivi nell'ambito del sistema di istituzioni. Perciò i poteri della polizia presuppongono la deontologia e devono essere rispecchiati da essa. Sono i poteri deontici a fornire la colla che tiene insieme la società. Infatti, ad esempio, persino il ladro che col suo agire sembra mettere in discussione l'istituzione della proprietà privata, in realtà non fa che riconoscerla e rinforzarla: egli infatti vuole possedere come proprietà ciò che non gli appartiene (p. 9, trad. it. p. 9).

³ B. SMITH (2003), *John Searle: From Speech Acts to Social Reality*, in Barry Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-33.

Diversamente dalle scarpe e dalle magliette, nota ironico Searle, le istituzioni non si logorano e anzi il fatto di essere realizzate e riconosciute le rinforza. Tanto nel quinto quanto nel sesto capitolo Searle affronta una serie di problemi interessanti, come ad esempio: che benefici traiamo dalla realtà istituita?, stiamo creando qualcosa dal nulla?, perché il linguaggio è qualcosa di speciale e non è una istituzione tra le altre?, che ruolo speciale svolge il linguaggio scritto?, che ruolo ha l'immaginazione nella creazione della realtà istituzionale?, perché la società ha questa struttura e non un'altra?, dei robot privi di coscienza potrebbero avere istituzioni?, potremmo essere programmati per comportarci come robot? Tra i motivi di particolare interesse di queste parti, vi è una esplicitazione del ruolo della libertà nell'ambito della realtà sociale.

Si hanno ora, finalmente, gli elementi per comprendere le tre tesi che ho menzionato all'inizio e che soggiacciono al libro. Si è visto cos'è una Dichiarazione: è un atto linguistico che assegna funzioni di *status*. Si è vista poi la formula generale dell'assegnazione di *status*, cioè "X conta come Y in C", discutendo il caso speciale "Noi (o io), dichiarandolo, facciamo sì che una funzione di *status* Y esista in C". Si è poi visto come tale assegnazione sia applicata ricorsivamente. Colto questo nucleo, il resto è un arricchimento, per quanto importante, mentre i capitoli finali sono un'estensione della teoria ad altri ambiti, rispettivamente il politico e l'etico-giuridico.

Il settimo capitolo, infatti, sviluppa la teoria andando dal sociale al politico, trattando esplicitamente il tema del potere. Questo si esprime nella seguente formula: "X ha potere su Y, se e solo se X è capace *intenzionalmente* di portare Y ad agire in un certo modo rispetto all'azione A, a prescindere dal fatto che Y voglia comportarsi in quel dato modo" (p. 148, trad. it. p. 197). Da un lato il potere è una capacità, dall'altro il suo esercizio, sostiene

l'autore, è sempre un atto intenzionale. L'esercizio del potere prevede dei gradi di attuazione e a volte basta la minaccia, la quale è già una forma di esercizio del potere. Searle poi riprende la nozione di Sfondo per parlare, appunto, del potere di Sfondo: esso è esercitato da ciascun individuo, membro della società, su tutti gli altri, così che chi non si conforma alle regole della comunità viene sanzionato. Si parla in tal caso di pressione sociale a conformarsi. Le democrazie stabili sono basate sulla presupposizione di Sfondo della tolleranza del disaccordo. Quando ciò viene meno, si ha la guerra civile. D'altra parte l'esercizio del potere statale è tale che lo Stato può disporre in maniera credibile della minaccia di una violenza armata: ciò di solito è sufficiente per garantire l'ordine.

L'ottavo capitolo è dedicato ai diritti umani. Essi conferiscono dei poteri deontici, essendo fatti istituzionali come il denaro, la proprietà privata e i governi. La discussione sui diritti umani non è eticamente neutra, sottolinea Searle. Ogni diritto comporta dei doveri a non interferire con quel diritto e questo non può che valere anche per i diritti umani. Per questa ragione Searle critica duramente la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, che egli definisce un «documento profondamente irresponsabile» (p. 185, trad. it. p. 245). In particolare egli discute l'art. 25, che cito qui per quel che basta: «Ogni individuo ha il diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione, e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari». Searle si chiede chi mai avrebbe i doveri che corrispondono ai diritti enunciati nell'articolo. La risposta sarebbe che ogni essere umano ha i doveri corrispondenti. Si tratta però di una di una pretesa difficile da giustificare, afferma l'autore. Egli ne conclude che l'art. 25 non enuncia un diritto, ma solo qualcosa che sarebbe bello poter garantire. Di regola, afferma l'autore, i diritti umani sono diritti negativi,

cioè diritti che consistono nell'assicurare agli altri la libertà di agire in un certo modo. Per ciò, ad esempio, se qualcuno vuole esprimere le proprie idee, deve poterlo fare, naturalmente a condizione che con ciò non violi altri diritti. Fa eccezione il diritto positivo di essere aiutati, se non si è in grado di prendersi cura di sé, come nel caso di un infante. Ma in questo caso vi è l'importante restrizione che a essere obbligati sono coloro che sono situati in maniera tale da poter svolgere i compiti necessari (p. 194, trad. it. p. 257). La lista dei diritti umani presentata da Searle è assai succinta: «il diritto alla vita, incluso il diritto alla sicurezza personale, il diritto alla proprietà privata (come il vestiario), il diritto alla libertà di parola, il diritto di associarsi liberamente con altre persone e di scegliere con chi associarsi, il diritto di credere ciò che si vuole, incluse le credenze religiose tanto quanto l'ateismo, il diritto di viaggiare e il diritto alla *privacy*» (p. 185, trad. it. p. 246).

Il libro eredita molti pregi da *La costruzione della realtà sociale*, ma anche alcuni dei suoi limiti che, a mio parere, non sono stati emendati in maniera soddisfacente. Il principale mi pare consistere proprio nell'approccio costruttivista, in quest'opera solo di poco attenuato rispetto a *La costruzione della realtà sociale*. Così ancora non è chiaro se la costruzione è il metodo con cui è organizzata l'esposizione della teoria, oppure se è la realtà sociale stessa ad essere l'esito di una costruzione. Searle scrive che la realtà sociale è «creata e mantenuta in essere» dall'intenzionalità collettiva e si riferisce alla costruzione della società come «a un problema ingegneristico» (pp. 133-134, trad. it. p. 177). Da ciò parrebbe che la costruzione sia una faccenda che riguarda l'ontologia, impressione rinforzata peraltro dai contenuti generali della teoria. D'altra parte, in alcuni passaggi sembra che il costruzionismo riguardi il modo di descrivere la teoria, il modo di presentare le cose, una strategia espositiva («*I will continue my strategy of treating certain philosophical problems*

as if they were engineering problems», *ibidem*). Il problema qui è duplice: da un lato vi è l'ambiguità di cui si è detto, dall'altro vi è l'adozione del costruzionismo che, comunque venga interpretato, è quantomeno insoddisfacente. Il secondo problema, naturalmente, è quello più serio. Se il costruzionismo è una strategia espositiva, allora c'è quantomeno il rischio che la teoria abbia l'orizzonte di ciò che i suoi concetti le consentono. Se questo è vero per ogni teoria, risulta tanto più preoccupante per una teoria che cerca di ricondurre la realtà al sistema, piuttosto che modellare il sistema facendo attenzione alla realtà. Questa considerazione critica non trovava risposta ne *La costruzione della realtà sociale*. Qui invece Searle fornisce un tentativo di risposta, dato che, posto l'impianto costruzionista, succede che scopriamo nuovi fatti sorprendenti che non sono l'esito di alcun processo istituito. Ciò è stato puntualmente rimproverato a Searle (pp. 116ss, trad. it. pp. 153ss). Infatti diventa difficile poter ammettere, ad esempio, i fenomeni di recessione economica, se i soli fatti sociali che esistono sono quelli che sono rappresentati esistenti, e le recessioni avvenivano anche quando non se ne aveva il concetto. Egli ora si difende ammettendo che si tratta di effetti collaterali (*fallouts*): una risposta che ha l'aria di essere una scrollata di spalle, tanto più grave in quanto con essa sistema sbrigativamente fenomeni che andrebbero investigati nelle loro strutture ontologiche.

Se poi il costruzionismo è una teoria ontologica, quella che fin qui era solo preoccupazione diventa un motivo per rifiutare la teoria, nei termini in cui è posta. Le ragioni per una presa di distanza tanto grave si possono cogliere riandando alla genealogia che Searle propone. Egli, come si è visto, rimprovera duramente il contrattualismo il quale dà per scontato il linguaggio, interrogandosi sulla natura del contratto e non comprendendo che, dal momento che c'è il linguaggio, c'è già un qualche accordo sociale. Searle, per contro, im-

magina degli umani prelinguistici che elaborano un linguaggio sociale, andando così concettualmente verso quello che egli presenta come l'inizio della socialità. Searle sembra dunque suggerire che "in principio c'era il linguaggio" e che tutta l'ontologia sociale ne è una conseguenza. In realtà la sua storia di filosofo del linguaggio lo porta a esagerare il ruolo di quello che è solo uno strumento di relazione, per quanto importante e capace di creare enti sociali. Senza un tale pregiudizio, proprio a partire dalla genealogia searlina della socialità, verrebbe da dire che "in principio c'è il legame sociale". È infatti nell'ambito del legame sociale che si costituisce il linguaggio. Il legame sociale, nella società prelinguistica, garantisce la socialità anche quando, a rigore secondo l'approccio di Searle, non potrebbe darsi alcuna società, visto che per definizione non c'è linguaggio.

Per dare conto del legame, bisognerebbe introdurre la nozione di emergenza, il grande assente nella teoria searlina. Si tratta, oltretutto, di un concetto che consente di trattare anche fenomeni come la recessione economica, senza ridurla a un *fallout*. Il silenzio di Searle sull'emergenza dei fenomeni sociali è tanto più strano, in quanto egli non ha esitato a servirsi in filosofia della mente. Se adeguatamente sviluppato, esso consente di spiegare i meccanismi di retroazione del sociale sull'individuale e di dare conto dell'ontologia emergente. Verso questa direzione premono alcune delle ricerche oggi più promettenti in filosofia sociale, come quelle di M. Archer o K. Sawyer. Abbiamo visto, ad esempio, che Searle riduce una relazione d'amore (o di odio) alla Rete e allo Sfondo. Ma una relazione d'amore, cioè un legame, non è uno stato intenzionale esso invece emerge dalle interazioni tra gli agenti sociali. Esso ha delle conseguenze normative, mentre uno stato intenzionale non ne ha, né può averne. Searle ci lascia dunque una teoria ricca e importante, ma mi pare che resti ancora tanto da fare.

Le considerazioni critiche appena mosse non toccano, comunque, il valore e la qualità del libro, che è di grande interesse e costituisce un contributo di grande importanza alla filosofia sociale (o “filosofia della società”, o come preferirei “filosofia della realtà sociale”). Con autorevolezza, esso mostra tra l’altro quanto tale disciplina, purtroppo è molto sottovalutata in Italia nonostante i meritevoli contributi di alcuni studiosi, abbia da dare. Il libro di Searle è destinato ad aprire una nuova stagione di dibattiti e ricerche, così che nei prossimi anni i filosofi sociali, i teorici della normatività e gli ontologi sociali, per citare solo alcune delle comunità di ricerca direttamente interessate al libro, ben difficilmente potranno prescindere dal confronto con le tesi di quest’opera, che ha il respiro di un classico.

Ringraziamenti: ho ricevuto utili critiche da Antonio Da Re, Enrico Furlan e Paolo Zecchinato, oltre che da un revisore anonimo. Li ringrazio tutti.

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n/ ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*,

<<www.aphex.it>>, 1 (2010).
