

Venanzio Raspa
DESCRIZIONE E CRITICA DEL MONDO SOCIALE:
DUE COMPITI DELLA DOCUMENTALITÀ

Abstract

The paper examines the constitutive rule of the Documentality (object = written act), its explanatory power, and the role that writing and relations play in it. The social object is explained as a hybrid object, of higher order, consisting of heterogeneous parts; its identity is determined, amongst other things, by the relations it entertains with other entities. In the second part, after criticizing Searle's notion of collective intentionality, which fails to explain conflict situations, the article focuses on some political implications of social ontology, examining the role of immigrants *sans papiers*.

... tutto sperimentammo senza ritorno, nulla restò nel
passato, nulla si ripeté.

Stefan Zweig, *Il mondo di ieri*

Chi non ha dato la firma, chi non ha lasciato un ritratto,
chi non era presente, chi non ha detto nulla,
come lo si potrà prendere?

Cancella le tracce!

Bertolt Brecht, *Libro di lettura per gli abitanti delle città*

1.

«Intendo qui stabilire i princìpi di una *storia dell'umanità* e mettere a nudo – totalmente – i miserabili prodotti umani che rispondono al nome di Stato, di costituzione, di governo, di legislazione»¹. È quanto si propone di fare l'autore del *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, e cioè non soltanto spiegare, ma anche criticare («mettere a nudo»), tant'è che li definisce

¹Jamme e Schneider 1984: 12 [Hölderlin 1996: 161].

«miserabili», quei «prodotti umani», oggetti sociali per eccellenza, che sono lo stato, la costituzione, il governo, la legislazione. Riprendendo temi dell'epoca in cui è stato redatto (fine 1796-inizio 1797), temi presenti in Mendelssohn, Schiller, Fichte e Herder, l'autore afferma addirittura che «dobbiamo andare oltre lo stato», che «lo stato deve estinguersi»²; ciò che non significherebbe in ogni caso un superamento della società e, quindi, un annullamento delle entità sociali, non essendo lo Stato tutta la società. Quanto alla storia dell'umanità, in un breve frammento del periodo bernese, *Oggi la moltitudine...* (1794), Hegel – il redattore del *Systemprogramm*, sebbene la sua paternità sia stata posta in discussione³ – espone sinteticamente come dall'età antica si sia giunti, attraverso l'età dominata dal cristianesimo, all'epoca contemporanea, in cui il popolo è privo di ogni virtù pubblica, versa in uno stato di soggezione e ha bisogno del sostegno di una religione storica come il cristianesimo⁴. Per mutare lo stato di cose esistente, Hegel ritiene necessaria, sulle orme di Kant – che nella *Religione entro i limiti della sola ragione* (1793) aveva parlato di una «rivoluzione nel modo di pensare» e di una «riforma graduale nel modo di sentire»⁵ –, «una rivoluzione intima e silenziosa nello spirito dell'epoca»⁶, che precederebbe sempre le grandi rivoluzioni. Anche Hölderlin, in una lettera a Ebel, parla di una «rivoluzione dei sentimenti e delle idee [*Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten*]»⁷; e così Hegel e Schelling nel loro carteggio di quegli anni⁸. Si trattava – come ha osservato Remo Bodei – della risposta tedesca agli eccessi del Terrore, ovvero del «corrispettivo teorico di quella rivoluzione che in Francia si svolge nella realtà»⁹. L'ontologia sociale, così come si occupa delle leggi e degli Stati, deve occuparsi anche delle rivoluzioni: una rivoluzione mira non soltanto a mutare lo stato di cose presente, ma a cambiare le basi del diritto, a creare un nuovo diritto – come riconosce Kant a proposito della Rivoluzione Francese.

Quale ontologia sociale, la Documentalità intende dare ragione non soltanto di Stati, governi e leggi, soldi, matrimoni, divorzi, mutui, codici fiscali, assunzioni, licenziamenti, sindacati, tasse, parlamenti, ministri, università, studenti e professori, ma anche di opere d'arte, crisi economiche, guerre e rivoluzioni. Il suo ambito di studio è più ampio di quello del diritto e delle istituzioni. Sono senz'altro oggetti molto diversi un codice fiscale e un sindacato, ma ancora di più lo sono un quadro, un matrimonio e una guerra. Una teoria che ambisce a

² *Ivi*: 11-12 [Hölderlin 1996: 161].

³ Per un'analisi della questione concernente la paternità dello scritto, cfr. Hansen 1989.

⁴ Cfr. Hegel 1989: 163-164; tr. it.: 259-260. Questo abbozzo di filosofia della storia viene ulteriormente sviluppato da Hegel qualche anno dopo; cfr. Hegel 1989: 365-378; tr. it.: 519-533.

⁵ Kant 1793¹/1794²: *Ak.* VI, 47; tr. it.: 51.

⁶ Hegel 1989: 365; tr. it.: 520.

⁷ Hölderlin 1992: II, 643.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Bodei 1989: 9.

fornire una spiegazione unitaria o sistematica di una simile varietà di oggetti si propone come una teoria molto potente. È in ragione di questa maggiore potenza esplicativa che Maurizio Ferraris, attraverso un recupero e una riformulazione delle tesi di Derrida sulla scrittura e la traccia, critica l'ontologia sociale di Searle; ed è di questa potenza esplicativa che si dirà nelle pagine che seguono.

Continuando in questa sede un confronto avviato in un mio precedente articolo¹⁰, intendo esaminare in che misura l'ontologia sociale proposta da Ferraris apra a una trattazione della politica in ambito teoretico e, allo stesso tempo, se essa renda ragione di quel che l'ontologia sociale di Searle non può spiegare, e cioè le situazioni di conflitto, dal momento che Searle considera la società come il risultato dell'attività di cooperazione degli individui. La questione può porsi anche in questi termini: come unire descrizione e comprensione del mondo sociale con la critica del mondo quale l'abbiamo prodotto?

Tale domanda si giustifica in considerazione del fatto che, nel tentativo di spiegare lo status ontologico delle entità sociali, l'ontologia sociale intende spiegare sia la genesi sia la persistenza dell'intero mondo sociale; nel fare questo, essa non può non proporre anche una propria lettura della società. Stando alla Documentalità, la fissazione, da parte di soggetti, delle memorizzazioni di atti mediante registrazioni e iscrizioni produce oggetti sociali e, più in generale, spiega la genesi della società¹¹. Qual è l'idea di società che ne emerge? In che termini si distingue da quella presupposta da Searle? Per rispondere a queste domande, occorrerà prendere le mosse dall'idea centrale della Documentalità, vale a dire che la scrittura, più precisamente l'iscrizione di atti (che hanno luogo fra due o più soggetti) su supporti materiali, è essenziale per il darsi degli oggetti sociali, i quali sarebbero appunto il risultato di tali iscrizioni. Dapprima mi concentrerò quindi sulla nozione di oggetto sociale, sulla potenza esplicativa della Documentalità, e su due concetti fondamentali per quest'ultima, quelli di scrittura e di relazione; successivamente, partendo da una critica della nozione di intenzionalità collettiva di Searle, esaminerò alcune implicazioni di carattere politico dell'ontologia sociale.

2.

Un punto di forza della Documentalità sta nel prendere a oggetto di studio entità e fatti (come bollette, certificati, contratti, leggi, norme, debiti, scioperi, licenziamenti, ma anche l'emanazione di una legge, l'abrogazione di certi diritti, la deroga a una data norma) con cui abbiamo quotidianamente a che fare o che entrano nelle nostre vite attraverso televisione, radio, giornali, internet; entità e fatti che condizionano la nostra vita e dalle quali dipende, o può dipendere, anche il nostro benessere. Riguardo a una simile varietà di oggetti, la regola co-

¹⁰ Cfr. Raspa 2010, di cui riprendo, in forma ampliata e rimaneggiata, alcune tesi.

¹¹ Cfr. Ferraris 2009: 51, 141, 183, 253-254.

stitutiva “Oggetto = Atto iscritto” sembra voler rispondere, limitatamente agli oggetti sociali, al *desideratum* espresso da Kant nei *Prolegomeni*: non v'è cosa più desiderata da un filosofo, che venire in possesso di un unico principio, il quale possa conferire unità alla molteplicità dei concetti e dei principi che in precedenza gli si erano presentati come dispersi¹².

Per valutare la riuscita di una simile impresa, cominciamo col considerare un caso abbastanza comune come il matrimonio. Non è un oggetto concreto, percepibile alla stessa maniera in cui lo è un oggetto naturale, ma non è nemmeno un mero nulla, e non solo per gli effetti derivanti da un matrimonio, ma perché di ciò che non è assolutamente – ci ricorda Platone¹³ – nessuno parla. Il matrimonio, come altre entità giuridiche quali leggi e contratti, non è un mero nulla, ma – ha messo in evidenza Paolo Di Lucia¹⁴ richiamandosi a Hans Kelsen – può essere nullo o essere annullato, se non possiede i requisiti richiesti dall'ordinamento giuridico vigente; la nullità quale possibilità sembra essere una peculiarità degli enti sociali, che li distinguerebbe da quelli naturali.

Apro una parentesi sugli oggetti “falsi”. Accanto ai reati prescritti e agli atti annullati, vi sono anche le banconote false, i documenti contraffatti, che nel commercio quotidiano pretendono di valere come se fossero autentici. Tuttavia, come un documento falso, nel momento in cui lo si scopre falso, non ha più valore di documento, lo stesso vale per le banconote false: una banconota da 10 euro, che sappiamo essere falsa, non vale 10 euro. Gli oggetti sociali che hanno un valore in virtù della loro autenticità, perdono tale valore, se scopriamo che sono falsi; non sono più quello che credevamo che fossero. Una banconota falsa è, alla fine, come un falso amico o un diamante falso, che non sono un amico o, rispettivamente, un diamante. “Falso” è un attributo modificante, non semplicemente qualificante, se applicato agli oggetti, che restano pur tuttavia oggetti. Quanto appena detto richiede una breve spiegazione.

La verità è una nozione semantica, la realtà una nozione ontologica. Un vero principe è semplicemente un principe, mentre un falso principe non è un principe. Se attribuito alle cose, l'aggettivo “vero” è ridondante – quando non è usato in senso traslato per significare “autentico”, “genuino” e simili –, mentre “falso” è modificante, nel senso che una cosa falsa non è di fatto quella che si credeva che fosse. Se attribuito alle proposizioni e ai discorsi, invece, entrambi i termini sono qualificanti: che sia vera o che sia falsa, una proposizione resta quel che è. Al contrario, un falso amico si comporta come se fosse un amico, un diamante falso viene venduto come se fosse autentico, una banconota falsa è usata come se avesse effettivamente valore di moneta. Nel commercio umano, nella prassi quotidiana, gli oggetti “falsi” possono essere usati dai soggetti come se fossero autentici, ma di fatto sono qualcos'altro. Una banconota falsa non è un

¹² Cfr. Kant 1783: *Ak.* IV, 322; tr. it.: 85.

¹³ Cfr. Platone, *Euthyd.* 286 A.

¹⁴ Cfr. Di Lucia 2003: 16-17.

biglietto emesso dalla banca centrale con valore di moneta legale, così come un diamante falso non è stato estratto da una miniera di diamanti. Gli oggetti falsi sono delle finzioni: sono qualcosa, ma non quella cosa che sembrano essere. È vero che usiamo il termine “banconota falsa”, ma solo perché continuiamo a vedere nell’oggetto l’intenzione del soggetto che l’ha prodotta e, inoltre, perché ci imbattiamo in un limite del linguaggio, o dell’utente che usa il linguaggio, il quale, non possedendo nomi per tutte le cose, si serve di nomi composti quali “banconota falsa” o “diamante falso”¹⁵.

Torniamo all’essere degli oggetti sociali. Secondo Adolf Reinach, gli oggetti sociali – per i quali egli intende principalmente gli enti giuridici come i diritti e le obbligazioni – «possiedono un essere, allo stesso modo dei numeri, degli alberi, o delle case», un essere che «è indipendente dall’eventuale riconoscimento da parte degli uomini»¹⁶. Nonostante questa affinità con numeri e case, essi non sono tuttavia oggetti fisici (percettibili), né psichici, né ideali (poiché sono temporalmente determinati), ma sono entità invisibili e immateriali. Gli oggetti sociali costituiscono, secondo Reinach, una sfera di oggetti autonoma¹⁷.

Ferraris propone una tripartizione degli oggetti in naturali, ideali e sociali¹⁸. Quanto agli oggetti psichici (come pensieri, rappresentazioni, memorie, percezioni, desideri), egli non li annovera fra gli oggetti, ma fra le proprietà dei soggetti: tolti questi ultimi, gli oggetti psichici cesserebbero di esistere; pensieri, rappresentazioni, memorie ecc. diventano oggetti solo se si esprimono e si iscrivono esternamente al soggetto¹⁹. Gli oggetti reali sono spazio-temporalmente determinati, mentre quelli ideali si danno al di fuori dello spazio e del tempo. Assumendo la sola determinazione temporale, possiamo dire che il discrimine fra il reale e l’ideale sta nella corruttibilità o meno. Tutto ciò che è reale, infatti, viene generato e prima o poi si corrompe. Come gli oggetti naturali, che cadono sotto la nostra percezione, anche gli oggetti sociali hanno un inizio nel tempo e possono corrompersi o essere distrutti. Abbiamo detto che le entità giuridiche possono essere annullate; ebbene, le banconote possono anche essere bruciate, le banche e le imprese fallire, gli imperi scomparire. Non è possibile invece distruggere il numero 2 o il triangolo equilatero. Ma allora, a differenza di Reinach, possiamo considerare come reali sia gli oggetti naturali sia quelli sociali. La distinzione fondamentale fra questi ultimi sta, secondo Ferraris, nel fatto che i primi si danno indipendentemente dai soggetti, mentre gli oggetti sociali sono costruiti e, pertanto, sono dipendenti dai soggetti (in un senso che andrà precisato).

¹⁵ Per un punto di vista opposto al mio, cfr. Conte 2003.

¹⁶ Reinach 1913: 14; tr. it.: 4.

¹⁷ Su ciò cfr. Lorini 2008: 8 ss.

¹⁸ Cfr. Ferraris 2005: 69 ss.; 2009: 32 ss.

¹⁹ Cfr. Ferraris 2009: 23.

Se le cose stanno così, allora un oggetto sociale come una legge o un matrimonio, proprio perché è soggetto a corruzione, è reale, pur non essendo materiale. Secondo la Documentalità, il matrimonio non è però nemmeno immateriale, almeno non completamente: perché due sposi abbiano effettivamente contratto matrimonio, è necessario che il loro “sì” sia fissato, registrato, iscritto su un supporto materiale, che occupa una porzione (seppur piccola) di spazio e un intervallo finito di tempo²⁰; l’iscrizione è la quintessenza di ogni oggetto sociale²¹. Non si dà matrimonio, così come non si dà oggetto sociale, senza iscrizione, ovvero senza registrazione dell’atto avvenuto fra almeno due soggetti. Ne deriva una dipendenza dell’oggetto sociale, oltre che dai soggetti, dal documento firmato.

Quanto detto vale senz’altro per gli enti giuridici e istituzionali, ma la classe degli oggetti sociali contemplata dalla Documentalità contiene come sua sottoclasse propria quella degli enti giuridici²². Abbiamo visto, inoltre, che gli oggetti sociali non sono completamente immateriali, perché almeno l’iscrizione – senza di cui non si dà oggetto sociale – necessita di un supporto materiale (che può essere un blocco di marmo, un pezzo di carta, un file di computer, o anche la testa delle persone), sul quale l’atto viene registrato e che occupa una porzione dello spazio-tempo. Oggetti diversi come «una promessa, un debito, un matrimonio, una guerra»²³ possiedono un elemento comune: essere il “risultato” della registrazione di un atto su un supporto fisico²⁴. Questo non significa che l’oggetto sociale si identifichi completamente con l’iscrizione. L’atto iscritto spiega la genesi e la permanenza dell’oggetto, ma «non è *identico* all’oggetto»²⁵, e non soltanto perché potremmo avere delle false registrazioni.

Da tutto ciò deriva che l’oggetto sociale è un *oggetto ibrido*, costituito di parti non omogenee. Non è un oggetto astratto, perché – come abbiamo visto – ha una determinazione spazio-temporale ed è corruttibile; e non è un oggetto fisico, perché, a differenza degli oggetti fisici, è dipendente dai soggetti (senza i quali la sua genesi resterebbe inspiegata) e non è percettibile, almeno non in tutte le sue parti. L’oggetto sociale è costituito di elementi eterogenei, alcuni percettibili e visibili, come questo foglio di carta, altri impercettibili e invisibili, come il valore di contratto di un certo foglio di carta, che gli viene da altri oggetti sociali. Soprattutto, sembra che l’identità di un oggetto sociale non stia soltanto nelle

²⁰ Cfr. *ivi*: 33.

²¹ Cfr. *ivi*: 51.

²² *Documentalità* presenta una gerarchia degli oggetti sociali, costruita secondo quanto è più fittamente iscritto un oggetto, la quale comprende le cose (artefatti e quasi artefatti come una pietra fermacarte), gli strumenti, le opere d’arte e infine i documenti, al cui vertice stanno gli oggetti istituzionali (cfr. *ivi*: 50 ss.).

²³ *Ivi*: 184.

²⁴ Cfr. *ivi*: 176, 181 e le precisazioni addotte alla n. 24 (383-384).

²⁵ *Ivi*: 190.

sue proprietà, ma anche nelle relazioni che intrattiene con altri enti: oltre che con i soggetti e le iscrizioni, anche con altri oggetti sociali.

Riprendiamo il caso del matrimonio. Abbiamo visto che esso sta in una relazione di dipendenza con l'iscrizione e i soggetti. Un oggetto sociale è però anche la legge che regola il matrimonio, il sindaco o il prete che lo celebra, gli sposi in quanto cittadini portatori di diritti e doveri; e lo è anche il divorzio che scioglie il matrimonio. Sembra che un oggetto sociale non si spieghi senza il concorso di altri oggetti sociali; ciò che è socialmente indipendente non è, invece, un oggetto sociale, sebbene possa contribuire alla sua costituzione. Essere in società significa stare in relazione, in una rete di relazioni con altri enti. Prima di passare a esaminare più nel dettaglio i concetti di scrittura e di relazione, vorrei richiamare l'attenzione su alcune conseguenze di carattere generale, ma non di poco conto, derivanti dall'assunzione della Documentalità.

Una prima conseguenza è una chiara presa di posizione non soltanto contro il fiscalismo, dal momento che si danno anche oggetti ideali e oggetti sociali non riducibili a quelli fisici, e contro il postmodernismo, poiché il mondo esiste indipendentemente dal soggetto e dalle teorie, ma anche contro il nichilismo, più precisamente contro quell'esaltazione dell'essere – penso, per esempio, a una delle prime pagine dell'*Introduzione alla metafisica* di Heidegger²⁶ – che conduce al nichilismo.

La Documentalità si occupa di piccole cose, che si danno su questo granello di sabbia che chiamiamo Terra, e che sono importanti per ciascuno di noi mortali. Nel fare questo, essa ridimensiona, ma non annulla, il ruolo del soggetto nella creazione di realtà, anzi lo valorizza proprio in relazione al mondo sociale. Non tutto il mondo è dato, non tutto è costruito. Il soggetto non crea l'intero mondo, ma svolge un ruolo rilevante nella produzione di certi oggetti, gli oggetti sociali appunto. Questi sono dipendenti dai soggetti, ma non sono soggettivi, nel senso che non dipendono dall'arbitrio dei soggetti.

Dalla classificazione degli oggetti in tre classi risulta che la Documentalità si propone come una teoria molto potente, che intende fornire una spiegazione unitaria del sociale, ovvero di tutto ciò che non è né meramente naturale (come gli oggetti socializzati) né ideale²⁷ – una varietà sconfinata, molto più ampia della realtà istituzionale. La regola costitutiva “Oggetto = Atto iscritto” trova un'appli-

²⁶ Cfr. Heidegger 1953: 6; tr. it.: 16: «Raffiguriamoci la terra nell'Universo, per entro l'oscura immensità dello spazio. Al suo confronto, essa è come un minuscolo granello di sabbia fra il quale e il più prossimo granello della stessa grandezza si estendesse un chilometro e più di vuoto: sulla superficie di questo minuscolo granello di sabbia vive un ammasso caotico, confuso e strisciante, di animali che si pretendono razionali e che hanno per un istante inventato la conoscenza (cfr. Nietzsche, *Sulla verità e la menzogna in senso extramurale*, 1873, opera postuma). E che cos'è mai l'estensione temporale di una vita umana nel giro di tempo di milioni di anni? Appena uno spostamento della lancetta dei secondi, un breve respiro».

²⁷ Per esclusione, un oggetto sociale si può infatti definire come ciò che non è né un mero oggetto naturale né un oggetto ideale.

cazione forte nella costruzione di documenti all'interno della realtà istituzionale e una debole nella costruzione di oggetti sociali, per i quali le iscrizioni non coincidono con la scrittura concepita – comunemente e tradizionalmente – come trascrizione del discorso orale. Riti, usanze, ornamenti rientrerebbero nell'applicazione debole della regola costitutiva; come includerli? A tal fine, Ferraris introduce e fa proprio il concetto derridiano di “archiscrittura”, intesa come un tracciare in generale e un tener traccia. Nell'archiscrittura sarebbe compresa ogni forma di iscrizione e iterazione, incluso l'imprimersi di una sensazione nella psiche; e poiché non si dà società senza memoria, l'archiscrittura è ciò che permetterebbe l'abbandono dello stato di natura e il costituirsi della società²⁸.

Mentre per la nascita della scrittura alfabetica è richiesto un alto livello di astrazione, ciò che spiegherebbe come mai essa sia comparsa solo a un certo punto nella storia della civiltà, l'archiscrittura si porrebbe a un livello originario, sarebbe comune anche agli animali che lasciano tracce per segnare un territorio, anche agli analfabeti: chi non sa leggere e scrivere, di fatto scrive ogni volta che lascia una traccia e legge ogni volta che ne interpreta una. Viene così capovolto lo schema secondo il quale la scrittura nascerebbe successivamente al linguaggio orale e come dipendente da questo.

Nel *De interpretatione* Aristotele afferma che i segni scritti (τὰ γραφόμενα, γράμματα) sono simboli (σύμβολα) dei suoni vocali (τὰ ἐν τῇ φωνῇ, φωναί), questi sono simboli (σύμβολα), o segni (σημεῖα), delle affezioni dell'anima (τὰ παθήματα τῆς ψυχῆς), le quali sono immagini (ὁμοιώματα) delle cose (τὰ πράγματα)²⁹. Egli distingue quindi quattro tipi di elementi (segni scritti, suoni vocali, affezioni dell'anima e cose), fra i quali hanno luogo determinate relazioni (“essere simbolo di”, o “essere segno di”, e “essere immagine di”). I primi due tipi di elementi (segni scritti e suoni vocali) variano a seconda dei diversi gruppi di uomini, gli ultimi due (affezioni dell'anima e cose) sono invece identici per tutti. È singolare che Aristotele veda fra segni scritti e orali il medesimo rapporto sussistente fra questi ultimi e le affezioni dell'anima. Non è questo il luogo per un'analisi di uno dei brani più commentati dell'intero *corpus* aristotelico; mi limito a rilevare che il σύμβολον è originariamente un contrassegno che ha un corrispettivo: esso implica sia un consenso fra le parti – il σύμβολον designava anche il contratto d'affari – sia una relazione fra due elementi, due metà di una cosa originariamente unica³⁰. Qualcosa è simbolo perché è un contrassegno che permette di riconoscere il corrispettivo. Quel che qui interessa rilevare è che dal brano emerge una prevalenza dell'oralità sulla scrittura – prevalenza spiegabile forse con l'evidente maggioranza numerica di coloro che parlavano una lingua rispetto agli alfabetizzati che erano anche in grado di scrivere nella loro lingua; in particolare, Aristotele sembra proporre una distinzione gerarchica tra espressioni

²⁸ Cfr. Ferraris 2009: 230 ss.; cfr. anche 2003: 63-64.

²⁹ Cfr. Aristotele, *De interpr.*, 1, 16a 3-8.

³⁰ Cfr. Wieland 1962: 167-168; tr. it.: 212-213; Harris 2000: 23-24; tr. it.: 40-41.

linguistiche scritte e vocali, per cui ciò che è scritto (τὰ γραφόμενα) simbolizza ciò che è nella voce (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), e questo simbolizza le affezioni che sono nell'anima (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα). La scrittura esprimerebbe il pensiero non direttamente, ma solo grazie alla mediazione della voce, e il linguaggio verbale si riferirebbe alle cose non immediatamente, ma solo attraverso la mediazione del pensiero. La lettura di questo passo aristotelico ha avuto un peso enorme nella tradizione occidentale: non soltanto nell'intendere la scrittura come dipendente dal discorso orale, ma anche nel trascurare per lo più il rapporto fra segno scritto e segno orale, come fa del resto la maggior parte dei commentatori³¹.

Ferraris invita a ripensare tale concezione. A quella che sembra essere un'ovvietà: molti parlano senza saper scrivere, per cui la scrittura non può che essere successiva al linguaggio verbale, viene dapprima contrapposta la tesi che nega che la scrittura sia essenzialmente alfabetica, sia cioè trascrizione visibile della lingua (tale è anche la scrittura per ideogrammi), per poi giungere a sostenere che la scrittura, intesa come un insieme di tracce significanti, ha preceduto il linguaggio verbale. Se il linguaggio presuppone una società di individui, necessariamente questi hanno dovuto possedere una scrittura intesa come archiscrittura.

Nell'archiscrittura, infatti, rientrano tutti gli oggetti la cui identità è sancita da tracce, registrazioni, iscrizioni. L'iscrizione «è una traccia o modificazione fisica che si appone su un supporto»³² e ha valenza sociale; la registrazione è la traccia depositata nella mente³³; la traccia è «ogni forma di modificazione di una superficie che vale come un segno»³⁴, il quale può essere interpretato, nella misura in cui c'è un soggetto in grado di riconoscerlo. Queste forme di scrittura sono diverse da quella alfabetica (o per ideogrammi). Il concetto di scrittura presupposto e proposto dalla Documentalità ha pertanto un'estensione molto vasta, ampliata dall'archiscrittura: sono scrittura sia le iscrizioni su pietra sia quelle sui nostri neuroni, sono scrittura (nel senso dell'archiscrittura) sia le usanze e i riti, sia le marcature del territorio da parte degli animali, sia le tracce riconoscibili tecnologicamente come il DNA. È ovvio che – come riconosce lo stesso Ferraris – «[d]i una scrittura intesa in questi termini non è possibile disfarsi»³⁵.

L'archiscrittura non soltanto precede, ma circonda la scrittura. In quanto originaria, essa rende possibile il pensiero, il linguaggio verbale articolato e la stessa scrittura alfabetica. Per la Documentalità, l'archiscrittura è una nozione fondamentale e necessaria, pena l'esclusione di molta parte del mondo sociale.

³¹ Per un'interpretazione del brano di Aristotele alla luce di un ripensamento della scrittura come indipendente dall'oralità, cfr. Harris 2000: 21 ss.; tr. it.: 38 ss. Il rapporto fra segno scritto e segno orale in *De interpr.* 1 è studiato anche da Lo Piparo 2003: 37 ss.

³² Ferraris 2009: 51.

³³ Cfr. *ivi*: 256.

³⁴ *Ivi*: 250.

³⁵ Ferraris 2003: 63.

Riguardo a questo, ha senso dire che «In principio era l'azione!»³⁶, non una parola o un pensiero, che è stato successivamente espresso verbalmente, ma un gesto significativo, che ha segnato una traccia – magari un gesto violento, che ha fatto dell'ingresso di una caverna una soglia, un confine, ancor prima che qualcuno avesse il concetto di confine.

Che il “linguaggio d'azione” (gesti, espressioni corporee) abbia preceduto quello orale è stato da più parti argomentato (penso per esempio a Condillac³⁷); l'archiscrittura ingloba il linguaggio gestuale e si presenta come uno sterminato contenitore, che l'epoca moderna ha ampliato ulteriormente, avendo noi oggi a disposizione i mezzi tecnici per leggere tracce un tempo illeggibili. In effetti, chiamare “archiscrittura” sia il rito, e quindi anche la danza, sia le tracce di DNA, porta a chiamare con lo stesso nome cose estremamente disparate. È archiscrittura la traccia lasciata intenzionalmente (come una tomba), ma anche quella lasciata non intenzionalmente (come la traccia di DNA). L'archiscrittura non ha allora necessariamente un carattere intenzionale come la scrittura, se per scrittura intendiamo una rappresentazione degli elementi del linguaggio.

Dunque, “archiscrittura” e “scrittura” hanno significati diversi e diversa denotazione: la prima è la scrittura primaria o originaria, l'altra la scrittura secondaria, che si è sviluppata successivamente al linguaggio. Quando in *Documentalità* leggiamo che la scrittura precede il linguaggio³⁸, dobbiamo intendere che l'archiscrittura precede il linguaggio, che il gesto precede il linguaggio. Ma leggere il gesto come scrittura non espone il fianco alla critica che si tratti, tutto sommato, di un'argomentazione *ad hoc* per affermare la priorità della scrittura³⁹? Alla fine viene riaffermata l'ipotesi secondo cui si è sviluppato prima il linguaggio gestuale, poi quello orale e infine la scrittura, solo che il linguaggio gestuale lo chiamiamo “archiscrittura”, ciò che permette di dire che la scrittura è precedente al linguaggio.

Si diceva che l'iscrizione dell'atto su un supporto fisico è necessaria, essenziale, perché vi sia un oggetto sociale, ma che essa non esaurisce l'oggetto: il certificato che attesta il mio matrimonio non si identifica con il mio matrimonio, ma lo identifica, così come l'atto notarile che attesta che sono il proprietario della casa in cui abito non coincide con la mia proprietà della casa. Poiché presuppongono atti, soggetti e iscrizioni, quelli sociali sono oggetti complessi. Come tali, essi sono oggetti di ordine superiore⁴⁰, ovvero oggetti, i cui elementi costituenti

³⁶ Goethe 1808: v. 1237; tr. it.: I, 95.

³⁷ Cfr. Condillac 1746.

³⁸ Cfr. Ferraris 2009: 238, 242.

³⁹ Faccio notare che alcune tesi di Ferraris risultano affini a quelle di Harris (2000: 161 ss., 240 ss.; tr. it.: 177 ss., 253 ss.) sulla firma, sul grande incremento di scrittura che si è avuto nei nostri tempi e si avrà sempre più in futuro, solo che di qui Harris prospetta, a differenza di Ferraris, un superamento del ruolo essenziale che la scrittura ha sempre avuto, e cioè «quello di sistema ancillare di registrazione» (*ivi*: 241; tr. it.: 254).

⁴⁰ Cfr. Ferraris 2009: 145.

sono collegati da relazioni; più precisamente, sono oggetti dipendenti da altri oggetti che ne stanno alla base, i quali possono a loro volta essere oggetti di ordine superiore. Accettando l'analisi proposta da Giuliano Torrenco⁴¹, Ferraris individua tre tipi di relazione: (1) una dipendenza generica dell'oggetto dai soggetti che riconoscono il documento come valido – è qui ravvisabile un'affinità con il riconoscimento collettivo di cui parla Searle; (2) una dipendenza specifica dell'oggetto sociale dall'iscrizione; (3) un'interdipendenza specifica fra l'atto e il documento⁴². A mio avviso, va introdotta almeno una quarta relazione: bisogna cioè distinguere fra i soggetti che riconoscono l'oggetto sociale (un matrimonio, una laurea, un debito) e i soggetti che compiono l'atto che viene iscritto, ossia gli attori; va inoltre tenuto presente che «[l]e persone coinvolte nel contenuto di un atto sociale e quelle verso cui l'atto è diretto non coincidono necessariamente»⁴³ – come accade per certe leggi che riguardano la grande maggioranza dei cittadini oppure determinati gruppi, ma non i legislatori. Non si dà atto senza soggetto, gli attori dell'atto non coincidono necessariamente con tutti i soggetti che lo riconoscono. La dipendenza dell'oggetto da quei soggetti che sono gli attori non è generica, ma specifica. A loro volta, gli attori sono in relazione con altri oggetti sociali e sono essi stessi degli oggetti sociali. E anche i documenti rimandano ad altri documenti che ne attestano la validità⁴⁴. Qui si pone il problema (cui si è già accennato) del regresso: raggiungiamo a un certo punto degli *infima*?

Posto che vi siano, non è facile individuare tutti gli *infima*, poniamo, di un certo matrimonio (figuriamoci di uno Stato). Senz'altro però l'iscrizione è necessaria, perché, senza il documento firmato, non vi sarebbe quello specifico matrimonio; ma – dicevamo – il matrimonio esige non soltanto dei soggetti, che sono portatori di diritti e di doveri, bensì anche una legge che lo regola, la quale è stata votata da un parlamento, che è stato eletto da degli elettori, conformemente a una certa legge elettorale. E si potrebbe continuare. Lo stesso dicasi per un'università: lo statuto, il regolamento, l'ordinamento degli studi sono essenziali perché essa esista, eppure l'università non è tutta lì, non coincide completamente con i documenti, che pure – ripeto – sono necessari, in quanto la realtà sociale semplicemente non consiste solo di iscrizioni.

In più luoghi di *Documentalità* si legge che l'iscrizione “identifica” l'oggetto⁴⁵. Partendo allora dall'iscrizione, si può giungere a individuare una rete di enti – costituita almeno dai soggetti e dall'atto istitutivo, ma poi anche dagli altri oggetti sociali coinvolti –, che tutti insieme costituiscono quel matrimonio, quella università, che è ovviamente un oggetto complesso e, come tale, di ordine

⁴¹ Cfr. Torrenco 2009: 171 ss.

⁴² Cfr. Ferraris 2009: 254-255, 263-264, 403 n. 26.

⁴³ *Ivi*: 263.

⁴⁴ Cfr. *ivi*: 255, 283, 300.

⁴⁵ Cfr. *ivi*: 190, 192.

superiore. Questa rete di oggetti è il contesto – che vorrei chiamare “dialettico”, per distinguerlo dal contesto fenomenologico, o spaziotemporale, in cui l’oggetto si trova. Come risolvere il problema del regresso? Intanto, teniamo presente che ci poniamo al livello dell’esperienza, non della scienza; in ogni caso, la conoscenza completa di un qualsiasi oggetto è esclusa. Quali sono i limiti dell’oggetto sociale? Ovviamente, non sono netti, ma non vanno all’infinito; si raggiungono quando l’intensità della relazione è infinitesima e può quindi essere trascurata. Il ruolo del soggetto è, in tal caso, quello di ritagliare l’oggetto, conformemente a un certo livello o interesse epistemico⁴⁶.

Se si accetta che le relazioni non sono estrinseche all’oggetto, ma sono costitutive della sua identità, allora un oggetto sociale non è un individuo – se per individuo si intende non soltanto qualcosa di unico, ma anche di singolare, indipendente e separato. Come possono uno Stato o un’università essere degli individui? Se si vuole, si può conservare il nome “individuo”, ma solo a condizione di ridefinirne il significato; quel che conta è accettare di avere di fronte oggetti, la cui identità non sta esclusivamente nelle loro proprietà, ma appunto nelle relazioni che essi hanno con altri oggetti. Quali? Quelli appartenenti al contesto dialettico individuato a partire dall’iscrizione.

La nozione di contesto svolge un ruolo rivelante nella Documentalità: non solo la comprensione degli oggetti sociali è impossibile senza la comprensione preliminare del contesto⁴⁷, ma il contesto può far sì che una certa iscrizione diventi un documento⁴⁸, oppure che un documento forte scada a documento debole⁴⁹. Tuttavia, in *Documentalità* si dice anche che non è possibile fornire una regola per determinare il contesto⁵⁰, mentre proprio l’iscrizione offre un valido punto di partenza al riguardo. L’oggetto iniziale (l’iscrizione) e il suo contesto dialettico (la rete di oggetti che l’iscrizione permette di individuare) costituiscono una “porzione di mondo” (un oggetto sociale complesso), che non ha confini netti e manca di continuità spaziale fra le parti.

3.

Quando si parla di ontologia sociale, oggi, si pensa in primo luogo a Searle. La critica che Ferraris muove a Searle riguarda, per un verso, la limitata potenza esplicativa della sua teoria, che lascerebbe inspiegata una grande quantità di oggetti sociali, per un altro, l’uso di una nozione problematica come quella di intenzionalità collettiva. Ne discuterò brevemente, ma da una prospettiva

⁴⁶ Ne ho trattato in Raspa 2008.

⁴⁷ Cfr. Ferraris 2009: 81.

⁴⁸ Cfr. *ivi*: 183, 281-283.

⁴⁹ Cfr. *ivi*: 300.

⁵⁰ Cfr. *ivi*: 193.

diversa da quella di Ferraris, e quindi complementare a essa, per delle ragioni che si chiariranno fra breve.

Se intenzionalità collettiva significa attività di cooperazione⁵¹, la spiegazione che Searle offre della costruzione della realtà sociale mostra davvero troppa «tenezza per le cose del mondo»⁵², perché ci presenta un mondo che si è costruito, e si costruisce, unicamente attraverso la concordia e la cooperazione, e non invece come il risultato anche di conflitti e lotte. Il conflitto non è semplicemente una patologia della vita sociale, ma può essere, e spesso è, l'elemento dinamico che dà impulso alla vita sociale. Ai racconti delle origini delle comunità, delle istituzioni, degli Stati non è quasi mai estraneo il conflitto. Concordo pertanto con Filippo Del Lucchese quando afferma che «il conflitto produce le leggi e queste, a loro volta, determinano la società a un rapporto più o meno virtuoso con i propri conflitti»⁵³.

L'ontologia di Searle pretende di spiegare la genesi della realtà sociale prescindendo dai conflitti e – almeno così mi pare di capire da certe dichiarazioni⁵⁴ – anche dai corpi, ciò che la differenzia di molto dalla Documentalità. Ma se consideriamo, per esempio, la storia di quella piccola parte di mondo che è l'Europa, vediamo che il conflitto è non una parentesi o un'aggiunta surrettizia, ma una componente del nostro mondo storico e sociale – e con il conflitto la violenza, propria di colui che dice no. Ciò è evidente, se solo si pensa che lo Stato arroga a sé la gestione della violenza.

Si prenda il caso del confine. Searle fa l'esempio di un muro, che circonda il territorio di una tribù e che col tempo si sgretola, finché resta solo una fila di pietre a demarcare i confini del territorio. La fila di pietre può svolgere tale funzione a condizione che sia riconosciuta dagli abitanti di quel territorio e dai loro vicini, ovvero che vi sia accordo tanto fra gli abitanti del territorio quanto fra costoro e le popolazioni vicine⁵⁵. Ma prendiamo il caso del colono, che arriva in un altro territorio, pone i suoi confini e contro gli indigeni, che si vedono espropriati del loro territorio, difende con la violenza i confini da lui stesso posti. Il confine c'è, ma è tutt'altro che il risultato di un accordo o di una cooperazione fra individui. Il colono e gli indigeni non sono per nulla paragonabili alle popolazioni dell'esempio precedente, né, secondo un altro esempio proposto da Searle per parlare del conflitto, a due pugili che cooperano alla realizzazione

⁵¹ Cfr. Searle 1995: 23 ss.; tr. it.: 33 ss.; 2010: 49; tr. it.: 62.

⁵² Hegel: 1830: § 48, p. 84; tr. it.: I, 58.

⁵³ Del Lucchese 2004: 147.

⁵⁴ Cfr. Searle 2010: 25; tr. it.: 29: «Il nostro scopo è spiegare l'ontologia sociale umana. Poiché essa è creata dalla mente, dobbiamo cominciare da quelle proprietà della mente che creano la realtà che stiamo provando ad analizzare».

⁵⁵ Cfr. Searle 1995: 39-40; tr. it.: 48-49.

di un incontro di boxe⁵⁶ – a meno che non si voglia sostenere che la guerra è una cooperazione alla distruzione reciproca. Avremmo però un termine con significati non soltanto diversi, ma addirittura opposti, che piacerebbe molto a Hegel⁵⁷, ma poco a Searle, credo.

La parola “confine” non ha tuttavia un significato di natura esclusivamente spaziale, non designa soltanto il limite estremo di un terreno, di una proprietà, del territorio di uno Stato, ma ha molte altre valenze. Si consideri, per esempio, il permesso di soggiorno: è un oggetto sociale, giuridico, ossia l’autorizzazione che l’autorità di polizia rilascia, dietro loro richiesta, a cittadini extracomunitari perché possano soggiornare in Italia, ma non è solo questo. Come osserva Augusto Illuminati⁵⁸, il permesso di soggiorno svolge la funzione di confine, segna il confine tra lavoro nero e lavoro legale: con lo scadere del permesso di soggiorno, si piomba nell’illegalità. Il regolare diventa irregolare. Perché il permesso di soggiorno è un confine? Perché si colloca nel mezzo di un conflitto fra migranti da un lato, governo, burocrazia filogovernativa, imprenditori edili e possidenti agricoli di piantagioni dall’altro. È forse per una perversa intenzionalità collettiva finalizzata a ottenere manodopera a basso costo, creando concorrenza fra gli stessi migranti, che i tempi per il rinnovo del permesso di soggiorno sono straordinariamente lunghi? Che una legge sia anche un confine e possa modificare l’identità di un individuo in quanto ente sociale non è cosa nuova: ce ne riferisce in pagine memorabili Karl Löwith, quando ci racconta come ha preso coscienza di essere ebreo⁵⁹. Seppure espressa con un linguaggio nuovo, l’ontologia sociale di Searle sembra presupporre una tradizionale teoria contrattualista della società e dello Stato. Anche la Documentalità presuppone una concezione contrattualista o stipulativa della società?

Documentalità reca come sottotitolo *Perché è necessario lasciar tracce*. Stando a Stefan Zweig, il mondo di ieri da lui descritto è definitivamente scomparso senza lasciare tracce – e invece una traccia è proprio il suo libro, per non parlare dei tanti altri libri su quel mondo e delle testimonianze che ci parlano di quel mondo. In *Verwisch die Spuren*⁶⁰ Brecht invita il clandestino appunto a cancellare le tracce, a farsi assente dalla società, a non lasciare la propria firma, il proprio ritratto – ma proprio questo suo tentativo conferisce al clandestino una determinata collocazione nella società, che include anche coloro che essa esclude. Lasciare le tracce, cancellare le tracce; la storia ricostruita e ricostruibile a partire

⁵⁶ Cfr. *ivi*: 23-24; tr. it.: 33. Cfr. anche Searle 2010: 56 ss.; tr. it.: 71 ss. La distinzione fra un’intenzionalità collettiva forte, che richiede cooperazione, e una debole, che si limita al riconoscimento o all’accettazione collettivi non mi sembra che muti i termini del discorso di Searle.

⁵⁷ Cfr. Hegel 1832: 11; tr. it.: I, 10.

⁵⁸ Cfr. Illuminati 2009: 39.

⁵⁹ Cfr. Löwith 1986.

⁶⁰ Cfr. Brecht 1967: 405-407; tr. it.: 267-268.

dalle tracce e dalle testimonianze, il gesto politico di cancellare le tracce compiuto dai tanti migranti che, seguendo rotte e vie non sempre segnate, giungono sulle nostre strade occidentali.

Nel commentare la poesia di Brecht sopra citata, Benjamin individua tre norme: (1) quella che è il primo comandamento per il clandestino e che Brecht ribadisce a più riprese: «Cancella le tracce!»; (2) una norma giudicata «inconsueta [*merkwürdig*]» per l'intellettuale del 1928: «Trovi il tuo pensiero in un altro: rinnegalo!»; (3) infine, una norma divenuta antiquata, «Fa' in modo, quando conti di morire, | che non vi sia un sepolcro e riveli dove tu giaci», antiquata perché quest'ultima preoccupazione è stata risparmiata al clandestino da Hitler e dai suoi accoliti⁶¹. Oggi, un sepolcro muto è il tratto di mare tra le coste del Nord Africa e la Sicilia, e le leggi razziali trovano un valido sostituto nella sciagurata legge dello Stato italiano sul reato di immigrazione clandestina (legge 94 del 15 luglio 2009, art. 19): come quelle leggi, la nostra – contro la quale non bisogna mai stancarsi di indignarsi – condanna uno stato, non un fatto.

Il clandestino distrugge dei documenti, per sfuggire a una violenza legalizzata da altri documenti. Il clandestino è reso tale da una legge, non è semplicemente un migrante; è qualcosa di più, un clandestino. Lo è diventato nel momento in cui è entrato nel territorio dello Stato italiano. Il clandestino e lo Stato italiano (almeno stando alla legislazione attualmente in vigore) non hanno stipulato un accordo, non convengono su nulla, anzi sono in netta opposizione reciproca, di *Realrepugnantz* direbbe il Kant precritico⁶²: il clandestino vuole entrare nel territorio italiano, lo Stato italiano non lo vuole e lo respinge. Di nuovo, non c'è cooperazione. Si potrà giungere a un accordo solo eliminando l'opposizione: o il migrante rinuncia a venire in Italia, e a quel punto la legge può pure restare in vigore, ma non vi saranno clandestini da perseguire; oppure lo Stato italiano cambia la legge, sostituendo ai respingimenti l'accoglienza, e a quel punto ci saranno immigrati, ma non saranno più clandestini.

In *Sans papier* è presente la figura del migrante. Se ne parla in relazione alla nuda vita: il migrante che giunge in Italia – scrive Ferraris – possiede solo la nuda vita, «la vita senza altre determinazioni, e alla mercé di chiunque, [...] che può sparire senza lasciar tracce»⁶³, in quanto identità e nazionalità vengono cancellate, spesso intenzionalmente. Coloro che sono rinchiusi nei Centri di Identificazione ed Espulsione (difficile immaginare un nome più volgare) sono, da un punto di vista ontologico, oggetti sociali complessi, plurimi. Il migrante è un cittadino senegalese, un diplomato, un marito, che solo successivamente è diventato un migrante e, giunto in Italia, un clandestino, il più delle volte chiedendo asilo. In quest'ultimo caso, la sua situazione è paradossale: deve possedere documenti appropriati per chiedere (e sperare di ottenere) asilo, deve distruggere i documenti per evitare di

⁶¹ Cfr. Benjamin 1980: II.2, 556; tr. it.: 284.

⁶² Cfr. Kant 1763: *Ak.* II, 172, 175-176; tr. it.: 256, 259-260.

⁶³ Ferraris 2007: 25.

essere rimpatriato. Chi sfugge ai CIE cerca, per quanto gli è possibile, di non lasciare tracce. Essere *sans papiers* significa essere fuori del sociale⁶⁴? Significa recedere dalla vita vestita alla nuda vita? Ma questo è impossibile, perché un migrante *sans papiers* è un clandestino, un oggetto sociale prodotto da una legge e perseguibile a norma di legge. Se possiedi documenti, sei sotto il controllo del potere, se non li hai, o non li hai in regola, sei perseguito dal potere. Puoi provare a cancellare le tracce, ma non fino al punto di non essere più un oggetto sociale, di recedere alla nuda vita⁶⁵, perché quell'oggetto sociale (la legge) che ti rende un clandestino non richiede il tuo assenso, così come una legge antimafia non richiede il consenso dei mafiosi. Quella che abbiamo prodotto è una società a porte chiuse.

Abbiamo esaminato un caso specifico, a mio avviso rilevante, che comporterà grandi trasformazioni a livello sociale. La Documentalità contempla anche l'inclusione dei *sans papiers* nel mondo sociale, ma come si pone in generale rispetto a questo mondo? Abbiamo visto che gli oggetti sociali sono oggetti di ordine superiore. Anche il rapporto fra individui e società è inteso da Ferraris come un rapporto tra *inferiora e superiora*: la società è un oggetto di ordine superiore rispetto agli individui, con la peculiarità che, però, essa può essere anche un *inferius* degli individui, nel senso che questi sono prodotti dalla società. La realtà sociale è il frutto delle azioni umane individuali e delle loro conseguenze; possiede meccanismi strutturali non facilmente modificabili; ma questi possono essere modificati attraverso «un progetto collettivo consapevole»⁶⁶. Qui si innesta uno dei compiti della Documentalità: «Comprendere la struttura [della società] rende possibile e spesso suggerisce la trasformazione»⁶⁷.

Innanzitutto, è importante definire come si intende l'atto. Questo è «ciò che avviene almeno tra due soggetti»⁶⁸, ma non è necessariamente un atto cooperativo, come dimostra l'esempio della guerra quale oggetto sociale addotto subito dopo il passo appena citato; tuttavia, non è nemmeno escluso che lo sia. Un grande organismo politico e statale come l'Unione Europea ha alla sua origine dei documenti (trattati, dichiarazioni, costituzione) e non guerre di indipendenza o di espansione⁶⁹. Com'è noto, alla stesura di quei documenti si è giunti in maniera non sempre concorde, i documenti portano poche firme, la loro conferma è stata così sottoposta a molteplici referendum nei vari paesi europei, che in alcuni casi hanno approvato, in altri no, l'adesione all'Unione Europea oppure la ratifica di certi trattati⁷⁰. I referendum corrispondono alla richiesta

⁶⁴ Cfr. *ivi*: 28.

⁶⁵ Cfr. *ivi*: 55-56.

⁶⁶ Ferraris 2009: 149-151.

⁶⁷ *Ivi*: 151-152.

⁶⁸ *Ivi*: 183.

⁶⁹ Cfr. *ivi*: 285 ss.

⁷⁰ Cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Referendum_sull%27integrazione_europea.

di un riconoscimento collettivo, ma sono anche espressione di un conflitto fra i soggetti. (Tale è stato, per esempio, il referendum svoltosi in Fiat il 22 giugno 2010 a Pomigliano d'Arco e il 13 e il 14 gennaio 2011 a Mirafiori.) E questo è il secondo punto importante: il riconoscimento, che non è mai dato in maniera definitiva da parte dei membri di una società. Tolto il riconoscimento, si avviano le trasformazioni (più o meno consapevoli) della realtà sociale – come è accaduto e sta accadendo in Tunisia, Egitto, Siria; e il riconoscimento è condizionato dal comportamento di chi lo richiede.

... per chi governa lo Stato non è meno impossibile, al tempo stesso, darsi ubriaco o nudo a scorribande con le prostitute [*ebrium, aut nudum cum scortis per plateas currere*], fare il commediante, violare e calpestare pubblicamente le leggi da lui stesso promulgate, e intanto conservare pubblicamente la regalità [*majestas*], di quanto sia impossibile essere e non essere allo stesso tempo; gli eccidi di sudditi, le spoliazioni, i rapimenti di ragazze [*virgines rapere*] e simili misfatti, mutano il timore in indignazione [*metum in indignationem vertunt*], e volgono di conseguenza lo stato di civiltà in stato di ostilità.

Baruch Spinoza, *Trattato politico*, IV, 4

Bibliografia

ARISTOTELE

– *Categoriae et Liber de Interpretatione*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1974⁵ (1949¹)

– *Della interpretazione*, a c. di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1992

BENJAMIN, W.

– 1980, *Kommentare zu Gedichten von Brecht*, in *Gesammelte Schriften*, a c. di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. II: 539-572; tr. it. di E. Filippini, *Commenti a poesie di Brecht*, in *Opere complete*, vol. VII: *Scritti 1938-1940*, a c. di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2006: 270-297

BODEI, R.

– 1989, *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, in F. Hölderlin, *Sul tragico*, a c. di R. Bodei, Milano, Feltrinelli: 7-71

BRECHT, B.

– 1967, *Gedichte I*, in *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Frankfurt am Main, Suhrkamp; tr. it. *Poesie. I: 1913-1933*, ed. con testo a fronte a c. di L. Forte, Torino, Einaudi, 1999

CONDILLAC, E. Bonnot de

– 1746, *Essai sur l'origine des connaissances humaines. Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Amsterdam, Pierre Mortier; tr. it. *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in *Opere*, a c. di C.A. Viano, Torino, UTET, 1996: 77-336

CONTE, A.G.

– 2003, *Oggetti falsi*, in Di Lucia 2003: 197-216

- DEL LUCCHESI, F.
 – 2004, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli
- DI LUCIA, P. (a c. di)
 – 2003, *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet
- FERRARIS, M.
 – 2003, *Introduzione a Derrida*, Roma – Bari, Laterza
 – 2005, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani
 – 2007, *Sans papier*, Roma, Castelvocchi
 – 2009, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma – Bari, Laterza
- GOETHE, J.W.
 – 1808, *Faust. Der Tragödie erster Teil*, in *Goethes Werke*, vol. III, a c. di E. Trunz, Hamburg, Wegener, 1948 ss.; tr. it. di F. Fortini, *Faust*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1970
- HANSEN, F.-P.
 – 1989, “*Das älteste Systemsprogramm des deutschen Idealismus*”. *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin – New York, de Gruyter
- HARRIS, R.
 – 2000, *Rethinking Writing*, London, Athlone Press; tr. it. di A. Perri, *La tirannia dell'alfabeto. Ripensare la scrittura*, Viterbo, Nuovi equilibri (Stampa Alternativa & Graffiti), 2003
- HEGEL, G.W.F.
 – 1830, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3^a ed., Heidelberg, Verwaltung des Oßwald'schen Verlag, in *Gesammelte Werke*, vol. XX, in coll. con U. Rameil a c. di W. Bonsiepen e H.C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., introduzione di C. Cesa, Roma – Bari, Laterza, 1907/1978
 – 1832, *Wissenschaft der Logik*, parte prima: *Die objektive Logik*, vol. I: *Die Lehre vom Seyn*, Stuttgart – Tübingen, Cotta, in *Gesammelte Werke*, vol. XXI, a c. di F. Hogemann e W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1984; tr. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, 2 voll., Bari, Laterza, 1924-1925; edizione riveduta a c. di C. Cesa, Bari, Laterza, 1968; con introduzione di L. Lugarini, Roma – Bari, Laterza, 1974
 – 1968 ss., *Gesammelte Werke*, a c. della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in collaborazione con la Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Meiner
 – 1969, *Briefe von und an Hegel*, 4 voll., a c. di J. Hoffmeister, vol. I, *1785-1812*, 3^a ed. riveduta, Hamburg Meiner; tr. it. *Epistolario*, vol. I, *1785-1808*, a c. di P. Manganaro, Napoli, Guida, 1983
 – 1989, *Frühe Schriften I*, in *Gesammelte Werke*, vol. I, a c. di F. Nicolin e G. Schüler, Hamburg, Meiner; tr. it. *Scritti giovanili*, a c. di E. Mirri, Napoli, Guida, 1993
- HEIDEGGER, M.
 – 1953, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer; in *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. XL, a c. di P. Jaeger, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983; tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968
- HÖLDERLIN, F.
 – 1992, *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 voll., a c. di M. Knaupp, München, Wissenschaftliche Buchgesellschaft
 – 1996, *Scritti di estetica*, a c. di R. Ruschi, Milano, Mondadori

ILLUMINATI, A.

– 2009, *Per farla finita con l'idea di sinistra*, Roma, DeriveApprodi

JAMME, C. e SCHNEIDER, H. (a c. di)

– 1984, *Mythologie der Vernunft. Hegels "älteste Systemsprogramm" des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp

KANT, I.

– 1763, *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, Königsberg, Kanter; in *Ak. II*, 165-204; tr. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, a c. di P. Carabellese, Bari, Laterza, 1923; nuova ed. riveduta e accresciuta da R. Assunto e R. Hohenemser, 1953; nuova ed. ampliata da A. Pupi con una nuova introduzione di R. Assunto, Roma – Bari, Laterza, 1982: 249-290

– 1783, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga, Hartknoch; in *Ak. IV*, 253-383; tr. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, Bari, Laterza 1925; ed. riveduta da R. Assunto, 1967; con una nuova introduzione di R. Assunto, Roma – Bari, Laterza, 1979

– 1793/1794², *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg, Nicolovius; in *Ak. VI*, 1-202; tr. it. di A. Poggi, *La religione entro i limiti della sola ragione*, riveduta da M.M. Olivetti, Roma – Bari, Laterza, 1980

– 1902 ss., *Kants gesammelte Schriften*, a c. della Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer; Berlin – Leipzig, de Gruyter [abbr.: *Ak.*]; vol. II: *Vorkritische Schriften (1757-1777)*, 1912; vol. IV: *Kritik der reinen Vernunft (1^a ed.)*, *Prolegomena*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1911; vol. VI: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*, 1914

LO PIPARO, F.

– 2003, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma – Bari, Laterza

LORINI, G.

– 2008, *Oggetto e atto. Contributo alla filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli

LÖWITZ, K.

– 1986, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: ein Bericht*, prefazione di R. Koselleck, postfazione di A. Löwith, Stuttgart, Metzler; tr. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, prefazione di R. Koselleck, postfazione di A. Löwith, Milano, il Saggiatore, 1988

PLATONE

– *Euthydemus*, in *Oeuvres complètes*, vol. V: *Ion; Ménexène; Euthydème*, testo stabilito e tradotto da L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1970; tr. it. di F. Adorno, in *Opere complete*, vol. V, Roma – Bari, Laterza, 1966: 7-57

RASPA, V.

– 2008, *Individui e continui*, "Rivista di estetica", 39: 189-214

– 2010, *A proposito di Documentalità # 8*, "Res cogitans", <http://www.rescogitans.it/index.php>

REINACH, A.

– 1913, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", 1: 685-847; nuova ed. *Zur Phänomenologie des Rechts: die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, München, Kösel, 1953; tr. it. di D. Falcioni, *I fondamenti a priori del diritto civile*, Milano, Giuffrè, 1990

SEARLE, J.R.

– 1995, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press; tr. it. di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996

– 2010, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press; tr. it. di G. Feis, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, a c. di P. Di Lucia, Milano, Cortina

TORRENGO, G.

– 2009, *Documenti e intenzioni. La documentalità nel dibattito contemporaneo sull'ontologia sociale*, "Rivista di estetica", 42: 157-188

WIELAND, W.

– 1962, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; tr. it. a c. di C. Gentili, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Bologna, il Mulino, 1993