



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
Magistrale
in Scienze Filosofiche
LM - 78

**Modernità e
razionalizzazione
sociale: un
progetto
incompiuto.
Tra Habermas e
Hegel.**

Relatore

Ch. Prof. Lucio Cortella

Laureando

Leonardo Benedetti
Matricola 857857

Anno Accademico

2020 / 2021

Indice

Premessa.....	4
Introduzione: esposizione preliminare del contenuto della teoria dell'agire comunicativo.....	7
Capitolo 1: razionalizzazione sociale. Weber, Horkheimer Adorno.....	23
1.1 – Positivismo e storicismo. Il concetto di razionalità in Weber a partire dalle sue premesse storiche.....	23
1.2 – Razionalizzazione sociale e diagnosi epocale.....	35
1.3 – “Un mondo totalmente amministrato”. Lukács, Horkheimer, Adorno.....	44
1.4 – Superamento del concetto weberiano di ragione e critica alla “critica della ragione funzionalistica. Oltre il paradigma della coscienza.....	50
Capitolo due: paradigma comunicativo in Mead e Durkheim.....	58
2.1 – La teoria della comunicazione di Mead.....	58
2.2 – Durkheim e l'identità collettiva.....	65
2.3 – Il dispiegamento della razionalità comunicativa nella società differenziata moderna. Un'etica del discorso.....	72
Capitolo 3: la teoria della società. Mondo della vita e sistema.....	77
3.1 – Recupero della problematica originaria.....	77
3.2 – Mondo della vita.....	80
3.3 – Logica sistemica.....	87
3.4 – Patologie del mondo vitale e teoria critica.....	96
Intermezzo: l'assenza del pensiero hegeliano.....	104
Capitolo 4 - La Fenomenologia dello Spirito. La formazione della coscienza moderna.....	113
4.1 – Critica della coscienza. L'emergere della soggettività.....	113
4.2 – Autocoscienza e dialettica del riconoscimento. La produzione del sé.....	123
4.3 – La Ragione. Tra intersoggettività e teoria dell'azione.....	134
Capitolo 5: Lo Spirito.....	149
5.1 – La dialettica del mondo antico. I presupposti dell'individualità moderna.....	149
5.2 – Lo spirito estraniato. Il mondo moderno.....	161
5.3 – Dopo la rivoluzione. Azione e linguaggio.....	176
Capitolo 6 – Eticità e società civile. Un progetto incompiuto?.....	187
6.1 – La soluzione storica del rapporto tra individuo e società. La dottrina dell'eticità.....	187
6.2 – La società civile. La modernità come epoca della scissione.....	198

6.3 – Lo Stato e la Corporazione. Modelli di composizione degli interessi.....	211
Conclusioni – Il progetto incompiuto.....	220
Bibliografia.....	225

Premessa

La Rivoluzione Francese ha rappresentato per il pensiero occidentale uno spettacolare e tragico punto di non ritorno. La caduta dell'antico regime ha prodotto negli osservatori della sua epoca una consapevolezza che non sarebbe più stata evitabile per i secoli successivi, se non a patto di nascondere il collasso delle vecchie certezze sotto una patina di cieca fiducia nel progresso. Il crollo delle istituzioni feudali ha trascinato i concetti su cui si era basata per secoli la concezione del giusto ordine sociale nel baratro della consapevolezza della loro intrinseca storicità. Quando i rivoluzionari condannarono a morte Luigi XVI, il vecchio sistema sociale e l'ordine ideologico che lo legittimava morirono con lui, lasciando il mondo europeo con il trauma di dover accettare che nulla di quello che prima era dato per scontato poteva essere più accettato a priori. *L'Ancient regime* ha trascinato con sé nella tomba la sicurezza nel fatto che il proprio mondo sociale corrispondesse ad un eterno ordine naturale delle cose e che ciò ne assicurasse la legittimità e la razionalità, se non altro perché ora i rivoluzionari avevano posto la libertà del soggetto, e non l'aderenza all'ordine cosmico, come principale principio di legittimazione, pretesa che ora non poteva più essere ignorata o soffocata con la forza. Senza quella fiducia, la società stessa doveva diventare un problema filosofico, soprattutto dopo che il Terrore aveva dimostrato che nemmeno la libertà poteva essere affermata in maniera irriflessa e senza freni, pena il cadere nella barbarie. Una volta scoperto che le vecchie categorie con cui concepire il proprio mondo non erano più indubitabili, l'occidente non ha più potuto cancellare la domanda su quale fosse la natura della propria cultura e della società costruita attorno ad essa, e se quella cultura, moderna e razionalistica fosse il punto di vista corretto a partire da cui interpretare il mondo. Il trionfo della modernità che con i moschetti dell'esercito francese si stava affermando in tutta Europa coincide con il sorgere del problema di che cosa fosse quel moderno, e di riflesso, di come si debba concepire la realtà sociale ora che i vecchi concetti legati all'ordine attuale si erano dimostrati illegittimi ed erano improvvisamente diventati anacronistici.

Nonostante la forza trascinante degli eventi storici, la restaurazione e la relativa pace e prosperità che il diciannovesimo secolo ha assicurato al vecchio continente hanno però anestetizzato in parte l'urgenza di rispondere a questo problema. Dopotutto, i nuovi stati nazionali, che man mano emergevano dall'erosione inevitabile dei regimi imposti dal Congresso di Vienna, sembravano di per sé essere molto più giusti ed efficienti delle vecchie monarchie assolute, segno che qualunque

cosa fosse quella modernità corrispondeva ad un innegabile progresso. Le poche voci fuori dal coro che condannavano il nuovo ordine e la nuova società borghese erano quelle dei vecchi reazionari sempre più destinati ad essere ignorati e quella dell'altra nuova classe emersa dal trionfo della borghesia, quella operaia, i cui portavoce però avrebbero ben voluto accelerare il processo di razionalizzazione moderna della produzione per condurre alla liberazione completa più che criticarne la natura. Un velo positivista di fiducia si era sollevato sul mondo, ritardando la riflessione su quella nuova società che man mano accelerava sempre di più la propria ascesa. Con il finire del secolo comincia però ad incrinarsi anche quell'idea di progresso inarrestabile che aveva nascosto le crepe del nuovo occidente; crepe che dovevano apparire in maniera maestosa e terribile nella carneficina che da lì a poco avrebbe coinvolto milioni di europei nelle trincee della Prima Guerra Mondiale.

La riflessione sulla razionalizzazione sociale a cui la modernità aveva condotto trova in Weber una delle sue prime e più formidabili elaborazioni proprio perché la cultura del XX secolo era cambiata, lo storicismo aveva ridimensionato l'epistemologia del positivismo, e con essa anche la sua fiducia cieca nella modernità. Proprio da Weber si sviluppa quella corrente critica che comincia a denunciare un'alienazione generale, non tanto dovuta alla struttura economica ma allo stesso dispiegarsi della modernità e dei suoi principi. Dopo Weber, lo stesso marxismo ad occidente accoglierà questa inquietudine, e ne verrà divorato, come mostrano le riflessioni dei suoi più coerenti pensatori, che finiscono nell'aporia. Jürgen Habermas si trova proprio ad un crocevia fondamentale di questa storia. Egli ha potuto far proprio il problema della società moderna, a cui tutti i successori di Weber hanno cercato di rispondere, senza però rimanere intrappolato nei vecchi paradigmi metafisici e soggettivistici che ancora in essi permanevano. La libertà dalla metafisica del soggetto e dalle sue conseguenze ha permesso alla sua riflessione di recuperare i vecchi maestri in una ricostruzione critica capace di identificare e di superare l'impasse in cui tutti loro, assieme a Weber, erano caduti. Senza gli impacci dei vecchi paradigmi, Habermas ha potuto coniugare in maniera eclettica i risultati di tutte le altre scuole di pensiero filosofico e mettere a frutto quella svolta linguistica che si era prodotta in ambito analitico, coniugandola con la riscoperta dei classici della sociologia, per produrre una teoria della società che non abbandona il tentativo di pensare la modernità, senza però leggere in essa una pura condanna.

Eppure, nel suo dialogo con i maestri passati, Habermas dimentica più o meno volontariamente il primo tra di essi ad aver affrontato quel nuovo e inedito mondo partorito dalla rivoluzione.

È Hegel, infatti, il primo tra i grandi pensatori dell'occidente a porsi il problema di cosa significhi il dispiegarsi della modernità. Il suo pensiero, che nell'Idea vede vivere quella libertà che i rivoluzionari avevano affermato contro l'*Ancient regime*, è un tentativo di comprendere e sistematizzare proprio quella cultura e quella società che nel suo tempo apparivano come inedite e quindi bisognose di essere indagate, comprese, e soprattutto giustificate.

L'obiettivo della nostra trattazione sarà proprio quello di recuperare il pensiero sociale di Habermas, mettendo in chiaro come esso si distacchi dalla tradizione weberiana e come si strutturi la sua idea di razionalizzazione moderna, per poi rivolgerci ad Hegel per comprendere come esso possa essere integrato in questa lunga linea di pensiero che arriva fino ai giorni nostri, nella speranza che proprio la straordinaria capacità di comprendere il proprio tempo del filosofo di Stoccarda possa dare un contributo rilevante per la comprensione del moderno e per la teoria della società anche a noi contemporanei.

Introduzione: esposizione preliminare del contenuto della teoria dell'agire comunicativo.

La teoria dell'agire comunicativo rappresenta sicuramente il nucleo teorico più innovativo a livello filosofico all'interno della riflessione di Habermas. La sua apertura alla filosofia analitica e la sua integrazione all'interno del pensiero sviluppato dalla tradizione della Scuola di Francoforte rappresenta un guadagno significativo rispetto alla versione della teoria critica elaborata dai suoi padri, Horkheimer e Adorno. La svolta linguistica, infatti, è ciò che permette ad Habermas di svincolarsi dalle aporie in cui era rimasta imprigionata la Dialettica dell'Illuminismo, dando nuova vita teorica ad un pensiero dialettico che ormai da troppo tempo era schiavo del tentativo di ripetere la critica hegeliana della coscienza come critica dell'ideologia borghese senza la possibilità di fondare la legittimità di quella stessa critica su un equivalente del sapere assoluto. Il linguaggio è ciò che permette di evitare il circolo vizioso in cui sia il pensiero ideologico irretito dal dominio intellettualistico occidentale, sia il suo rovesciamento dialettico che ne dovrebbe smascherare la parzialità e la non verità, finivano per essere una forma in cui il reale veniva soggiogato alla forza della natura e della ragione astratta. Per questo motivo possiamo considerare la teoria dell'agire comunicativo come il momento nella riflessione di Habermas che più merita una particolare attenzione, la cui portata teorica deve essere pienamente dispiegata e sviluppata.

In quanto si tratta a tutti gli effetti di un'analisi di pragmatica formale, che fa delle componenti illocutive delle enunciazioni il suo oggetto specifico di studio, la teoria dell'agire comunicativo può essere intesa innanzitutto come una teoria del linguaggio, e infatti si occupa di spiegarne il funzionamento, sia in condizioni idealizzate che quotidiane, attraverso un'articolata dinamica semantica e pragmatica che fa alla fine riferimento al concetto di argomentazione, attraverso il quale può essere riconosciuto il carattere inevitabilmente normativo su cui si fonda la comunicazione. Il nucleo principale, infatti, che permette di sviluppare una dualità feconda tra un piano idealizzato dell'analisi del discorso e il riferimento alla sua realtà quotidiana si fonda attorno al fatto che, per la comprensione dei significati, non si possa fare a meno di riferirsi almeno indirettamente al concetto di razionalità, inteso come possibilità di argomentazione mediante ragioni. Il discorso argomentativo non viene certo inteso come un modello che può spiegare realisticamente come avviene la comunicazione quotidiana, la quale non può quasi mai darsi in condizioni talmente ideali da permettere una discussione sufficientemente elaborata e controllata,

ma assume il ruolo di struttura implicita necessaria per il normale utilizzo del linguaggio in tutti quei casi in cui esso non viene sfruttato come mezzo per ottenere in maniera coatta dall'interlocutore qualcosa, ma con lo scopo di intendersi con l'altro rispetto a qualcosa. Habermas insomma è ben consapevole che la sua teoria dell'argomentazione non possa mai rispecchiare come vengono veramente svolti i discorsi negli ambienti quotidiani, in quanto "come *processo*, si tratta di una forma di comunicazione improbabile, poiché abbastanza vicina a condizioni ideali"¹, ma questa versione ripulita e idealizzata del discorso argomentativo è necessaria per un chiarimento della natura illocutiva delle nostre espressioni anche in altri contesti.

La distinzione tra le modalità di uso che si possono fare del linguaggio richiama innanzitutto la differenza identificata da Austin tra le componenti illocutive e perlocutive di una azione linguistica. "Come è noto, Austin distingue fra atti locutivi, illocutivi e perlocutivi. Egli definisce locutivo il contenuto di proposizioni enunciative (<<p>>) oppure di proposizioni enunciative nominalizzate (<<-che p>>). Con atti locutivi il parlante esprime situazioni di fatto; egli dice qualcosa. Con *atti illocutivi* il parlante compie un'azione dicendo qualcosa. Il ruolo illocutivo stabilisce la modalità di una proposizione usata come affermazione, promessa, comando, confessione etc. [...] Con atti perlocutivi, infine, il parlante raggiunge un effetto presso l'uditore. Mediante il fatto di compiere un'azione linguistica egli produce qualcosa nel mondo."²

Atto locutivo ed illocutivo sono le due componenti necessarie e sufficienti perché si possa costituire un'espressione linguistica che possa essere compresa da un ascoltatore, in quanto il suo significato scaturisce dal contenuto manifesto di ciò che viene detto ed è sufficiente perché un'espressione sia dotata di senso in un dato contesto. Nel caso della componente perlocutiva invece il significato pratico dell'espressione può esser compreso solamente se si conosce anche lo scopo non manifesto che il parlante vuole raggiungere attraverso la sua espressione, non contenuto in essa. Gli atti perlocutivi non mirano alla semplice comprensione, ma vanno compresi come un intervento oggettivo sul mondo mediato dal linguaggio, in uno schema di azione che rimanda una forma teleologica orientata ad un fine attraverso l'impiego di un mezzo specifico, l'espressione linguistica appunto, e quindi perché ne venga inteso il senso specificamente perlocutivo è necessario conoscere anche l'intenzione dell'agente. Si tratta di un uso del linguaggio che non può essere spiegato solo secondo criteri semantici e pragmatici, ma che richiede il riferimento ad una teoria

¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1981; trad. it. di Paola Rinaudo, a cura di Gian Enrico Rusconi, Il Mulino, Bologna, 1997 p. 82

² Ivi. p. 398

dell'azione, di cui rappresenta un esempio particolare. Solo conoscendo l'obiettivo non manifesto si potrà comprendere se l'atto linguistico è andato a buon fine. Dall'analisi del funzionamento delle due componenti pratiche delle nostre espressioni risultano delle differenze fondamentali: le componenti perlocutive di un atto linguistico hanno successo solamente se esso è prima di tutto adatto a conseguire un fine illocutivo, ovvero la comprensione tra i due parlanti. Il destinatario dell'atto perlocutivo deve rispondere alle sue componenti illocutive perché la nostra influenza sia efficace. L'interlocutore non deve rendersi conto che le nostre espressioni linguistiche appartengono ad un contesto di azione che fa riferimento ad una struttura teleologica mezzi-fini, pena il fallimento dell'influenza che l'attore vuole raggiungere sulla realtà esterna. Gli scopi perlocutivi non possono insomma essere dichiarati apertamente come tali, ma si devono affidare alla riuscita della normale comprensione nella comunicazione, quindi al successo nella comprensione delle altre due componenti, che sono invece autonome da questa terza modalità. In questo senso, ciò che si deve spiegare con un'analisi pragmatica è innanzitutto la comprensione di atti linguistici nel loro contenuto manifesto. La modalità di discorso a partire dalla quale si può analizzare cosa sia la comprensione linguistica in generale diventa quindi quella del discorso con uno scopo intrinsecamente comunicativo, ovvero il discorso che mira a produrre un'intesa tra i parlanti su qualcosa.

La tradizione analitica aveva fornito, per la spiegazione semantica del senso delle proposizioni, un modello basato sul concetto di verità, secondo cui comprendere una proposizione significa sapere in quali casi essa può essere vera o falsa. Nel confronto con la teoria dell'argomentazione di W. Klein³ Habermas accetta la critica che viene fatta a questo modo di intendere il senso degli atti linguistici (in questo caso specifico, delle argomentazioni), riconoscendo che in molti casi il concetto di verità sia troppo ristretto per coprire tutto ciò che i partecipanti ad una interazione pretendono sia logicamente valido.⁴ Egli non rinuncia però per questo a recuperare una funzione analoga, ampliando la spiegazione del senso da una semantica vero-condizionale ad una pragmatica formale basata su pretese di validità analoghe a verità.

³ Ivi. pp. 83-91

⁴ Habermas recepisce in senso generale la critica alla possibilità di spiegare il processo argomentativo solo a partire dal riferimento alla verità, ma non segue Klein sulla linea che porta a dissolvere la possibilità di valutare in maniera oggettiva gli enunciati e gli argomenti. Una analisi del processo argomentativo basata solamente su una descrizione empirica distaccata, oltre ad avere conseguenze relativistiche, finisce per assimilare l'efficacia argomentativa alla capacità di imporsi sugli altri, mancando il vero nucleo che deve essere spiegato dall'argomentazione, ovvero la coazione non coatta che sperimentiamo di fronte all'argomento migliore.

Il concetto di validità diventa il nucleo centrale attraverso il quale è possibile per Habermas spiegare come funzioni la comunicazione linguistica che mira ad un'intesa tra i parlanti. Comprendere un atto linguistico significa, oltre che comprenderne il contenuto semantico, capire anche quale sia la sua modalità illocutiva, ovvero quali pretese di validità il parlante sollevi con la sua espressione. La forza illocutiva è quella componente di un atto linguistico che può spingere l'ascoltatore ad accettare ciò che viene detto dal parlante. La comprensione riuscita è una integrazione tra i punti di vista dei due parlanti che concordando sulla validità di un enunciato, raggiungono una situazione di intesa. Tale integrazione è data dalla possibilità di rispondere in maniera affermativa o negativa alle pretese di validità che vengono sollevate dall'espressione su cui ci si deve intendere. Il superamento della semantica nella pragmatica permette di ampliare a componenti non cognitive quella strategia di spiegazione della comprensione del senso sviluppata dalla semantica vero-condizionale, ed è coerente anche con l'esperienza che noi facciamo di quella che Habermas chiama "la coazione non coatta dell'argomento migliore", ovvero il fatto che una espressione che riteniamo giustificata, implicitamente o direttamente mediante l'argomentazione, ha per noi uno speciale statuto vincolante rispetto alle nostre rappresentazioni ed azioni. Ciò che ci spinge ad accettare un'espressione linguistica, quindi ciò su cui si basa tale forza paradossalmente non coercitiva, è la convinzione che essa sia in qualche modo giustificata, ovvero che le sue pretese di validità siano soddisfatte. In questo senso il discorso argomentativo, pur rappresentando un discorso idealizzato, è fondamentale per l'elaborazione della pragmatica formale su queste premesse. Esso, infatti, è il riferimento implicito di qualsiasi intesa andata a buon fine, ed è anche il meccanismo che viene messo in atto quando l'accettazione delle pretese di validità dell'espressione da parte dell'ascoltatore diventa problematica: si costituisce come il dispositivo linguistico che permette di non abbandonare la ricerca dell'intesa, ma di continuarla su un livello diverso. Un interlocutore critico prende sempre una posizione rispetto alle pretese di validità sollevate in quanto la condizione minimale della comprensione è essere capace di comprenderle, e comprendere una pretesa di validità significa necessariamente sapere se essa sia o meno accettabile nelle condizioni date. Se tali pretese non vengono accettate implicitamente e quindi l'atto linguistico viene in via provvisoria rifiutato ma non si vuole abbandonare il tentativo di comprendersi, è possibile per gli interlocutori spostare il piano del discorso da un tentativo di intesa sulla situazione ad un'intesa motivata razionalmente sulla validità di una proposizione. Nel discorso argomentativo la tematizzazione riflessa di pretese di validità fa emergere direttamente

le forme specifiche che esse assumono nei nostri enunciati quotidiani ed è quindi possibile un'analisi della struttura della componente illocutiva del linguaggio. Possiamo criticare un'espressione di un interlocutore secondo tre aspetti formalmente differenti: verità, veridicità e giustizia.

Quando mettiamo in discussione una pretesa di verità rifiutiamo una descrizione di uno stato di fatto che viene proposta dal parlante, il quale nel discorso argomentativo può tentare di giustificare secondo ragioni che si rifanno ad una descrizione del mondo, provando che la sua rappresentazione è oggettiva.

Se viene considerata controversa una pretesa di giustizia, l'interlocutore non accetta la pretesa che l'enunciato che gli viene proposto rispetti le norme e i principi che definiscono la situazione comunicativa. Il parlante può quindi argomentare a favore della propria pretesa facendo riferimento ad un mondo intersoggettivo condiviso tra gli interlocutori composto da norme, valori e istituzioni per dimostrare che essa è riconosciuta come giustificata.

Infine, un'espressione può essere criticata secondo la sua pretesa di veridicità, ovvero il destinatario di essa può mettere in dubbio che l'espressione della realtà soggettiva del parlante che viene proposta sia affidabile, ne esprima le vere intenzioni. Il parlante può quindi portare argomenti a favore di tale pretesa, mostrando come gli stati interni descritti siano credibili.

Perché l'interlocutore comprenda il significato di un'espressione è necessario che egli possa riconoscere quali pretese di validità essa solleva, e se le accetta, lo scopo illocutivo di essa viene raggiunto e la comunicazione che ha come obiettivo l'intesa va a buon fine.

Ovviamente, non tutte le espressioni sollevano in maniera esplicita tutti e tre i tipi di pretese, ma proprio per la modalità illocutiva specifica in cui si danno mettono in primo piano verità, veridicità e giustizia in maniera differenziata. Habermas dimostra come in ogni caso tutte le espressioni linguistiche possano essere trasformate in maniera tale che il contenuto semantico risulti invariato ma emergano le pretese di validità implicite che non erano in primo luogo state sollevate direttamente, e che infatti possono sempre essere messe in discussione.⁵

Le forme assunte dalle pretese di verità che sono state identificate fondano tre modalità fondamentali con cui un parlante può riferirsi a parti specifiche del mondo, che hanno uno statuo ontologico differenziato, a cui egli appunto associa modalità diverse di espressione. Le pretese di verità fanno sempre riferimento a qualcosa in un mondo di oggetti esterno al parlante, mentre le

⁵ Ivi. pp. 420-433

pretese di veridicità si riferiscono ad un mondo soggettivo interno di stati mentali e le pretese di giustizia ad un “terzo mondo” indipendente sia da quello oggettivo che da quello soggettivo, una realtà intersoggettiva composta da norme. Questi tre riferimenti a tre mondi formali, che Habermas deriva dalla teoria dei tre mondi di Popper, costituiscono lo sfondo entro il quale i soggetti che comunicano possono trovare una posizione condivisa. Essi, quando parlano, non possono fare a meno di riferirsi ai tre mondi secondo queste modalità differenziate. Il riferimento alla teoria dei tre mondi permette a Habermas di specificare in maniera precisa quale sia lo status degli enti a cui facciamo riferimento quando solleviamo una pretesa di giustizia. “Popper mette un freno alla concezione psicologista dello spirito oggettivo come pure alla concezione fisicalista dello spirito soggettivo”⁶. Il vantaggio che ha la teoria di Popper è quello di considerare il “terzo mondo”, la realtà simbolica e normativa, in analogia con il modello empiristico del primo mondo. A partire dalla definizione wittgensteiniana di mondo come la totalità di tutto ciò che accade, il mondo soggettivo e sociale vengono intesi come dei fatti esistenti, caratterizzati da una specifica modalità ontologica. In questo modo Popper può affermare l’indipendenza degli “*unembodied world 3 objects*” riconoscendo come i nessi di senso in cui consistono i prodotti dello spirito umano non siano soggettivamente manipolabili, in analogia con il concetto di *Sinn* utilizzato dalla semantica di Frege. Questa autonomia deriva dal fatto che Popper ha in mente come modello per il terzo mondo le teorie scientifiche, i cui problemi non sono soggettivamente dissolvibili o neutralizzabili.

Da questa caratterizzazione dello status del terzo mondo si deriva l’impossibilità di risolvere un mondo nell’altro. “Il primo e il terzo mondo interagiscono invece soltanto grazie alla mediazione del secondo. Questo significa il rifiuto di due fondamentali concezioni empiristiche. Da un lato le entità del terzo mondo, in quanto forme espressive dello spirito oggettivo, non devono essere ridotte a stati mentali, quindi a entità del secondo mondo; dall’altro le relazioni fra le entità del primo e del secondo mondo non possono essere intese esclusivamente secondo il modello causale che vale per i rapporti reciproci fra le entità del primo mondo”⁷.

Il limite della concezione di Popper è quello di considerare la relazione che si ha con gli oggetti immateriali del terzo mondo analoga a quella cognitivo-strumentale con cui ci si rapporta al mondo oggettivo, perché come modello per la modalità ontologica che si dà per questi oggetti ha in mente

⁶ Ivi. P. 148

⁷ Ibidem.

le teorie e i problemi scientifici che abbracciano solo la componente cognitiva della tradizione culturale, e quindi intende lo spirito oggettivo solamente nella prospettiva unilaterale della storia della scienza. Per caratterizzare il vero status del terzo mondo è necessario svincolarsi da questa concezione ristretta e trasporre la teoria popperiana da un contesto di teoria della conoscenza ad uno che apra anche alla considerazione pragmatica della comunicazione. In questa maniera appare subito l'insufficienza del modello cognitivo nel caratterizzare lo status di questo mondo, che non è composto solo dalle teorie scientifiche, ma da una struttura di sapere prescientifico che permette agli attori sociali non solo di svolgere le pratiche quotidiane, ma anche di coordinare le proprie azioni sullo sfondo di motivazioni all'azione condivise intersoggettivamente. I valori culturali e le norme permettono di agganciare le motivazioni personali ai concetti del sapere astratto di questo terzo mondo. Per questa realtà non è quindi sufficiente il riferimento alla verità delle teorie per indicare come tali oggetti fondino il coordinamento delle azioni. L'unica maniera di concepire il riferimento ad esso è quella di porre a monte dell'atteggiamento verso tale mondo il carattere vincolante di valori e di norme, ed è su tale elemento che si fonda l'indipendenza del terzo mondo. Perché tale validità abbia una certa consistenza, è necessario che anche le istituzioni sociali vengano intese come componenti di questo mondo, come realtà in cui i valori e le norme si incarnano e trovano l'assicurazione di tale carattere vincolante. L'apertura a delle sfere di valore non cognitive rende il concetto formale di mondo disponibile ad una teoria di pragmatica formale che proprio per il suo riferimento alla dimensione pratica della comunicazione non può che essere integrata in una teoria dell'azione. Ciò porta ad abbandonare la definizione di mondo come totalità dei fatti da cui era partita l'analisi di Popper. I mondi non sono tre modalità di darsi di un unico mondo oggettivo, ma hanno una natura formale, sono un sistema di riferimenti supposto comune tra i partecipanti di un processo di comunicazione, che determina in generale su che cosa sia possibile intendersi e agire. Tutte e tre le modalità di riferimento sono ugualmente originarie, in quanto compongono i possibili riferimenti a una *Lebenswelt* comune e che fa da presupposto alla possibilità di comprensione e di azione sociale.

La trasformazione del concetto di mondo in quello di mondo vitale permette come abbiamo visto di non ridurre le modalità di espressione linguistica alle enunciazioni, in modo da far emergere veridicità e giustizia come delle pretese indipendenti sollevate dai nostri atti linguistici. Da questo triplice riferimento al mondo Habermas può ampliare la teoria dell'azione, che aveva iniziato a sviluppare a partire dall'agire comunicativo, ad altre modalità di azione.

Una volta poste queste premesse ontologiche, si possono distinguere tre tipi di azione a seconda di quale mondo diventa oggetto di esse.

L'agire teleologico fa sempre riferimento ad un singolo attore che si rivolge al mondo oggettivo e che mira ad ottenere uno stato auspicato in esso, inteso appunto come scopo dell'azione, scegliendo i mezzi adatti alla situazione. Esso si può definire strategico se nel contesto in cui si deve svolgere l'azione intervengono le decisioni di un altro attore, inteso però come una caratteristica oggettiva della situazione.

Il concetto di agire regolato da norme non si riferisce mai ad un attore isolato ma è sempre considerato come membro di un gruppo sociale, dotato di norme e valori condivisi, che esprimono un'intesa tra tutti i partecipanti all'interazione. All'interno del gruppo ci si aspetta un certo tipo di comportamento, non come nel caso dell'agire strategico in cui lo si intende come un dato oggettivo della situazione, ma nel senso che si è autorizzati dalla validità della norma ad aspettarsi tale attesa comportamento venga rispettata. Per questa modalità di agire è necessario che l'attore possa distinguere le componenti fattuali della situazione da quelle normative, ha quindi la necessità di distinguere tra il mondo oggettivo e quello sociale.

L'agire drammaturgico si riferisce invece a partecipanti all'interazione che creano l'uno per l'altro un pubblico verso cui può essere espressa una certa immagine del proprio mondo interiore. Convinzioni, intenzioni e stati d'animo devono essere intesi dall'attore come qualcosa di interno, che non corrispondono a nessuno stato di fatto nel mondo oggettivo, come qualcosa che può essere espresso solo come soggettivo, e viene commisurato solo al rapporto del parlante con il proprio mondo interiore.

Infine, il concetto di agire comunicativo si riferisce all'interazione che due soggetti capaci di linguaggio e azione mettono in atto quando stabiliscono una relazione interpersonale. Gli attori cercano qui un'intesa che permetta loro di coordinare i propri piani di azione, dando definizioni comuni, quindi suscettibili di consenso, della situazione. In questo tipo di azione, l'attore deve sollevare contemporaneamente in maniera esplicita delle pretese di validità che si riferiscono a tutti e tre i mondi per trarre una definizione comune della situazione.

Come avevamo già dimostrato per quanto riguarda il discorso argomentativo, gli altri tre tipi di azioni possono essere considerate come dei casi limite di questo agire comunicativo, che tematizzano di volta in volta una sola pretesa di validità. Questo permette ad Habermas di mantenere un legame inaggrabile tra le forme dell'azione e il concetto di comunicazione senza che

però queste siano assimilate in toto dall'agire comunicativo vero e proprio. Le azioni hanno uno statuto autonomo, l'agire comunicativo in quanto mira all'intesa linguistica entra in gioco solamente come meccanismo di coordinazione delle azioni, che può tenere assieme le attività che di volta in volta in maniera indipendente tirano in campo una sola delle funzioni del linguaggio.

Se le modalità di azione dipendono dalle modalità di riferimento al mondo che emergono dall'analisi dell'agire comunicativo, Habermas può a questo punto introdurre la problematica della razionalità di un'azione. Grazie ad un sistema formale di riferimenti al mondo ora le azioni possono infatti essere interpretate come dotate di pretese di validità criticabili. Un attore, proprio grazie alla possibilità di riferimento differenziato ai tre mondi, può giustificare di fronte agli altri la propria azione mediante la forza non coatta degli argomenti. Habermas associa la razionalità proprio alla possibilità di un'espressione o di una azione di essere giustificata mediante ragioni in quanto in prima battuta accetta il concetto di razionalità che troviamo aproblematicamente presente nella nostra tradizione occidentale. L'assumere provvisoriamente come dato tale concetto di razionalità gli ha permesso di partire dalla teoria dell'argomentazione per derivare la funzione delle pretese di validità nelle modalità di azione, per le quali si è ora aperta una modalità di valutazione oggettiva. Questa costruzione non avrebbe però nessuna consistenza teorica se Habermas non potesse sostenere che questo modo di concepire la razionalità non è semplicemente un prodotto storico contingente proprio solo della civiltà occidentale. Il pericolo del relativismo poteva essere evitato facilmente quando si trattava solo di rendere conto della logica dell'argomentazione, che è difficilmente fondabile senza un qualche criterio per assicurare un modo di valutare quali argomenti siano più validi di altri, ma ritorna a presentarsi in maniera radicale quando si tratta di dimostrare la fondatezza della struttura fin qui elaborata.

La strategia di Habermas per assicurarsi di mettere sotto scacco critiche relativistiche alla teoria dell'agire comunicativo è complessa. In primo luogo, egli si occupa di esplorare una forma di coscienza opposta a quella che noi definiamo razionale, identificabile nelle immagini mitiche del mondo in cui non vi è separazione tra i concetti formali di mondo soggettivo, oggettivo e sociale. Non si tratta ovviamente di una forma di pensiero semplicemente associabile a culture primitive, come poteva intenderle la prima antropologia di stampo positivista. Le ricerche sulle comunità tribali hanno dimostrato che anche all'interno di una visione del mondo mitica è presente un elaborato sistema di sapere riferito al proprio ambiente a partire dal quale gli appartenenti al gruppo possono orientarsi nelle pratiche quotidiane. La differenza con la visione del mondo

occidentale sta nel fatto che l'ontologia di queste forme culturali, elaborando la realtà solamente attraverso omologie e differenze, non permette di differenziare i riferimenti al mondo oggettivo rispetto a quelli rivolti al mondo soggettivo e al mondo sociale.

“Il mito non consente alcuna netta distinzione concettuale di fondo tra cose e persone, fra oggetti che possono essere manipolati e agenti, soggetti capaci di linguaggio e di azione, cui attribuiamo azioni ed espressioni linguistiche. Ne consegue quindi che le pratiche magiche non conoscono la distinzione tra agire teleologico e comunicativo, fra un intervento strumentale orientato ad uno scopo in situazioni oggettivamente date e la creazione di relazioni interpersonali. L'imperizia, cui è riconducibile l'insuccesso tecnico e terapeutico di un'azione diretta allo scopo, cade sotto la medesima categoria della colpa”⁸

Questa commistione concettuale tra natura e cultura non comporta solamente una confusione nei concetti formali di mondo, ma anche l'impossibilità di distinguere il linguaggio e ciò che esso rappresenta. Manca la possibilità di distinguere tra nessi causali e nessi di senso, e quindi non esiste un concetto di validità non empirica attribuibile alle espressioni simboliche. L'immagine del mondo è completamente assimilata al mondo stesso, ne predetermina il contenuto, è supposta identica all'ordine cosmico. Questa sua reificazione impedisce, oltre al riconoscimento della soggettività, un'apertura alla critica e alla giustificazione. La possibilità di mettere in dubbio la sua validità è neutralizzata dalla confusione concettuale.

Si tratta di capire se è possibile approcciarsi a queste realtà senza abbandonare il proprio standard di validità razionale, se si tratta di una sovrapposizione illecita di un contenuto storico determinato che rispecchia solamente una cultura determinata dalla scienza, o se si può sollevare per esso una pretesa di universalità. Il dibattito coinvolge direttamente questioni di epistemologia delle scienze sociali, in quanto discipline che non possono ignorare il problema metodologico di come approcciarsi ad una realtà culturale estranea. Tralascieremo la discussione, in quanto è poco rilevante scendere nei dettagli di questa problematica. Per i nostri scopi è sufficiente sintetizzare la risposta di Habermas, che si basa su una sorta di ermeneutica razionalizzata.

Il motivo per cui le pretese di validità non sono limitate al contesto culturale di partenza ma possono essere intese anche in senso universalistico si fonda sul fatto che il riferimento alla propria visione del mondo è per il ricercatore inaggrabile, se il suo scopo è comprendere i nessi di senso di una cultura estranea.

⁸ Ivi. P. 112

Non si potrebbe comprendere una forma di vita se non si comprendesse quali pretese di verità la visione del mondo che ne deriva rivolge alla realtà, e questo significa che è impossibile evitare di prendere posizione con un sì o con un no rispetto a ciò che viene sostenuto dagli appartenenti di tale forma estranea. L'inaggrabilità del comprendere che la tradizione ermeneutica aveva elaborato viene qui fornita di una dinamica interna specificamente razionale intendere un'espressione simbolica significa sempre intenderla come giustificabile, come se potesse essere sostenuta da ragioni. Le questioni di significato non sono separabili da quelle di validità perché come abbiamo dimostrato la pragmatica formale ha fatto emergere la necessità della componente illocutiva per la comprensione di un atto linguistico. Un interprete di una tradizione che non rispondesse alle pretese di validità sollevate dai testi o dai contenuti culturali che incontra non starebbe veramente interpretando, non potrebbe dire di aver compreso il significato di tale espressione simbolica. In particolare, non si potrebbe dire di aver compreso una pretesa di validità se non si risponde anche ad essa, se non si prende posizione su di essa con un sì o con un no, perché tali pretese mirano ad essere prese sul serio.

“Se l'interprete, per comprendere un'espressione, deve avere ben presenti le ragioni con cui un parlante, in caso di necessità e nelle circostanze adatte, difenderebbe la validità della propria espressione, viene egli stesso coinvolto nel processo di valutazione delle pretese di validità. Le ragioni sono di natura tale che non è possibile neppure descriverle nell'atteggiamento di una terza persona, vale a dire senza una reazione di assenso, rifiuto o astensione”⁹

Grazie alla pragmatica linguistica Habermas riesce a liberare l'interprete dalla condizione di passività rispetto al significato che era associata all'ermeneutica gadameriana. Gadamer, infatti, prendendo come modello della comprensione l'esegesi dogmatica di testi sacri assimila la comprensione ad una questione di applicazione, assimilando comprensione e intesa consensuale. Comprendere non significa però sempre concordare con tali pretese, ma solamente prenderle sul serio rispetto al contesto.

Questo ci permette di specificare il modello di intesa che emerge da questa analisi dell'agire comunicativo, che è differenziabile in due livelli.

Un primo livello di intesa debole prevede che noi comprendiamo quali siano le pretese sollevate da una espressione comunicativa, e come l'interlocutore potrebbe giustificarle.

⁹ Ivi. p. 195

Un secondo livello, di intesa forte, si ha quando concordiamo con quelle pretese, e prendendo posizione affermativa su di esse, quando insomma l'offerta comunicativa viene pienamente accettata e fatta propria: questo livello permette quindi la coordinazione tra i piani di azione. Questo scarto permette all'interprete di diventare parte attiva nell'elaborazione di una tradizione culturale, in quanto può criticare a livello argomentativo il contenuto simbolico che gli viene tramandato, e non è più relegato a semplice fruitore passivo. La problematizzazione di tali pretese e il discorso argomentativo, che mira a ripristinare una situazione di consenso in modo da portare a buon fine l'intesa, è il meccanismo attraverso il quale una tradizione può essere rinnovata.

La struttura comunicativa dell'intesa è insomma un presupposto inaggirabile per qualsiasi parlante, ha una validità che non dipende dai contenuti storici della tradizione occidentale, ma descrive una struttura di rimandi che risulta inevitabile per qualsiasi partecipante ad uno scambio comunicativo.

Come appare evidente dalla nostra esposizione, si tratta di una razionalità esclusivamente formale, che stabilisce delle modalità di relazione con l'esperienza del mondo esterno ed interno senza coinvolgere contenuti materiali del sapere o della cultura. Questo permette ad Habermas di svincolarsi dall'etnocentrismo. La razionalità non è sostanziale, non ha la forma di un valore o di un contenuto, ma è formale, si riferisce alle condizioni inaggirabili di un processo universale di intesa.

Lo statuto della teoria dell'agire comunicativo è quindi quello di una teoria trascendentale, slegata dai presupposti soggettivistici delle vecchie categorie kantiane, e che supera anche la vecchia cornice antropologica che Habermas aveva posto come base alla sua teoria della conoscenza e alla critica della società negli anni precedenti.

Alla logica della comunicazione va poi affiancata una seconda componente che renda comprensibile come l'agire quotidiano coordinato linguisticamente non rischi sempre di ridursi ad una spirale meta-argomentativa che paralizzerebbe l'azione. I parlanti non sono infatti dei semplici soggetti astratti, ma sono inseriti in un mondo vitale, uno sfondo implicitamente dato per scontato da tutti i partecipanti ai processi comunicativi. Esso è sostanzialmente un presupposto opaco, che funziona proprio in quanto non viene tematizzato e non è di fondo completamente tematizzabile. La sua funzione emerge quando ci si rende conto che le condizioni di validità associate ad una proposizione variano a seconda del contesto che viene preso in considerazione, perché si tematizzano diverse componenti del mondo vitale che prima erano rimaste sullo sfondo, come

contenuti non problematici da non sottoporre a verifica. Per ora possiamo considerare il mondo vitale come il sapere di sfondo che permette al processo di intesa di non subire un regresso infinito in una problematizzazione iperbolica delle pretese di validità. Si tratta di un sapere non rappresentabile, non tematizzabile nella sua totalità, mai totalmente a nostra disposizione, in quanto costituisce la condizione stessa a partire dal quale i processi di intesa possono realizzarsi e definisce la situazione in base alla quale noi possiamo comprendere le pretese di validità. Si potrebbe immaginare che a partire dal concetto di *Lebenswelt*, anche per il richiamo alla fenomenologia, segua una prosecuzione delle indagini verso una teoria della conoscenza, che cerchi di ampliare il discorso di *Conoscenza e Interesse* in luce della nuova analisi della struttura del comprendere, e in effetti Habermas non trascura la questione, continuando il dialogo con il pragmatismo americano nelle sue correnti più recenti.

Non è questo però il contesto in cui si deve inserire la teoria dell'agire comunicativo per comprenderne il ruolo all'interno del pensiero di Habermas. Come afferma Axel Honneth "Sin dall'inizio, rispondendo alla domanda epistemologica relativa alla base di validità del positivismo nella prospettiva di un trascendentalismo antropologicamente orientato, nelle sue opere metodologiche prende in esame egli stesso questioni fondamentali della teoria sociale"¹⁰.

Questo interesse per la teoria della società è lo sfondo sul quale si può comprendere in maniera autentica lo scopo dell'elaborazione della teoria dell'agire comunicativo e il suo ruolo inedito in una tradizione di teoria critica della società da cui Habermas non ha intenzione di prendere congedo.

Per capire come essa si integri in questo contesto di problemi risulta centrale il richiamo alla questione della razionalità. Fin dai suoi esordi la teoria critica si propone di risolvere una contraddizione che comincia a dispiegarsi dopo il superamento materialista della dialettica hegeliana sviluppato da Marx. Hegel aveva dichiarato compiuta la storia della razionalità. Il reale, inteso come realtà effettiva, è tale proprio perché, come *Wirklichkeit*, realizza la ragione immanente alla totalità stessa. Marx, pur rifiutando la diagnosi hegeliana, non abbandona l'impostazione di fondo di filosofia della storia che emerge da questa posizione, spostando verso il futuro la realizzazione dell'identità tra reale e razionale.

¹⁰ Axel Honneth, *Kritik der Macht, Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Berlino, 1989; trad. It. Maria Teresa Sciacca, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Edizioni Dedalo, Bari, 2002, p. 278

Il clima positivista del XIX secolo ha poi contribuito a cementare l'idea che la razionalità scientifica non avesse veramente bisogno di fondazione, sopprimendo le questioni di filosofia della conoscenza e riducendole a problematiche di teoria delle scienze naturali. Questa è la diagnosi che lo stesso Habermas aveva sviluppato in *Conoscenza e Interesse*, più di dieci anni prima della pubblicazione di *Teoria dell'Agire Comunicativo*. In quell'ambito la ricerca era ancora ancorata ai problemi della critica della conoscenza, e mirava ad un recupero della problematica del criticismo kantiano nel nuovo contesto della Teoria Critica, dopo la sua dissoluzione avvenuta a partire dalla *Fenomenologia dello Spirito*. Già in quell'opera l'obiettivo della critica al positivismo doveva essere inteso come un tentativo di liberare una forma di sapere critico-emancipativo che non era possibile riconoscere limitandosi alla presupposizione che l'unica forma di conoscenza accettabile fosse quella delle scienze positive. L'ancoramento dei vari tipi di conoscenza a interessi antropologicamente inaggirabili e originari non serviva solamente a riprendere la problematica kantiana e ad inserirla in un contesto di storia del genere umano, ma aveva anche lo scopo di far emergere uno spazio su cui fondare una forma di conoscenza basata su un interesse emancipativo che doveva avere una funzione antiideologica, quindi gravida di conseguenze sulla comprensione delle società.

Con la teoria dell'agire comunicativo questa problematica si amplia proprio grazie all'introduzione del paradigma linguistico, che, come abbiamo visto, fornisce il concetto di un modello di azione sociale differenziato e fondato sul concetto di razionalità, che ora viene investito dallo stesso interesse che prima era stato dedicato a quello di conoscenza.

Il problema della razionalità è sempre stato la questione centrale attorno a cui si sono ramificati gli sforzi della filosofia antica e moderna. La possibilità però di fondare un'idea filosofica di totalità razionale è per Habermas venuta meno. "La tradizione filosofica, quando suggerisce la possibilità di un'immagine filosofica del mondo, diventa discutibile. Oggi la filosofia non può più far riferimento alla totalità del mondo, della natura, della storia, della società nel senso di un sapere totalizzante. I surrogati teorici delle immagini del mondo sono stati screditati non soltanto dal processo fattuale delle scienze empiriche, ma in misura ancora maggiore dalla coscienza riflessiva che ha accompagnato tale progresso."¹¹ Questa autoriflessione del sapere filosofico ha portato la ricerca a concentrarsi sulle condizioni formali della razionalità del conoscere e della comprensione linguistica, il cui esito appunto è stato sviluppato da Habermas nella teoria dell'azione che abbiamo

¹¹ J. Habermas. Teoria dell'agire comunicativo. P. 53-54

brevemente analizzato sopra. Queste analisi non dovrebbero più avere la possibilità di trovare una fondazione né di tipo ontologico, né di tipo trascendentale¹². La filosofia si trova quindi a dover collaborare con altre discipline, e per Habermas la scienza sociale principe per quanto riguarda la questione della razionalità è la sociologia.

Solo essa, infatti, non ha potuto limitare la propria analisi ad ambiti circoscritti della realtà sociale, come hanno potuto fare l'economia politica e la scienza politica. Dovendo avere a che fare con la società come fenomeno nel suo complesso, deve per forza fare i conti con il problema di spiegare come l'integrazione sociale sia mutata nella società occidentale con il sorgere della modernità, che si dà almeno a prima vista come un processo di razionalizzazione.

Questo è il contesto teorico all'interno del quale va più propriamente situata la teoria dell'agire comunicativo di Habermas. Nonostante la sua applicazione sia stata feconda in molti campi, dall'etica alla filosofia del diritto e alla teoria del riconoscimento, il suo obiettivo centrale è quello di liberare la teoria della società da un concetto di razionalità troppo limitato per poter rendere conto di tutti i fenomeni sociali. Questo contesto teorico si intreccia direttamente con la storia delle teorie con cui Habermas dialoga e all'interno del quale va intesa l'opera che abbiamo preso in esame.

La razionalità viene indagata soprattutto nella forma della razionalizzazione occidentale, anche questa volta, come in *Conoscenza e Interesse*, riprendendo un problema che a livello filosofico era stato contemporaneamente aperto e dissolto da Hegel. Il primo passo quindi per comprendere quali possono essere i contributi che la teoria dell'agire comunicativo può dare per una teoria della razionalità intesa come razionalizzazione è quello di intraprendere un'indagine critica rispetto ai suoi predecessori. Il punto di partenza di questo percorso è il momento in cui tale teoria si è potuta liberare dalla filosofia della storia di stampo positivista ed evolucionista, che impedivano di riconoscere nella razionalizzazione sociale moderna, di stampo borghese, un elemento problematico e non immediatamente giustificabile. La prima tappa di questa storia sarà quindi la prima importante diagnosi sul destino della modernità non pregiudicata da presupposti scientifici o idealistici, quella di Max Weber. Lo scopo di questo confronto con la storia delle teorie è

¹² Questo almeno per quanto riguarda il senso tradizionale che il trascendentale assume nella riflessione kantiana, che è prettamente soggettivistico. La teoria della razionalità di Habermas, infatti, abbandona il punto di vista di un soggetto non empirico, isolato. In quanto afferma però che le condizioni di una giustificazione razionale implicita od esplicita non sono aggirabili nella comunicazione e quindi in almeno una porzione dell'agire sociale, la sua analisi formale assume un aspetto molto vicino a quello di una spiegazione trascendentale.

innanzitutto quello di far emergere quali problemi teorici di fondo non permettano a Weber e a chi poi si cimenterà con la sua eredità di sviluppare una teoria della società che risulti coerente e giustificabile in termini post-metafisici. Vedremo quindi come Habermas recepisce il pensiero dei suoi predecessori, in quanto è in questo confronto che emerge la potenzialità della teoria dell'agire comunicativo come concetto fondamentale per una teoria della società. Questo percorso, oltre che da presupposto per comprendere il pensiero dell'Habermas maturo nel suo contesto più proprio, serve anche per questioni interne all'elaborazione stessa della teoria, in quanto solo attraverso la sociologia Habermas può fondare la propria teoria sociale e dimostrare la fecondità dei concetti elaborati sul piano teorico. La questione della razionalità moderna serve ad Habermas per mettere alla prova i suoi stessi concetti, per dimostrare come essi possano rispondere anche a questioni pratico-politiche, e quindi essere utilizzati per il vecchio proposito mai abbandonato dalla teoria critica di essere una teoria dedita all'emancipazione.

Capitolo 1: razionalizzazione sociale. Weber, Horkheimer Adorno.

1.1 – Positivismo e storicismo. Il concetto di razionalità in Weber a partire dalle sue premesse storiche.

Secondo Habermas, Max Weber “è l’unico che ha rotto con le premesse del pensiero legato alla filosofia della storia nonché con gli assunti di fondo dell’evoluzionismo. Nondimeno ha voluto concepire la modernizzazione della società veteroeuropea come esito di un processo di modernizzazione storico-universale”¹³. Il primo passo per comprendere in che senso quindi la storia della critica alla razionalizzazione sociale parta da qui è quello di illustrare brevemente quale fosse il contesto culturale da cui essa emerge e quali pregiudizi storici dovessero essere messi in discussione perché Weber potesse tornare a concepire in maniera problematica la modernità.

Il positivismo che aveva dominato la seconda parte del XIX secolo aveva inteso la razionalità principalmente sul modello delle scienze naturali. Il progresso scientifico, infatti, era ritenuto capace non solamente di produrre una crescita del sapere, ma anche di portare ad un miglioramento a livello di spirito umano e ad un’evoluzione della società. Il modello di questa comprensione positivista della razionalizzazione viene ritrovato da Habermas in un’opera di Condorcet¹⁴ che teorizza quali influssi positivi la scienza potrà avere come fenomeno culturale complessivo. Il progresso umano viene reinterpretato da Condorcet non come mirante ad uno scopo estrinseco, sul modello di una teleologia naturale premoderna, ma come un processo di apprendimento che l’umanità può mettere in atto autonomamente attraverso l’uso della propria intelligenza. Questo processo implica la rimozione degli ostacoli posti a tale intelligenza dai pregiudizi e dalla superstizione, seguendo l’idea illuministica di liberazione razionale. Le scienze positive, infatti, svalutando il vecchio sapere permettono la liberazione anche da dottrine morali e politiche repressive che ostacolano lo sviluppo umano. Esso ha un ruolo che è quindi anche pienamente politico oltre che culturale. La razionalizzazione della società è intesa come un’attività che gli scienziati stessi devono svolgere, educando l’opinione pubblica, la cui immagine del mondo

¹³ Ivi. p. 229

¹⁴ *Esquisse d’un Tableau Historique des Progrès de l’Esprit Humain*. 1794

deve adattarsi ai principi propri della ricerca scientifica. Questa idea di formazione culturale e sociale non si rivolge solamente all'uomo in sé, ma anche alla società. Le relazioni sociali devono essere plasmate sul modello dei principi della ricerca scientifica, così come le istituzioni.

Appare evidente come tutto ciò presupponga una storia della scienza ricostruibile come un progresso lineare di sviluppo e di crescita, e che tutti i problemi possono essere risolti attraverso la razionalità positivista. Queste premesse smascherano la filosofia della storia sottintesa in questa idea di progresso sociale, secondo la quale la razionalità sarebbe il destino storico verso cui si muoverebbe l'umanità per sua stessa natura.

Le teorie evoluzionistiche, che costituiscono la seconda ondata di positivismo, interpretano l'idea di razionalizzazione e processo sociale come fenomeni spiegabili attraverso le stesse leggi di natura, facendone quindi un'oggetto delle stesse scienze naturali che avevano fornito il modello per una tale idea di sviluppo. In questo modo la tematica della razionalizzazione viene inserita all'interno di una teoria dell'evoluzione sociale, che poteva spiegare in maniera migliore i principali mutamenti sociali del XIX secolo, lo sviluppo dell'economia capitalistica e dello stato-nazione borghese. La versione evoluzionista, pur distaccandosi da una esplicita adesione ad una filosofia della storia idealistica, non poteva fare a meno di dividerne i presupposti, come Habermas aveva già dimostrato indagando l'oscuramento della problematica epistemologica nella filosofia della scienza positivista. "Esso fonda la fede scienziata delle scienze in sé stesse mediante una costruzione della storia del genere umano come storia dell'affermazione dello spirito positivo"¹⁵. La possibilità di indagare i progressi di razionalizzazione come fenomeni empirici è però centrale, e rappresenta un passo in avanti importante per lo sviluppo della teoria della razionalizzazione, in quanto si rivolge in maniera decisiva alle ricerche delle scienze sociali. L'evoluzionismo era però inquinato da pregiudizi etnocentrici, quindi da una sotterranea assiologia non problematizzata che non poteva essere ignorata dallo sviluppo delle stesse scienze sociali a cui aveva dato una spinta fundamenta.

Quest'opera di messa in crisi dei presupposti universalistici ed eurocentrici ancora implicitamente legati ad una filosofia della storia, fu fornita dallo storicismo, che per questo rappresenta il vero punto di partenza a partire da cui Weber recepisce la questione della razionalizzazione.

¹⁵ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 1968, trad. it. di Gian Enrico Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Biblioteca Universale Laterza, Lecce, 1990, p. 73

I punti di rottura che Habermas identifica come premesse per la riflessione weberiana sono 4:

- Critica al determinismo evolutivo: le riflessioni metodologiche dello storicismo lo avevano portato ad elaborare un ambito oggettuale delle scienze dello spirito che non poteva essere compreso secondo un modello nomologico o evolutivo. La cultura è composta da nessi di senso che presenta sì regolarità strutturali, ma non assimilabili ad un modello organico. Questo permette di intendere la razionalizzazione come una logica interna ai processi sociali e culturali, e non come l'azione di meccanismi evolutivi in analogia con quelli biologici.
- Critica al naturalismo etico: la tradizione neokantiana in cui si colloca anche Weber aveva posizioni analoghe a quelle dello storicismo per quanto riguarda la necessità di mantenere separati giudizi di valore e constatazioni di fatto. Progresso ed evoluzione sono concetti con un ruolo assiologico nelle scienze empiriche.
- Critica all'universalismo: lo storicismo aveva recepito gli esiti delle ricerche delle scienze dello spirito sulla cultura, maturando un'esperienza fondamentale della relatività delle tradizioni culturali. Questa esperienza era tale da mettere in dubbio gli stessi standard di razionalità scientifica, che potevano essere intesi come una manifestazione storica contingente di una singola civiltà particolare, quella occidentale moderna. Questo minava la fiducia scientificista su cui si basava il positivismo stesso, che gli permetteva di accettare il modello scientifico in maniera aprioristicamente non problematica.
- Critica al razionalismo: la critica della cultura borghese del tardo XIX secolo aveva rotto l'illusione che la società occidentale potesse essere intesa come modello di società evoluta, capace di risolvere i problemi rilevanti per il genere umano. Questo aveva portato a una diffidenza verso ciechi processi di razionalizzazione avulsi da orientamenti etici di valore.

Recependo in questa maniera la problematica della razionalizzazione Weber può indagare il razionalismo occidentale in maniera libera da presupposti di filosofia della storia, e allo stesso tempo da una comprensione scientificista della stessa ricerca sociale. La riflessione sulla metodologia delle scienze dello spirito sviluppata dalla scuola storica apre infatti la strada ad una analisi della razionalità "impostata empiricamente, ma assolutamente non riduttiva in senso empiristico, della questione di come la nascita e lo sviluppo delle società moderne possano essere

concepito come processo di razionalizzazione.”¹⁶ Il distacco dall'eurocentrismo e dal modello biologico permette a Weber di estendere la sua ricerca anche a contesti non europei, con lo scopo di spiegare perché proprio nella società moderna europea la razionalità sul piano sociale abbia potuto dispiegarsi in maniera così intensa ed estesa. Potendo ora riferirsi ad un concetto di razionalizzazione non limitato scientificamente o idealisticamente, egli integra il piano della razionalizzazione culturale con la razionalizzazione sociale, ponendo in maniera centrale la questione di come questi due processi si leghino l'un l'altro.

Il contesto storico da cui parte la riflessione weberiana è centrale anche per comprendere il senso dell'operazione che Habermas svolge attraverso esso, che può essere definita come una ricostruzione in forma critica del suo pensiero. L'espressione “ricostruzione” è derivata dall'uso che lo stesso Habermas ne fa in un contesto precedente a *Teoria dell'Agire Comunicativo*, e si riferisce al suo confronto con il materialismo storico negli anni in cui stava sviluppando il cambio di paradigma che doveva superare il trascendentalismo antropologico precedente. “Ricostruzione significa nel nostro contesto che una teoria viene smontata e ricomposta in forma nuova per raggiungere meglio il fine che essa si è posta”¹⁷. Questa ricostruzione è influenzata anche dalla ripresa di una prospettiva di interpretazione degli scritti di Weber che mettesse al centro la problematica della razionalità negli anni '70, dopo essere stata a lungo messa in secondo piano in favore di una sua interpretazione strettamente sociologica. Questo recupero poneva proprio la questione della razionalizzazione concettualizzata in maniera storico universale al centro di un tentativo di pensare in maniera unitaria la produzione weberiana. In quanto intesa come una storia universale della logica interna del processo di razionalizzazione religiosa, essa era stata pensata innanzitutto come appartenente ad una posizione evoluzionista da Friedrich Tenbruck¹⁸. Il dibattito aperto da tale interpretazione,¹⁹ che mostra come la posizione di Weber non sia assimilabile ad una filosofia della storia ma abbia dei legami con l'evoluzionismo nel senso di una visione in parte universalistica della ragione, ha messo in luce come vi sia un'ambiguità di fondo nella maniera in cui egli intende il concetto di razionalità, una “incoerenza illuminante”²⁰. Proprio

¹⁶ J. Habermas. *Teoria dell'Agire Comunicativo*, p. 244.

¹⁷ J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 1976; trad. it. Furio Cerutti, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano, 1979, p. 11.

¹⁸ F.H. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, “Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, 1975.

¹⁹ Per una sintetica disamina sul contesto di interpretazioni della teoria weberiana in cui Habermas si inserisce si veda E. Donaggio, *Un'“illuminante incoerenza”: J. Habermas legge Max Weber*, “Fenomenologia e società”, XVII, 1994 pp. 86-116

²⁰ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, p. 230

su tale ripresa Habermas può lavorare in maniera critico-ricostruttiva, mettendo a frutto quella ambiguità di fondo della quale il legame problematico con il positivismo è un primo illuminante sintomo.

Il primo passo per ricostruire la diagnosi weberiana è quindi proprio quello di indagare il concetto di razionalità a partire dal quale egli può riconoscere i fenomeni del razionalismo occidentale.

Weber deriva la sua idea di razionalità dal concetto di dominio del proprio ambiente di partenza. Questo controllo può innanzitutto essere di due tipi: “dominio teorico della realtà mediante concetti astratti sempre più precisi – oppure la razionalizzazione nel senso di raggiungere metodicamente un dato fine pratico mediante il calcolo sempre più preciso dei mezzi adeguati”²¹. L’obiettivo centrale di questa analisi del concetto di razionalità è fornire un concetto teorico abbastanza complesso da permettere una spiegazione dei particolari fenomeni di razionalizzazione che Weber identifica come specifici della modernità occidentale, ovvero la nascita del sistema economico capitalista e dello stato moderno. Questi fenomeni rientrano all’interno di un processo di razionalizzazione sociale, e quindi è il secondo significato della razionalità, quello pratico, ciò interessa maggiormente a Weber, e sul quale si concentra la sua analisi.

Il primo aspetto rilevante per comprendere in che modo si possa intendere la razionalità nei contesti pratici è quello di intenderla sotto un concetto esteso di tecnica, che viene ad indicare l’impiego regolato di mezzi, dapprima in senso molto astratto. Si può definire una tecnica razionale qualsiasi impiego di mezzi che non viene messo in atto in maniera cieca, ma che faccia sempre riferimento a una base di esperienza che possa determinarne la regolarità effettiva e a una riflessione su di esse che risulta necessaria perché se ne abbia un controllo esplicito. A partire da questi criteri, qualsiasi sistema di regole che consente un agire pianificato, prevedibile dai partecipanti all’interazione e riproducibile con attendibilità ricade sotto il concetto di tecnica. Si tratta di un concetto molto esteso, che può essere applicato anche in ambiti comunemente associati a forme di irrazionalità, come nel caso delle tecniche di preghiera o di raccoglimento mistico, in quanto si tratta sempre di comportamenti riproducibili, a cui gli altri possono conformarsi. Questo concetto di regola va ristretto attraverso un riferimento ai mezzi specifici attraverso i quali viene svolta l’azione, in modo da introdurre nella regolarità del comportamento anche un criterio di

²¹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen, 1963; trad. it. *Sociologia della religione*, Milano, Comunità, 1892, p. 252

efficacia. Questo è abbastanza in linea con il concetto quotidiano che associamo alla razionalità, che, come abbiamo visto nell'introduzione, tende ad essere sempre legato alla possibilità di critica e di correzione di un'azione o di un'enunciazione.

Sono giudicabili secondo la loro efficacia soltanto quei mezzi impiegati per un intervento volto a modificare le componenti oggettive di un ambiente o di un contesto. Habermas fa notare come il riferimento all'oggettività non restringa ancora il concetto di tecnica all'azione rivolta solo al mondo naturale. Si può giudicare secondo tale criterio anche la padronanza dei mezzi artistici, e di tecniche sociali quando l'ambiente simbolico è reificato e interpretato come materiale manipolabile. Questa precisazione è molto importante in quanto l'analisi concettuale che stiamo seguendo deve fornire una base per spiegare fenomeni che non sono riducibili al complesso tecnico-scientifico di dominio della natura, ma coinvolgono anche le altre sfere della vita sociale degli uomini.

Il controllo tecnico dell'agire definisce quindi il primo aspetto secondo cui possiamo giudicare la razionalità di un comportamento, ma non esaurisce il concetto di razionalità.

Non solo i mezzi, ma anche gli scopi delle azioni possono essere infatti considerati dal punto di vista razionale, a seconda della modalità con cui essi sono scelti. Gli scopi razionali sono quelli che non vengono semplicemente subiti dal soggetto in maniera cieca, come quelli derivanti da stati emotivi irreflessi o dalle convenzioni della tradizione. In questa definizione rientra la distinzione weberiana tra razionalità formale, che indica il perseguimento di interessi secondo preferenze e massime decisionali chiare (il cui esempio paradigmatico è l'agire economico), e razionalità materiale, caratterizzata dall'aderenza della scelta a esigenze esterne: morali, edonistiche, di ceto etc.

La scelta dei mezzi e degli scopi sono le due componenti che definiscono la razionalità formale, mentre a quella materiale è associata la valutazione dei valori su cui si basano le proprie preferenze, e quindi ha a che fare con il terzo aspetto che viene identificato come sottoponibile a giudizio razionale, l'orientamento al valore come scelta dei valori formalmente più adatti ad una condotta di vita coerente.

Nonostante come vedremo in seguito secondo Weber il razionalismo occidentale abbia un valore universalistico, egli ritiene che non sia possibile giudicare in maniera oggettiva la scelta di un valore guida delle proprie azioni rispetto ad un altro. È possibile però determinare se il modo in cui l'agente orienta il proprio agire a tale valore sia più o meno coerente, in che misura risponda

ad esso, e quindi in maniera derivata gli stessi valori possono essere giudicati più o meno razionali da questo punto di vista formale, a seconda di quanto possono essere generalizzabili e trasponibili in massime d'azione in modo da permettere un comportamento aderente a principi. Quanto più un valore è razionale, tanto più esso può coordinare le azioni a prescindere dalle situazioni particolari e può innervare di sé ambiti di vita e biografie individuali.

Possiamo quindi ora giudicare un'azione come razionale secondo tre aspetti: razionalità strumentale, razionalità rispetto allo scopo e razionalità rispetto al valore. Quando tutti questi aspetti vengono soddisfatti e si stabilizzano reciprocamente si ha il dispiegarsi di una condotta metodico-razionale di vita, che è uno degli aspetti più importanti che interverrà nella spiegazione del razionalismo occidentale.

A questi tre aspetti di razionalità sono legati sia il sapere empirico-analitico, che permette di razionalizzare le strategie d'azione, sia quello pratico-morale, che interviene invece nella razionalizzazione rispetto al valore. Entrambe le forme di sapere sono dotate di una dinamica evolutiva, che nel caso del sapere strumentale si basa sul sapere scientificamente convalidato, mentre il sapere pratico è prima perfezionato all'interno delle immagini religiose del mondo, e poi all'interno delle sfere autonome di diritto, morale ed arte.

Weber, quindi, utilizza un concetto di razionalità strettamente legato alla teoria dell'azione come base per la spiegazione della razionalizzazione occidentale, ma il legame con il sapere richiede un suo ampliamento, un'integrazione della razionalità pratica in un concetto allargato che possa comprendere anche quella teorica, che si riferisca alle sfere culturali, e non a quelle sociali.

Egli non può ignorare tale componente, in quanto tenta di spiegare anche la razionalizzazione culturale, che non dovrebbe essere affrontata attraverso concetti di teoria dell'agire ma con quelli di una teoria della cultura.

La razionalizzazione culturale è intesa da Weber come la sistematizzazione formale di sistemi simbolici, che viene svolta in maniera particolare dai ceti intellettuali che contribuiscono a dispiegarne i contenuti e precisarne le relazioni, testandone continuamente la consistenza. Il perfezionamento formale è inteso in due aspetti: come una maggior aderenza alle esigenze del pensiero formale-operazionale, ma anche come adesione più coerente con la necessità di una comprensione moderna del mondo, che punta ad un suo disincantamento, ad un allontanamento dal pensiero mitico-magico. Questo secondo aspetto è indagato da Weber soprattutto come razionalizzazione etica e religiosa: il superamento della credenza magica permette la distinzione

tra l'essere e il dover essere, liberando una comprensione decentrata del mondo ²²che fa da presupposto per il secondo aspetto associato a questa razionalizzazione, ovvero il dispiegarsi di sfere autonome di valore secondo proprie leggi interne. Quanto le sfere di sapere culturale si separano e si organizzano formalmente attorno ad un solo valore, considerato come autonomo, possono darsi processi di perfezionamento oggettivo di esse riferiti al loro senso specifico. Questo processo è definito da Weber come un accrescimento di valore, che non coinvolge solo il sapere empirico e tecnico ma anche quello morale e quello estetico.

Bisogna allora dirimere la questione sullo statuto di questa razionalità, che si è dispiegata nei fenomeni di razionalizzazione occidentale, se essa sul piano culturale viene intesa come un superamento del pensiero magico, perché ciò implica immediatamente che essa non sia concepibile storicisticamente come accidentale, contingente. Weber mostra delle riserve sul concepire la razionalità occidentale come un concetto applicabile in maniera acritica a qualsiasi altra cultura, in quanto il razionalismo in cui si incarna presenta anche dei fenomeni che sono evidentemente tipici solo della nostra. Questa consapevolezza non lo porta però ad una posizione culturalistica. Il fatto che in quanto appartenenti alla civiltà occidentale noi incontriamo innanzitutto la razionalità incarnata nella nostra concezione di essa non significa che tale concetto non possa essere riconosciuto come valido da qualsiasi uomo anche esterno a tale contesto. La posizione universalistica di Weber non fa riferimento ai contenuti delle immagini del mondo, quanto piuttosto alla forma che essi assumono, le cui proprietà proprio perché formali sono passibili di universalizzazione. La comprensione moderna del mondo è insomma in qualche modo dotata di una sua normatività, che appare in maniera esplicita quando Weber, come riferimento attorno a cui si possono automatizzare le sfere autonome di valore, non comprende solamente i contenuti culturali storicamente contingenti, ma anche delle idee astratte di validità quali verità, giustizia e autenticità o bellezza. Come abbiamo già detto, per sostenere una posizione relativistica bisogna dimostrare che tutte le posizioni siano interpretabili come irrazionali a partire da un punto di vista esterno ad esse. Le riserve di Weber derivano proprio da questo, in quanto egli ritiene che sia impossibile conciliare i principi attorno ai quali si autonomizzano e si sviluppano le sfere di valore. Dal punto di vista di una singola sfera, tutte le altre non possono che apparire come

²² La questione secondo Habermas non è stata trattata da Weber in maniera sufficientemente chiara. La configurazione formale non è sufficiente a definire un'immagine razionalizzata del mondo che non si identifica solo con una nuova forma data ai patrimoni tradizionali. In questo, egli si richiama alla sua concezione di decentramento del mondo secondo i concetti formali di mondo e il modello di Piaget.

irrazionali, ma questo non intacca la possibilità di affermare l'universalità delle idee astratte di validità, che possono essere dispiegate in qualsiasi immagine del mondo a prescindere dai suoi contenuti storico-determinati.

Secondo Habermas Weber non riesce a risolvere la questione in quanto associa il contrasto tra sfere di vita alla intrinseca dinamica di crescita e di sviluppo di ognuna di esse, e non ad una situazione dovuta al fatto che alcune sfere si sono espanse a discapito di altre. Nel secondo caso, l'irrazionalità sarebbe generata dalla particolare modalità con cui in Occidente si è dispiegata in maniera parziale la razionalità nel contesto dell'economia capitalistica e dello stato moderno, e non da un'incompatibilità di fondo tra valori e criteri astratti di validità. Questo errore di fondo troverebbe la sua origine proprio nel fatto che Weber utilizza come modello di razionalità l'agire economico, quindi si ritrova con un concetto limitato e determinato da una condizione storica effettivamente contingente.

A questo punto abbiamo abbastanza strumenti concettuali per poter delineare tutti gli elementi che compongono il razionalismo occidentale. Per questa ricostruzione Habermas si avvale della suddivisione in società, cultura e personalità elaborata da Talcott Parsons.

Sul piano della società possiamo riconoscere come fenomeni di razionalizzazione i due elementi tipici della modernità, ovvero la differenziazione dell'economia capitalistica e dello Stato moderno e la loro integrazione reciproca. L'economia, infatti, si stacca dal contesto domestico e questo le permette di organizzarsi secondo la razionalità formale, sfruttando le tecniche scientifiche e il calcolo del profitto in vista del guadagno e sulla base del mercato. Allo stesso modo lo stato moderno si dota di sovranità, ovvero con la separazione tra pubblico e privato si organizza in maniera burocratica e pianifica razionalmente l'amministrazione e l'esercizio del potere. Lo strumento atto a stabilizzare reciprocamente queste due nuove sfere è il diritto formale, fondato sul principio di statuizione, che organizza entrambi e il loro rapporto reciproco. Queste realtà sono quelle che caratterizzano la razionalizzazione sociale, e costituiscono il vero *explanandum* della riflessione weberiana.

Della razionalizzazione culturale fanno parte per Weber sia l'impresa scientifica che l'arte autonoma²³, ma esse sono scarsamente rilevanti per la spiegazione della razionalizzazione sociale.

²³ È interessante come queste, pur non avendo un ruolo centrale nella spiegazione weberiana dei nessi empirici tra razionalizzazione culturale, sociale e della condotta di vita, influenzino in maniera significativa la razionalizzazione della vita quotidiana. L'arte autonoma in particolare dà vita a delle forme di redenzione intra-mondana, tipicamente rinvenibili negli atteggiamenti *bohémien*, che fanno da compensazione per la pressione del razionalismo teorico e pratico. Anche queste

L'elemento di connessione più importante tra i due ambiti è rappresentato dal razionalismo morale e giuridico, ovvero la differenziazione delle dottrine etiche e del diritto rispetto alle immagini tradizionali del mondo in cui erano precedentemente racchiuse, coerentemente con il concetto di razionalità come separazione di sfere culturali autonome associato al sapere da noi discusso in precedenza. L'elemento più interessante è che questa separazione si compie ancora all'interno di sistemi di interpretazione religiosa, in particolare delle religioni di redenzione che in quanto separano la ricerca della salvezza interiore dal mondo esterno, permettono di conoscerlo in maniera oggettivata. Da questa religiosità deriva direttamente l'etica della convinzione, che essendo universalistica e retta da principi, risponde ai criteri della razionalità formale. Ad essa corrisponde una concezione giuridica post-tradizionale, in quanto a partire da un'etica dei principi le vecchie norme appaiono come prive di legittimazione, aprendo la strada ad una interpretazione del diritto in chiave di positivismo giuridico, che sottolinea soprattutto il principio di statuizione su cui si fondano le leggi. Come abbiamo già anticipato, secondo Weber man mano che queste sfere si separano e si accrescono cresce la tensione tra di esse, soprattutto tra l'immagine del mondo religiosa e il sapere scientifico.

Sul piano della personalità invece la razionalizzazione è caratterizzata dallo sviluppo di una condotta metodica di vita, derivata proprio dalla razionalizzazione etico-religiosa. Proprio perché la religiosità moderna ha contribuito a staccare la ricerca della salvezza dal mondo terreno, esso può essere oggetto di un atteggiamento disincantato, che viene investito da un atteggiamento razionale promosso dall'idea di un accertamento conoscitivo della salvezza attraverso il successo esteriore, a cui si legano l'idea di vocazione professionale e l'ascesi intramondana del protestantesimo.

Tutti questi fenomeni rientrano pienamente nel complesso concetto di razionalità che abbiamo illustrato precedentemente, in quanto economia e Stato sono esplicitamente tagliati sull'agire razionale rispetto allo scopo, e sia la razionalizzazione culturale che quella sul piano della personalità rispondono ai requisiti della razionalità rispetto al valore e della razionalizzazione delle immagini del mondo descritta in riferimento ai saperi complementari alle varie forme di agire.

forme di contro-cultura non sono però per Weber fenomeni di irrazionalità, ma rappresentano appieno la razionalizzazione culturale e la divisione in sfere autonome di valore.

Prima di passare all'analisi dei nessi empirici tra questi fenomeni, con l'obiettivo di spiegare come i fenomeni cardine della razionalizzazione sociale si siano potuti dare proprio in occidente, occorre esplicitare un'ultima coppia concettuale, ovvero quella di idee ed interessi, centrale per spiegare come la razionalizzazione culturale possa tradursi in una razionalizzazione sociale e della condotta di vita.

Weber immagina infatti il passaggio dalla razionalizzazione sociale a quella culturale come mediato da un'integrazione reciproca tra due tipi di interessi, quelli materiali e quelli ideali. I primi sono definiti dai bisogni fisici che devono essere soddisfatti, i secondi sono dettati dal fatto che gli agenti sociali vivono in contesti simbolici che devono rispondere di una certa logica interna, in particolare richiedono prestazioni interpretative e di fondazione dei nessi di senso in cui sono immersi.

Fra idee e interessi sussistono relazioni concettuali, in quanto gli interessi ideali sono immediatamente riferiti ad esse, mentre ogni interesse materiale deve comunque essere interpretato alla luce di una idea. In quanto però le idee vengono incarnate in ordinamenti vitali e strutture di personalità in cui si trovano ad agire gli individui, esiste una relazione empirica tra di essi.

Gli ordinamenti vitali insomma possono essere visti secondo due funzioni: quella di regolazione dell'appropriazione di beni, materiali e ideali, e quella di realizzazione di idee e valori. Solo attraverso questo secondo aspetto essi riescono ad ottenere stabilità e ad assicurare che le relazioni di scambio che permettono di soddisfare gli interessi siano assicurate, e allo stesso tempo le idee non troverebbero una realizzazione pratica senza la forza motivazionale di essi. La necessità di legittimazione tramite le idee deriva dal fatto che un ordinamento vitale puramente fattuale sarebbe relativamente effimero, non sarebbe capace di preservare la validità empirica delle proprie regole. Perché si dia un equilibrio in tali ordinamenti è necessario che essi siano dotati di legittimità, ovvero siano riconosciuti soggettivamente come validi. Questo riconoscimento non può essere basato solo su situazioni di interesse, che sarebbero sempre relative e transitorie, ma poggia direttamente sul potenziale di fondazione dato dalle idee: "Non intendiamo definire un contenuto di senso di una relazione sociale con il termine di ordinamento, soltanto quando l'agire è orientato (mediamente e approssimativamente) a massime enunciabili. Noi parliamo quindi di una validità di questo ordinamento quanto questo orientamento di fatto a tali massime ha luogo per lo meno

anche perché esse sono considerate in qualche modo valide per l'agire"²⁴. Gli agenti si orientano all'azione secondo vari elementi differenti, ma per la stabilità di un sistema di coordinamento deve almeno intervenire in parte la legittimità degli obblighi e delle massime riconosciute come valide che vengono integrate nell'ordinamento vitale. Questa necessità conferisce una fattualità a idee e sfere di valori, che non possono però pretendere di essere integrate in maniera perfetta nella realtà materiale, e che richiedono delle forme di sanzioni, sia esterne sotto forma giuridica che interne come sentimenti morali, che ne confermino la forza malgrado la loro legittimità. Per questo motivo, si deve distinguere tra validità ideale di una norma, che è definita solo in maniera concettuale dalle scienze etiche o del diritto, e la sua validità sociale, ovvero la reale influenza che essa esercita per gli orientamenti all'azione degli appartenenti al gruppo. Questa legittimità può essere elaborata intellettualmente dai ceti intellettuali, e in questo senso può avvenire la razionalizzazione sociale a partire da quella culturale: se le immagini del mondo su cui si fonda la legittimità delle norme vengono razionalizzate il legame che c'è tra validità e forza persuasiva produce delle conseguenze empiriche. Questo è il meccanismo di fondo che permette agli ordinamenti vitali di modernizzarsi: gli intellettuali possono sottoporre a critica interna i sistemi interpretativi che forniscono loro legittimazione e quindi stabilità. Per Weber questo avviene grazie all'azione di personalità carismatiche che sono in grado di dare una nuova configurazione ai nessi di senso e alle immagini del mondo che li interpretano. Come modello per questo cambiamento egli pensa alle religioni universali, che presentano sempre una figura di fondatore che dà l'impulso alla trasformazione e all'emergere di un nuovo modo per fondare il senso. Su queste nuove configurazioni possono poi orientarsi gli interessi, dando quindi il necessario ancoramento motivazionale agli agenti.

Non è secondario, inoltre, che idee e interessi non entrino in gioco solo nella razionalizzazione sociale, ma abbiano un ruolo decisivo anche in quella culturale: come vedremo in seguito infatti la questione della razionalizzazione religiosa coinvolge sia le spinte interne di elaborazione di senso, sia quelle esterne delle situazioni di interesse.

A questo punto ci siamo dotati di tutti gli elementi concettuali per comprendere la spiegazione che Weber elabora del razionalismo occidentale come fenomeno proprio della nostra società moderna.

²⁴ M. Weber, *Methodologische Schriften*, a cura di J. Winckelmann, Francoforte sul Meno, 1968; cit. trad. it. in *Economia e società*, Milano, Comunità, 1968, vol. II, p.258

1.2 – Razionalizzazione sociale e diagnosi epocale.

Come abbiamo detto, Weber si trova in una posizione ambigua rispetto allo statuto universalistico della razionalità. Questa ambiguità a livello dei contenuti è legata al fatto che Weber non distingue sufficientemente tra la problematica contenutistica e quella di struttura della coscienza nella sua analisi delle immagini religiose del mondo.

La razionalizzazione religiosa infatti può essere seguita sia secondo una logica interna di sviluppo²⁵, che è caratteristica di tutti i pensieri religiosi in quanto cercano di rispondere alla stessa domanda, sia secondo la dinamica di sviluppo propria dei vari contesti che è determinata da fattori esterni alle immagini del mondo stesse, e che sono accessibili ad una indagine sociologica e permettono di spiegare perché solo in occidente essa abbia portato ad una razionalizzazione sociale nelle forme a noi note. Questa doppia analisi deriverebbe direttamente dall'aver stabilito lo scambio reciproco tra idee e interessi come il processo fondamentale attraverso cui si organizzano i cambiamenti sia sul piano culturale che su quello sociale. Pur riconoscendo i fattori esterni, legati agli interessi, Weber non svolge tale doppia indagine in maniera sistematica. Questo non avviene in quanto egli è sì interessato a stabilire una logica di sviluppo che dispone le varie espressioni culturali secondo vari stadi di razionalizzazione, ma solo in vista della spiegazione della forma determinata che tale sviluppo ha raggiunto in occidente.

Ciò genera una limitazione fondamentale nell'analisi weberiana: Weber limita la razionalizzazione culturale ad una eticizzazione, tralasciando le componenti espressive e cognitive delle immagini del mondo. In quanto intende spiegare principalmente il sorgere del capitalismo e dello Stato moderno egli è interessato soprattutto a indagare come la razionalità rispetto allo scopo possa ancorarsi stabilmente nel sistema di personalità degli individui, ovvero come possa essere prodotta una condotta metodica di vita sul piano sociale che faccia da base alla nascita di sistemi autonomi di azione regolata rispetto allo scopo. Vediamo quindi come Weber svolge nel concreto la sua spiegazione della razionalizzazione occidentale.

²⁵ Habermas associa la modernizzazione a una dinamica analoga a quella elaborata dalla psicologia cognitiva dello sviluppo di Piaget, traslata in maniera filogenetica alle società e non ontogenetica. Le realtà culturali, in analogia con la mente umana, risponderebbero a una logica di sviluppo a stadi basata sull'evoluzione delle strutture formali di concettualizzazione del mondo, che non è interamente determinata da elementi storici contingenti. Gli input esterni possono determinare se e dove questa dinamica di sviluppo si produrrà, ma non la scansione formale della realtà data da ogni stadio, che per logica interna deve necessariamente costituirsi in una serie di passaggi precisi.

Come è noto, è centrale nella spiegazione weberiana della modernità il ruolo delle immagini religiose del mondo. Proprio per questo il primo problema da affrontare è quello della razionalizzazione religiosa, che viene indagata con metodo comparativo. Essa viene interpretata da Weber nella forma di un processo di disincantamento del mondo, un progressivo superamento del pensiero magico caratterizzato da una immagine del mondo in cui il cosmo è un tutt'uno con il proprio ordine concettuale e non possono essere dispiegati valori culturali che permettono di organizzare un ordinamento vitale attorno ad un principio formalmente autonomo e universale. La messa in discussione dell'integrazione sociale secondo il modello culturale tradizionale, attraverso il progressivo allontanamento dalle immagini mitiche del mondo è la condizione necessaria perché la razionalità rispetto al valore possa costituirsi, in quanto solo l'allontanamento dalla visione olistica e non decentrata del mondo permette uno sganciamento dalle norme e dalle consuetudini della tradizione, e quindi il costituirsi della razionalità formale che richiede la scelta autonoma e riflessiva, non più integrata in un nucleo di valori e massime "materiali". Nelle forme primitive di religiosità non vi è differenza tra l'Io e il cosmo, tra le leggi naturali e quelle del diritto, e non vi è quindi spazio per la specificazione delle tipologie di azione necessaria perché esse possano essere controllate razionalmente.

Il motore che fa progredire il processo culturale di disincantamento è il tentativo di rispondere al problema della teodicea, che è da Weber considerato il tema centrale di tutte le grandi religioni universali. Questo emerge quando il pensiero magico che caratterizza i primi gruppi tribali viene messo in difficoltà nella sua funzione di organizzazione sociale da una realtà che si è man mano complessificata e soprattutto stratificata in classi. Ciò che deve cambiare nella visione del mondo mitica per poter liberare la logica interna di sviluppo delle forme religiose è il significato dato alla sofferenza personale, che si deve distaccare dal concetto di colpa e non essere più intesa come la conseguenza della rottura di un ordine naturale sacro. Quando questo accade, si apre un vuoto di giustificazione rispetto al dolore che deve essere colmato se si vuole salvaguardare la coesione delle comunità. Tale messa in crisi del sistema di interpretazione magica del mondo può avvenire solamente quando le società crescono spinte da fattori esterni e diventa evidente la disparità nella distribuzione dei beni sia materiali che spirituali. L'azione di individui carismatici, che si trovano all'inizio della storia di tutte le grandi religioni occidentali, può mettere in atto tale messa in dubbio dell'ordine culturale costituito, e aprire proprio quello spazio in cui si può dare il problema della male. Il bisogno di salvezza individuale a partire dal quale si apre il problema della teodicea è

inedito per le società tribali, concentrate soprattutto sulla salvaguardia del collettivo. Una volta emerso, le forme di redenzione e giustificazione dell'ordine costituito che sono state date nella storia sono molteplici, e possono essere divise secondo un criterio tipologico.

Si possono distinguere i pensieri religiosi a seconda della loro connotazione cosmocentrica o teocentrica, e a seconda del loro giudizio verso il mondo terreno, che può essere di apprezzamento o negazione. Evidentemente il secondo atteggiamento non può darsi nelle religioni che identificano il divino con il cosmo, ma richiede un principio trascendente che permetta una valutazione negativa del mondo.

L'analisi weberiana si rivolge soprattutto alle religioni orientali e l'ebraismo, non prendendo in considerazione la metafisica greca, e per questo ritiene che l'apprezzamento del mondo possa darsi solamente quando anche in una visione dualistica il pensiero magico in qualche modo sopravvive. Questa permanenza di esso ostacolerebbe una visione oggettivata del cosmo necessaria per lo sviluppo tecnico, e quindi per la prima implementazione razionalità strumentale.

La terza distinzione tipologica rilevante per la spiegazione riguarda le modalità con cui si può raggiungere la redenzione, che si dividono tra fuga dal mondo e dominio ascetico su di esso. Come sappiamo, Weber individua la razionalità di una immagine del mondo nella differenziazione tra le sfere di valore autonome che la compongono. Dobbiamo quindi cercare quale forma religiosa favorisca in misura maggiore questo sviluppo, quale si distacchi in maniera più completa dall'integrazione culturale tradizionale. Secondo Weber le forme di asceti passiva non tenderebbero ad una differenziazione della sfera etica, perché non producono una oggettivazione del mondo, in quanto la salvezza è interamente relegata in una dimensione trascendente, senza nessun riferimento alla realtà terrena.

Solo se il fedele può intendersi come strumento divino la redenzione è vincolata all'azione, e quindi avviene l'oggettivazione della natura esterna necessaria perché i complessi di razionalità si possano differenziare.

Una volta compiuto questo passaggio è necessario che tale razionalizzazione etica non rimanga chiusa nella sfera religiosa, ma possa essere comunicata agli altri ambiti di vita.²⁶

²⁶ Habermas mette in mostra come Weber ignorando le componenti cognitive della razionalizzazione religiosa non riesca a riconoscere aspetti che avrebbero permesso l'oggettivazione del mondo anche nelle religioni non connotate da negazione del mondo o dalla trascendenza, come avviene nella filosofia greca. Anche Confucianesimo e Taoismo erano giunti ad una visione dell'ordinamento del mondo elaborata a partire da principi ultimi, che risponderebbe quindi ai criteri di razionalità identificati da Weber. Egli quindi identificherebbe un'ulteriore tipologizzazione, basata sulla distinzione tra una visione teoretica del mondo contro un adattamento pratico ad esso. Il problema della visione metafisico-teoretica sarebbe quindi

Weber ha bisogno di identificare quindi l'elemento che permette questa implementazione del pensiero moderno fuori dalla sua elaborazione in ambito religioso. Perché questo accada il mondo deve essere inferito sotto un unico aspetto, ovvero dispiegato secondo la razionalità rispetto al valore che genera sfere culturali autonome passibili di razionalizzazione. L'aspetto principe su cui egli si concentra è quello etico. Avendo elaborato un concetto complesso del rapporto tra idee e interessi, questo processo, che possiamo a tutti gli effetti identificare come modernizzazione della società, dovrebbe essere indagato in un duplice senso, come implementazione delle idee secondo la loro logica interna nelle istituzioni e come superamento di conflitti di interesse che fanno da contributo empirico esterno.

Weber indaga però la modernizzazione solamente come il processo attraverso il quale la razionalizzazione culturale si traduce sul piano sociale, trascurando sia l'apporto ad esso che possono aver dato i contrasti tra vari movimenti sociali, sia quello fornito dalla elaborazione di sistemi culturali di azione autonomi come le discipline specializzate.

La via principe che egli identifica come modello di modernizzazione è l'istituzionalizzazione della razionalità rispetto allo scopo in ogni ambito sociale. Perché questo possa avvenire sono necessarie: una precisa etica della convinzione che deriva dalla razionalizzazione religiosa e che fissa la razionalità rispetto al valore nella condotta di vita, un'agenzia di socializzazione che possa trasmettere tali orientamenti al valore ai nuovi individui in modo da assicurare la riproduzione culturale, la famiglia borghese, e un sistema di norme che stabilizzi il campo di azione in modo da permettere un perseguimento calcolato dei propri interessi, il diritto razionale moderno. Weber spiega come questi tre fattori siano prodotti da una istituzionalizzazione delle strutture di coscienza moderne, risultanti dallo sviluppo delle immagini religiose del mondo. Protagonista di tale processo è l'etica del lavoro protestante, che Weber interpreta come l'implementazione dell'etica della convinzione nel sistema della personalità, che fa da ancoramento motivazionale per lo sviluppo imprenditoriale di stampo capitalistico. Nella dottrina calvinista, come è noto, il successo professionale ha la funzione di un accertamento conoscitivo del possesso della grazia. In questo modo, una condotta metodica di vita incentrata sull'attività professionale e sul suo successo, quindi razionale rispetto allo scopo, permette di superare il profitto economico

quello di tenere ancora i momenti della ragione uniti sotto la forma di un'idea metafisica ultima, che genererebbe una forma di controllo tramite contemplazione teoretica passiva, e non attraverso l'attività pratica. Questo tipo di metafisica non può essere comunicato agli ambiti quotidiani delle condotte di vita degli agenti, non è capace di investire in maniera totalizzante l'azione e quindi di mettere veramente in discussione la visione del mondo tradizionale per tutta la comunità.

occasionale e favorisce l'implementazione di un sistema economico capitalistico. Accanto a questo il calvinismo fornisce anche la funzione socializzante per tale etica, attraverso la vita religiosa comunitaria. "Il Dio del calvinismo richiedeva ai suoi seguaci non singole opere buone, ma una santità di opere elevata a sistema. [...] La prassi etica dell'uomo quotidiano fu così spogliata della sua mancanza di predisposizione e di sistematicità, e trasformata in un metodo coerente di tutta la condotta di vita"²⁷

La ricerca della salvezza, proprio perché non più legata alle singole opere, spingeva a organizzare tutti gli ambiti di vita attorno alla convinzione etica, in quanto l'espulsione dei mezzi per ottenere la grazia dal mondo terreno impediva di distinguere tra sfere di vita più o meno rilevanti per la salvezza. Questo ha un duplice effetto rispetto alla sfera professionale: "Le interazioni all'interno del lavoro professionale vengono moralmente neutralizzate così che l'agire sociale può essere staccato dalle norme e dai valori e adeguato al perseguimento orientato verso il successo razionale rispetto allo scopo dei propri interessi; contemporaneamente il successo professionale è così congiunto con il destino individuale di salvezza che il lavoro professionale nel suo complesso viene eticamente connotato e drammatizzato"²⁸.

Questa trasformazione contribuisce all'affrancamento dall'etica tradizionale, oltre che ad una nuova concezione della vita sociale in cui l'individuo può considerare anche le relazioni interpersonali in quest'ottica di successo, quindi secondo una modalità strategica.²⁹ Secondo Weber tale depersonalizzazione dei contesti di azione è necessaria per lo sviluppo dell'economia capitalista e dello stato moderno, in quanto non vi deve essere un ostacolo al dispiegamento della razionalità formale. Il particolarismo della grazia produce infatti un'etica che rinuncia a integrare tutti gli individui in una comunità fraterna e limitandosi ad una cerchia di eletti, li espelle dalla sfera etica. Proprio in questo trovano la propria base gli orientamenti di azione razionali rispetto allo scopo, eticamente neutralizzati, propri di economia capitalistica e Stato.

²⁷ M. Weber, *Sociologia della religione*, vol. I, p. 232

²⁸ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, p. 324

²⁹ Habermas riporta l'analisi di Schluchter delle conseguenze in definitiva antifraternali dell'istituzionalizzazione dell'etica protestante nelle condotte di vita. Essa, infatti, parte dal presupposto teologico di un particolarismo della grazia, che richiude l'individuo nella propria interiorità e nel proprio rapporto personale con Dio, sganciando la redenzione dal concetto di pietas e quindi dando lo spazio ad una neutralizzazione morale della vita sociale e ad una oggettivazione degli altri individui. Questo esito non è necessariamente proprio di qualsiasi razionalizzazione religiosa, in quanto il distacco dalla moralità tradizionale non richiede per forza un sistema di azione "eticamente neutralizzato" ma solo il superamento di una forma di vita sostanziale in favore di una decentrata.

La sola etica protestante però non basta a spiegare la nascita di Stato e mercato come sistemi di agire razionale rispetto allo scopo. Il campo di azione, infatti, deve essere organizzato secondo una forma di integrazione sociale che permettesse la sua stabilizzazione, un'istituzionalizzazione permanente, e questo avviene grazie all'azione del diritto moderno post-tradizionale. Weber considera la sfera giuridica come razionalizzabile a livello formale, in quanto analoga a qualsiasi impresa tecnico-pratica organizzata. In quanto forma razionale, la funzione del diritto è quella di mettere in pratica le regole del sapere giuridico, di mettere in atto la razionalità rispetto allo scopo. Questo complesso definisce le regole di un sistema di azione, nel quale le persone possono (e in un certo senso devono) agire in maniera strategica. Seguendo il concetto positivistico di diritto, che si basa fondamentalmente sul principio di statuizione, la sfera del diritto si distacca da quella pratico-morale, e in questo modo produce un contesto d'azione non più limitato sul piano etico. Grazie a tale meccanismo di integrazione sociale, si può dispiegare completamente e in maniera stabile la razionalità rispetto allo scopo che l'etica protestante aveva innestato nella condotta di vita grazie al suo orientamento ai valori. Il paradosso di questo processo è che con il realizzarsi di tale razionalizzazione la base culturale che aveva fornito le sue condizioni necessarie di partenza subisce come contraccolpo un effetto disgregante da parte dalle sfere culturali che aveva contribuito a differenziare. Questo avviene in quanto il fondamento religioso di tale etica professionale rappresenta in realtà un residuo di irrazionalità, sempre più in contrasto con la razionalità sociale e della condotta di vita che ha contribuito a sviluppare. In particolare, l'immagine scientifica del mondo prodotta dalla razionalizzazione autonoma della sfera cognitiva della cultura corrode l'immagine religiosa del mondo fino a sostituirla; con lo sparire della sua matrice religiosa, decade anche l'etica dei principi, sostituita da un utilitarismo che rappresenta solamente "una valorizzazione pseudo-morale della razionalità rispetto allo scopo" che sostituisce definitivamente la razionalità rispetto al valore³⁰

Questo fatto è per Weber estremamente problematico e introduce alla diagnosi epocale che egli deriva dalla sua teoria della razionalizzazione sociale, basata proprio sulla constatazione di questo distacco dei sistemi di agire razionale rispetto allo scopo dalla razionalità rispetto al valore.

In quanto la razionalizzazione spinge verso una consapevolezza interna della legalità autonoma delle sfere di valore, (così avevamo infatti definito la seconda fase della razionalizzazione culturale nella nostra analisi dei concetti), sorgono forme di sapere post tradizionale, organizzate secondo

³⁰ Ivi, p. 328.

principi che si scoprono autonomi, non più bisognosi di integrazione in qualche forma di unità metafisica. Questa consapevolezza produce una *Weltanschauung* finalmente completamente decentrata, senza nessun residuo di pensiero magico. La separazione, l'autonomizzazione e la crescita di queste sfere ormai non più limitate da nulla le porta a scontrarsi l'una con l'altra, soprattutto quando gli interessi contribuiscono a concretizzarle in ordinamenti vitali, dando vita a strutture che regolano il possesso dei beni materiali e ideali. L'etica religiosa entra in conflitto proprio con i prodotti di tali ordinamenti, in particolare con la scienza e l'arte, che esprimono la visione del mondo moderna. Nella forma di un'etica della fratellanza essa per definizione non può essere compatibile con una neutralizzazione dei valori "materiali" della comunità tradizionale. L'etica protestante si adatta certamente molto meglio alle necessità degli altri due complessi di razionalità, perché non è estranea ad una oggettivazione del cosmo e della società secondo criteri di efficacia e successo, ma a lungo andare anche essa viene stritolata dalla visione del mondo moderna.

La diagnosi finale di tale processo di trasformazione della razionalizzazione culturale in razionalizzazione sociale è che l'elemento a partire da cui era iniziata la razionalizzazione religiosa, ovvero l'esigenza di giustificare la distribuzione diseguale dei beni di felicità, viene meno a causa della scomparsa della possibilità di qualsiasi forma di coscienza religiosa razionale, che entrando in un rapporto antagonista con la visione del mondo totalmente disincantata della scienza e con quella soggettivista dell'arte autonoma, si ritrova negata e sostituita da un cosmo totalmente oggettivato o da uno soggettivamente interpretato dall'arte autonoma.

Una volta perso il nucleo religioso dell'etica moderna, la razionalità perde la propria unitarietà, e si scinde in una molteplicità di sfere organizzate attorno ad un valore e secondo la razionalità rispetto allo scopo. La cristallizzazione di tali sfere attorno a delle idee ultime non più conciliabili finisce per generare tensioni reciproche tra le varie componenti della cultura moderna. Dal momento in cui tali idee vengono istituzionalizzate producono ordinamenti vitali attraverso l'integrazione degli interessi che entrando in un rapporto conflittuale proprio in quanto pretendono di essere autonomi generano nella società conflitti d'azione. Questa molteplicità di sfere permette agli individui moderni di assumere atteggiamenti differenziati secondo diversi valori alle varie componenti del proprio mondo, aumentando i gradi di libertà della comprensione di essi e dell'azione. Quando però tali atteggiamenti vengono contemporaneamente realizzati in ambiti istituzionali entrano in reciproca concorrenza perché non esiste un'istanza sistematica che

possa ordinare tali valori autonomi. In questa disgregazione della ragione secondo Weber il mondo perde quel senso unitario che gli era fornito dalle prestazioni di integrazione della religione razionalizzata. Questo è il senso della celebre espressione “politeismo dei valori”: “Mutato soltanto l’aspetto, avviene come nel mondo antico, ancora sotto l’incanto dei suoi dei e dei suoi demoni: come i greci sacrificavano ora ad Afrodite e ora ad Apollo, e ciascuno in particolare agli Dei della propria città, così è ancor oggi, senza l’incantesimo e l’ammanto di quella trasfigurazione plastica, mitica ma intimamente vera. Su questi dei e sulle loro lotte domina il destino, non certo la scienza”³¹.

Questa situazione di concorrenza insanabile tra valori non può trovare secondo Weber una soluzione collettiva, ma solo una risposta individuale che ripristini in qualche modo l’unità di senso della razionalità rispetto al valore. Anche questa versione dell’integrazione è però sempre minacciata dall’ambiente sociale che non può più integrare una tale condotta di vita, in quanto i sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo sono ormai autonomi. Essi, infatti, devono garantire il proprio funzionamento a prescindere da qualsiasi decisione presa rispetto al valore dei propri membri se vogliono continuare a funzionare nel relativismo insanabile del nuovo politeismo. L’unica maniera di ripristinare un orientamento al valore non meramente utilitaristico è il sottoporre la macchina economico-amministrativa alla volontà di un capo carismatico, ma l’individuo deve in ogni caso adattarsi, limitare le proprie scelte a quelle compatibili con tali sistemi. Questo è il nucleo della seconda diagnosi epocale di Weber: la condizione moderna è caratterizzata da una fondamentale perdita di libertà. Quella razionalità che per il credente doveva servire solamente in quanto integrata in un’etica della convinzione e in un contesto religioso di redenzione, perdendo il suo riferimento al valore, è diventata la “gabbia d’acciaio” del capitalismo maturo e dell’amministrazione statale. Questa diagnosi ha trovato una sua storia, venendo ripetuta da Horkheimer ed Adorno in chiave di critica del sistema capitalistico. Dopo Weber quindi il problema della razionalizzazione diventa una componente centrale della storia del marxismo critico occidentale. Sarà Lukács il primo a recepire il problema della razionalizzazione come istituzionalizzazione della razionalità rispetto allo scopo in una integrazione con la critica marxista dell’economia moderna. Anche con questa storia Habermas si confronta direttamente, ed essa è altrettanto significativa per comprendere il contesto che lo ha portato alla ricerca di un paradigma

³¹ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1968, trad. it, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1971, pp. 32-33.

alternativo che permettesse sia di identificare che di risolvere i punti critici della teoria critica di Horkheimer e Adorno senza abbandonare lo spazio della critica sociale.

1.3 – “Un mondo totalmente amministrato”. Lukács, Horkheimer, Adorno.

Lukács è stato il primo ad aver recepito la problematica della razionalizzazione in senso weberiano in contesto marxista, facendo da ponte per una sua riattualizzazione all'interno del pensiero della prima generazione di teorici della Scuola di Francoforte.

Il concetto di partenza attraverso il quale egli interpreta la natura della società borghese moderna è quello di “forma di oggettivazione”, che sta ad indicare una forma di vita nelle sue componenti pratiche e cognitive intesa come un prodotto storicamente determinato e che rappresenta un determinato grado nel processo di sviluppo della società. Non si tratta però di una comprensione storicistica delle forme di vita secondo un modello relativistico: in quanto questa struttura comprende sia la realtà sociale che la sfera culturale, essa determina anche secondo quale forma l'uomo si rapporti a sé stesso e al proprio mondo, ed è quindi una forma di concretizzazione della ragione, in un senso che si rifà a quello delle figure della coscienza nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. La società capitalistica è determinata da una specifica forma di rapporto rispetto alla natura e al mondo sociale, che si basa sul suo modo di produzione specifico, in accordo con l'idea marxiana che sia la struttura economica a fondare la sovrastruttura sociale e culturale. In quanto il sistema produttivo si basa su una oggettivazione della natura, la forma specifica che pregiudica i riferimenti al mondo dei soggetti, è quella della “merce”. Essa non si limita a trasfigurare il mondo naturale ma anche la comprensione della soggettività interna e dell'intersoggettività, che vengono reificate. I rapporti tra persone sono ideologicamente ridotti a rapporti tra cose. In quanto a partire dalla comprensione del mondo si determina anche la forma di esistenza dei soggetti coinvolti, tutto il mondo vitale è sottoposto a tale reificazione. La relazione sociale si fa concretamente oggetto, diviene denaro, un nesso che i soggetti trovano come esterno e palpabile. Il punto di collegamento con Weber della riflessione lukácsiana è l'aver interpretato tale reificazione come la conseguenza della razionalizzazione di un sistema di azione: la sistemazione razionale dell'economia capitalistica diventa la causa di tutti i fenomeni del razionalismo occidentale, della colonizzazione di tutto il mondo vitale da parte della razionalità rispetto allo scopo. La forma merce investe nel suo complesso tutta l'esistenza del singolo che ora vede la società come un elemento estraneo ed opaco.

Egli condivide con Weber la tesi che la modernità sia caratterizzata da una scissione strutturale delle sfere di valore culturale, ma non considera questa condizione come irreversibile, bensì

proprio la mancanza di una riorganizzazione coerente dei nessi di senso e dei contesti vitali moderni ~~sono~~ il segno di una fondamentale irrazionalità della razionalizzazione moderna. Il carattere tipicamente formale della razionalità dispiegatasi con il capitalismo ne rappresenterebbe anche il limite, come già era emerso nella critica hegeliana delle categorie kantiane. Hegel aveva infatti riaffermato l'unità della ragione sostanziale elaborando il concetto di un ordinamento vitale "che ha interiormente superato o sta superando la frattura tra la teoria e la pratica, la ragione e la sensibilità, la forma e la materia"³². Esso viene però criticato secondo il classico argomento della teoria marxiana della necessità di una trasformazione della filosofia in prassi. Fintanto che l'unità della ragione rimane sul piano della teoria, la filosofia non fa che ribadire per l'ennesima volta la razionalità formale, in quanto "ripete soltanto la struttura reificata di una coscienza che sollecita l'uomo a rapportarsi in modo contemplativo verso il mondo da lui stesso creato"³³. Lukács concorda quindi con Weber nel ritenere che non sia più possibile il ripristino di una ragione oggettiva sul piano teoretico, ma gli obietta che sul piano dei sistemi sociali, i momenti della ragione non debbano per forza scontrarsi solamente in quanto non riescono a trovare una conciliazione in un sistema culturale orientato ad una interpretazione della totalità. Quello che emerge dall'analisi della forma di oggettivazione capitalistica è un disequilibrio causato dall'affermazione della razionalità tecnico strumentale a discapito di quella pratica e non dalla semplice modernizzazione della cultura, in quanto i sistemi di azione possono trovare una forma di integrazione anche una volta venuta meno la funzione unificante delle vecchie immagini metafisiche del mondo. Questo disequilibrio secondo Lukács può essere risolto da una prestazione dialettica che integri i vari complessi razionali sul piano della prassi, una traduzione sul piano sociale della conciliazione filosofica dell'antica metafisica, che deve essere superata in rivoluzione.³⁴ Questa rivoluzione deve avere un soggetto storico che si faccia portatore dell'istanza di riconciliazione razionale del proprio nesso vitale. Esso viene identificato nella coscienza del proletariato, che proprio in quanto soggetto sociale che subisce maggiormente la reificazione può divenire cosciente della resistenza che la soggettività pone contro la sua riduzione a merce. A

³² G Lukács., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in Idem, *Werke*, vol. II, Neuwied, 1968, trad. it *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1971, p. 180

³³ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, p. 485

³⁴ Come fa notare Habermas, una tale dialettica avrebbe una pretesa ancora più grande di quella della vecchia metafisica, in quanto oltre a padroneggiare l'idea di totalità deve anche rischiarare il processo storico con cui essa si realizza e allo stesso tempo produrlo, fornendo ai soggetti storici protagonisti della rivoluzione lo svelamento dell'ideologia che nasconde loro la totalità.

partire da questa resistenza la coscienza del proletariato dovrebbe poter sviluppare una forma di autoriflessione capace di svelare il carattere ideologico e fondamentalmente falso della mercificazione. A partire da questo, la soggettività dovrebbe quindi finalmente liberarsi e riconquistare una totalità sociale pienamente razionale. La teoria, in questa dinamica, viene quindi viene caricata di una pretesa maggiore di quella che Hegel stesso aveva dato al proprio sistema, che non trovava certo una risoluzione della totalità nella storia, ma riscontrava una già avvenuta conciliazione razionale nella forma della filosofia, quindi solamente del sapere, senza dare un pronostico sulla storia futura.

L'affermazione di una totalità razionale realizzata socialmente, secondo una filosofia della storia oggettiva non poteva essere accolta da Horkheimer e Adorno sia per motivi teorici, per il loro più marcato distacco dall'idealismo oggettivo, che per motivi empirici. La deriva staliniana del regime sovietico e la forma assunta dal capitalismo avanzato sembravano smentire la capacità di autoriflessione rivoluzionaria della coscienza proletaria, costringendo i pensatori della Scuola di Francoforte a rielaborare la teoria della razionalizzazione fuori dall'orizzonte idealistico in cui era stata inserita da Lukács.

La società capitalista, infatti, appariva ormai capace di integrare e disinnescare proprio quella forma di resistenza che Lukács vedeva alla base della capacità del proletariato di reagire e rovesciare la reificazione.

Questa integrazione assumeva due forme: la prima era quella dello stato fascista, che secondo Horkheimer riesce a rifunzionalizzare la resistenza opposta dalla soggettività a favore della stessa razionalizzazione sociale da cui cerca di difendersi³⁵, in una sorta di razionalizzazione delle forze sovversive dell'inconscio stesso, della naturalità ribelle insita nell'uomo, in una congiunzione rovesciata di quel rapporto armonico tra natura e cultura prospettato dal romanticismo, una sorta di "sintesi satanica di ragione e natura".³⁶

L'altra forma di integrazione era quella della cultura di massa sorta nei regimi liberali, caratterizzata dalla mercificazione della cultura. La reificazione in questo caso viene assimilata dal soggetto proprio in quanto nascosta dietro l'apparente indipendenza di un bene culturale dalla logica della merce. L'oggetto culturale, secondo Adorno, proprio perché sembra avulso dalla logica

³⁵ Quest'idea era già contenuta in nuce nella postilla a *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* di W. Benjamin, che leggeva il fascismo come un'estetizzazione della politica che permetteva di spostare e riutilizzare il disagio sociale delle classi subalterne per gli scopi dello stato stesso.

³⁶ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, p 493

del mercato, assume il suo valore economico. È proprio tale illusione che permette di integrare anche la fruizione artistica nella mercificazione, in quanto il valore d'uso puro che definisce il prodotto culturale è esso stesso il valore di scambio che lo rende merce. La fuga estetica dall'oggettivismo, lo stesso godimento viene insomma razionalizzato e qualsiasi tentativo di fruire di un'esperienza che esuli da tale logica viene immediatamente ricacciato nell'eversivo, nell'irrazionale³⁷

Horkheimer e Adorno concordano quindi con le due diagnosi epocali weberiane. Anche per essi la modernizzazione è sostanzialmente un processo di disincantamento che alla fine determina il declino della possibilità di riconoscere una verità oggettiva universale, sullo sfondo dell'affermazione di una ragione strumentale e relativistica. Morale ed arte vengono così relegate nella sfera dell'irrazionale perché non è più possibile fondare i loro valori e principi, tanto che solo nella modernità possono darsi fenomeni quali il fanatismo della fede³⁸ e la difesa della tradizione culturale³⁹. Questo fa sì che anche per essi la modernità non possa che sfociare in una lotta tra principi e valori di fondo ingiustificabili e quindi non conciliabili. Al contrario di Weber però Horkheimer ritiene che il pensiero speculativo trasformato in critica possa fornire una prestazione restitutiva.

La tesi della perdita di libertà sul piano sociale poi viene ripresa secondo una storia della nascita dell'individualismo a partire dall'etica ascetica che ha la stessa funzione della ricerca weberiana sui fondamenti culturali dell'istituzionalizzazione dell'agire razionale rispetto allo scopo in sistemi autonomi. L'affermazione dell'individualità ha una funzione analoga a quella della condotta metodica di vita derivata dall'etica protestante, ovvero fa da fondamento motivazionale per la messa in campo di orientamenti al valore autonomi da parte degli individui, che sfruttano la razionalità rispetto allo scopo per assicurare l'efficacia delle loro prestazioni. Per poter svolgere questa funzione di liberazione delle azioni individuali tali sistemi devono però rendersi neutrali verso gli orientamenti al valore, in modo da assicurare un'organizzazione funzionale che promuova la riuscita delle azioni. L'individuo come tale si ritrova quindi alla fine espulso da tali

³⁷ Dopotutto già Weber aveva riconosciuto le forme di contro-cultura come fenomeni solo apparentemente non appartenenti alla razionalizzazione occidentale. Questa intuizione viene da Adorno traslata in un contesto di critica della produzione culturale capitalistica che mercifica la stessa contro-cultura estetica.

³⁸ La fede religiosa, espulsa dalla razionalità cognitiva, non può che definirsi in contrasto con quest'ultima.

³⁹ La difesa dei valori tradizionali ha senso solamente quando essi non sono più giustificati, quando sono stati ormai privati della loro fondatezza.

organizzazioni che ora determinano dall'esterno la sua condotta, e deve adattarsi ad esse senza poter opporre resistenza.

Non volendo abbandonare la possibilità di criticare la ragione strumentale, Adorno e Horkheimer si trovano quindi di fronte al problema di come esplicitare un'idea di conciliazione a cui la critica deve alla fin fine far riferimento se vuole poter affermare la falsità e la non legittimità di un sistema.⁴⁰

Essi rifiutano di riconoscere la razionalità formale come una forma illusoria e limitata di razionalità alla maniera di Lukács, non volendo ripristinare una conciliazione metafisica né teorica né storica, ma ne radicalizzano la critica e generalizzano la categoria stessa di reificazione. La ragione strumentale non è più associata solamente alla forma di vita storica determinata dal capitalismo, ma diventa una categoria storica e universale, che caratterizza tutta la storia umana e si sviluppa sotto la forma del "pensiero identificante" che fin dalle origini compromette i riferimenti al mondo dell'uomo e la sua modalità di interfacciarsi con la natura e con sé stesso. Il soggetto umano, infatti, spinto dalla necessità di auto-conservarsi di fronte ad un ambiente ostile che lo schiaccia, si rapporta alla natura in maniera oggettivante, per poterla dominare e rendersi indipendente dallo stato di necessità a cui essa lo riduce. La razionalità strumentale è quindi la prestazione fondamentale del genere umano che deve continuamente assicurare la propria esistenza attraverso prestazioni tecnico-lavorative. Questa forma di razionalità investe anche le relazioni sociali e la soggettività interna, perché la sua natura originaria e storica, antropologicamente riferita alla specie, non lascia spazio a diverse forme di concettualizzazione e di riferimento al mondo, ma in questo modo sottopone la società e l'interiorità del singolo allo stesso dominio riservato all'ambiente naturale. Quello stesso soggetto che la ragione strumentale doveva conservare viene assoggettato ad essa e si autodistrugge, reificandosi e riducendosi a natura. L'Illuminismo, che doveva liberare l'uomo dai suoi vincoli attraverso un processo di razionalizzazione sia culturale che sociale, finisce per ottenere ciò soltanto al prezzo di una sua totale reificazione. La stessa critica alla razionalizzazione finisce per essere a sua volta espressione di quel pensiero identificante in quanto anche l'affermazione della soggettività non può che reificare la natura e quindi riprodurre la situazione di dominio e questa diventa l'aporia principale di questa posizione. Horkheimer e Adorno non possono indicare un punto di vista che possa

⁴⁰ Analoga impasse è presente nelle critiche epistemologiche a positivismo e neo-tomismo, che necessitano di una fondazione ulteriore.

pretendere una qualche forma di indipendenza da tale ragione fondamentalmente falsificante, a partire dalla quale sarebbe possibile smascherare questa falsa totalità prodotta dal pensiero identificante. Se la ragione è intesa come strumentale fin dall'origine, non è possibile sfuggire alla sua natura reificante. L'unica maniera per non soggiogare la realtà sotto la prestazione identificante della ragione sarebbe quella di sviluppare un pensiero che lasci essere il non-identico così com'è, ma che in quanto pensiero, non potrebbe darsi. Adorno rifiuta di abbandonare la critica della ragione strumentale, ma il paradosso di una ragione che non può portarsi dietro sé stessa e criticarsi senza disgregarsi lo costringe a trasformare la teoria stessa in estetica. Il pensiero critico che non voleva abbandonarsi alla diagnosi weberiana come un destino ineluttabile non può fare altro che essere ridotta a gesto, capace solamente di alludere e indicare la naturalità non ancora soggiogata. Una teoria che possa avere un approccio mimetico verso la realtà, che possa indicare un pensiero capace di non ridurre la realtà alla forma di identità ma che permetta alle cose di rimanere ciò che sono, non può darsi in quanto teoria. La critica, quindi, non può aspirare ad affermare per sé stessa una verità più alta di quella del pensiero reificante. Essa stessa, come suo rovesciamento, è altrettanto falsa. Non vi è modo di ripristinare una razionalità essenziale e libera dal dominio. Alla fine di questa storia della critica al razionalismo siamo di fronte all'inevitabilità di un'onnipotenza della forza della ragione strumentale, alla forma di un mondo "totalmente amministrato".

1.4 – Superamento del concetto weberiano di ragione e critica alla “critica della ragione funzionalistica. Oltre il paradigma della coscienza

Habermas dedica in *Teoria dell'agire comunicativo* un grande spazio all'esposizione di questa vicenda teoretica. Il motivo per cui si confronta ampiamente con la storia della critica alla razionalizzazione non è semplicemente quello di fare i conti con il pensiero dei propri maestri, di tirare le somme della produzione della generazione passata e di dare di essa un giudizio critico.

Come abbiamo detto, l'intento di questa analisi è ricostruttivo: essa vuole essere pensiero che si produce proprio nel confronto con gli autori passati. Non si tratta di congedarsi dalla teoria weberiana e dalla critica alla ragione funzionalistica ma di affrontare di nuovo proprio quegli stessi problemi in quanto essi rimangono significativi e fondamentalmente non risolti o non adeguatamente sviscerati. La chiave critica dell'approccio sta proprio in questo tentativo di pensare la razionalizzazione in maniera più rigorosa rispetto ai propri predecessori

Il pensiero di Weber in questo senso rappresenta il nodo più significativo di tale confronto, in quanto tratta tutti i temi della modernità occidentale a partire da una incoerenza fondamentale sul concetto stesso di razionalizzazione, ed è proprio tale incoerenza che non permette né a lui, né ai suoi successori, di aprire uno spazio per una razionalizzazione culturale non oppressiva. Questo accade perché nelle sue spiegazioni sociologiche “egli si lascia guidare da un concetto di razionalità complesso, anche se in larga misura non chiarito”⁴¹ e non dominando il concetto di razionalità che pur aveva disponibile, si inganna sulla prospettiva da cui sta osservando i fenomeni della modernità.

Come abbiamo ribadito più volte, le ricerche weberiane sono determinate in molte scelte metodologiche e contenutistiche dall'oggetto che intende spiegare, ovvero i sistemi sociali governati dalla razionalità rispetto allo scopo sviluppatasi in occidente negli ultimi secoli. Questo lo porta a privilegiare una certa idea limitata di razionalità rivolta all'orientare la scelta in maniera efficace rispetto a mezzi e scopi, da cui non può che derivare una teoria dell'azione che si basa proprio sul modello di agire istituzionalizzato nell'impresa capitalista e nello Stato moderno. Quando però deve spiegare come tali complessi siano possibili, in quanto sceglie l'intreccio tra idee e interessi come strumento concettuale per spiegare come si generino e mutino gli ordinamenti

⁴¹ Ivi. p. 230

vitali, è costretto a confrontarsi anche con le forme di razionalizzazione culturale che hanno un diretto riferimento ai saperi di sfondo che si dispiegano nella sfera della cultura. Queste non possono essere comprese solamente a partire da concetti di teoria dell'azione, richiedono il recupero di una razionalità teoretica che era stata in primo luogo messa da parte nell'economia della spiegazione.

Il fatto che Weber abbia utilizzato un concetto non totalmente chiarito di razionalità secondo Habermas ha minato la sua capacità di interpretare i fenomeni della modernizzazione.

In primo luogo, egli ha sottovalutato la nascita nell'Europa moderna del complesso tecnico scientifico e l'apporto che esso ha dato alla razionalizzazione sociale, relegandolo ad una funzione antagonista rispetto alla visione del mondo religiosa, quindi riducendolo alla forma culturale compiuta del disincantamento, senza recepirne le funzioni di modernizzazione della vita quotidiana e della condotta di vita. Per una razionalizzazione dei mezzi tecnici, infatti, è necessario uno svincolamento nella prassi di ricerca del potenziale cognitivo accumulato nelle immagini del mondo scientifiche pienamente razionalizzate, in modo che esso possa venire comunicato ai sistemi di azione, in maniera analoga a come avviene nel caso delle sette protestanti con l'immagine etica razionalizzata.⁴² Non elaborando contesti di razionalità complementari, in quanto guidato da un'idea di autonomia inconciliabile tra sfere di valore, Weber non riesce a intravedere pienamente il dispiegarsi di tutti i suoi ambiti ora scissi e capaci di liberare il proprio potenziale in accordo con le altre sfere d'azione e istituzionali.

La conseguenza più vistosa di questa limitazione della razionalità sovrapposta alla teoria dell'azione si ha nella concezione weberiana del diritto. Non è possibile, infatti, interpretare la razionalizzazione giuridica solamente a partire dalla razionalità strumentale senza perdere uno dei suoi elementi centrali, ovvero la natura intrinsecamente normativa delle leggi e del loro processo di legittimazione. Il diritto post tradizionale deve infatti essere interpretato come una forma di intesa non basata su un'interpretazione del mondo preesistente. Se vuole essere diritto positivo, indipendente da una sua derivazione naturalistica, si deve immaginare il diritto come prodotto da un libero accordo. Weber non riesce a mantenere in ciò una posizione inequivocabile. Egli intende innanzitutto la razionalizzazione del diritto come una sua sistemazione formale secondo una forma di pensiero formal-operazionale. La forma moderna del diritto si caratterizzerebbe proprio per il fatto che le norme sono valide non solamente in quanto intese

⁴² Ivi. p. 313

come leggi naturali o convenzioni tradizionali ap problematiche, ma perché sono stabilite a partire da principi formali coerenti e autonomi. In particolare, un sistema giuridico moderno deve essere caratterizzato da positività, formalità e legalismo, inteso come la separazione dalla moralità. In questa forma il diritto diventa funzionale per l'istituzionalizzazione della razionalità rispetto allo scopo, ma questo non spiega come e perché sia avvenuta tale trasformazione, che può essere compresa solo a partire dalle forme di coscienza moderne da cui esso deriva. In quanto Weber interpreta la razionalizzazione sociale solo a partire dalla razionalità rispetto allo scopo, non può riconoscere come la forma positiva del diritto derivi da un'autonomizzazione della struttura di fondazione delle norme. La problematica della giustificazione non può essere espulsa dalla spiegazione della razionalizzazione giuridica in quanto è proprio attraverso essa che si può realizzare il formalismo legale: proprio il suo apparire è il segno del distacco dai sistemi giuridici tradizionali, e quindi è ciò che permette una sistemazione autonoma del diritto. Weber nasconde questa problematica ritenendola risolta nel principio di statuizione, che considera fondate tutte le leggi che concordano con l'elaborazione cognitivo strumentale del diritto, trascurando l'aspetto di razionalità pratico-morale che interviene nella giustificazione della norma. La credenza nella legalità di una procedura giuridica non può però di per sé essere legittimante per una legge. La legalità indica una struttura di rimando a una fonte di legittimità che è solo spostata fuori dalla procedura giuridica, ma non eliminata. Solo a partire da una richiesta moderna di legittimità si può comprendere la ragione per cui proprio la normatività della legge richiede che il diritto assuma la forma identificata da Weber.

A partire da questa scansione egli è costretto a tacciare di irrazionalità tutti i movimenti che cercano di contrastare la riduzione del diritto moderno a un puro strumento dell'amministrazione dello stato, eppure contemporaneamente denuncia l'autonomizzazione dei sistemi di agire strumentale come una gabbia di acciaio che produce la perdita di libertà. Weber assimilando tutta la razionalizzazione sociale alla razionalità rispetto allo scopo mette in atto un'operazione illecita e teoreticamente scorretta, in quanto proprio perché le sfere sociali costituiscono una istituzionalizzazione di quelle culturali, necessitano in molti casi, come appunto nell'istituzione giuridica, di una razionalità di tipo diverso, orientata rispetto al valore. In questo senso, non tutti i sistemi di azione negano una condotta di vita libera e soggiogano gli individui alla razionalità rispetto allo scopo. La perdita di libertà avviene semmai proprio perché questi sistemi sono

schiacciati da una razionalità strumentale straripante, che sorpassa i limiti delle proprie sfere di azione e cerca di assimilare il resto del mondo sociale.

La stessa riduzione del concetto di razionalità produce conseguenze fondamentali per l'altra diagnosi epocale.

Il politeismo dei valori delinea una situazione in cui il contrasto tra le sfere di valore è inevitabile, ma Weber non ha motivi teorici per affermare che i complessi di razionalità differenziati siano automaticamente inconciliabili. Le istanze di validità che essi sollevano non sono necessariamente incompatibili: ciò che si scontra sono i contenuti particolari di cui di volta in volta si dotano ma non la loro pretesa universale che invece può essere coordinata alle altre in quanto formale⁴³. Questo implica che anche il conflitto tra ordinamenti vitali derivanti non sia necessariamente inevitabile. La diagnosi weberiana non sbaglia nel riconoscere i contrasti e la situazione di fondamentale irrazionalità nella società moderna occidentale, ma essa è causata anche in questo caso da uno squilibrio tra le componenti della razionalità, in cui quella cognitivo-strumentale prevarica sulle altre. Proprio l'integrazione non antagonistica tra complessi di razionalità cognitivo-strumentale e pratico-morale sarebbe il punto di partenza per riconoscere l'inaggrabilità del principio di fondazione nel diritto, che Weber ha ignorato.

Il motivo interno alla stessa analisi per cui Weber non può riconoscere il permanere di una sfera pratico-normativa pienamente razionalizzata nella modernità e coordinabile con la razionalizzazione strumentale e estetica è che egli dà per scontato che un'etica dei principi possa permanere solamente in connessione con una religione di redenzione e un interesse rivolto alla salvezza personale. Questo avviene in quanto modellando il concetto di razionalità a partire dalla teoria dell'agire impostata solamente sul modello teleologico, non può assicurare alla morale una dimensione slegata da una forma religiosa. Se l'unica razionalità è quella dell'azione orientata allo scopo, allora il ragionamento morale non può che essere basato su un rimasuglio di pensiero magico, che fa da presupposto per qualsiasi razionalità "materiale". Questo ancoramento a un fondo irrazionale finisce per portare la moralità ad un suo superamento in un utilitarismo pseudo-etico, comprensibile a livello strumentale, ma che di normativo non ha più nulla.

Questo concetto di razionalità incompleto finisce per dominare anche il pensiero di Horkheimer e Adorno, che ereditano il problema della razionalizzazione da Lukács proprio limitando la sua

⁴³ Da ciò deriva anche l'indecisione tra una posizione universalistica e relativistica rispetto alla razionalità. Una separazione tra i contenuti di valore e le sfere di validità permetterebbe di affermare l'universalità di una forma di razionalità senza pregiudicare culturalisticamente i suoi contenuti.

affermazione della possibilità di una razionalità sociale non oggettivante, a partire certo dalla giusta critica alla estrema pretesa di *Storia e Coscienza di Classe* di realizzare socialmente quel nesso di vita razionale compiuto e sostanziale che Hegel aveva solo pensato. Rifiutando le implicazioni idealistiche insite in tale proposta, essi rinunciano fundamentalmente a pensare una ragione che non sia solamente strumentale, e tuttavia “si lasciano guidare dall’idea di conciliazione; ma essi preferiscono rinunciare del tutto ad esplicitarla piuttosto che abbandonarsi ad una *metafisica* della conciliazione”⁴⁴.

Dopotutto, tale esplicitazione non era possibile, in quanto la possibilità della critica è minata da un difetto fondamentale: essa intende la razionalità solamente secondo il rapporto di un soggetto che si rapporta ad oggetti esterni. In quanto Horkheimer e Adorno non ritengono possibile indicare un punto di vista superiore rispetto alla razionalità cognitivo-strumentale, essa finisce per imprimere il suo marchio sulla totalità e contemporaneamente ad essere immune dalla critica teorica, in quanto rappresenterebbe solo un suo raddoppiamento rovesciato. Il rapporto coscienzialistico con gli oggetti non può che ripetere la relazione di reificazione anche rispetto agli altri soggetti, perché non dispone di altre modalità di intendere il mondo sociale. La realtà intersoggettiva si pone così di fronte all’individuo con la stessa resistenza che incontriamo nel rapporto con la natura, l’individuo scopre una fondamentale e ineliminabile “durezza degli altri” che si riverbera anche nei rapporti di classe.

Horkheimer e Adorno definiscono soggettiva questa ragione proprio in quanto le relazioni con l’esterno sono sempre da essa intese dal punto di vista di un soggetto che si rapporta ad un oggetto⁴⁵. Far emergere attraverso tale ragione il punto di vista dell’oggetto non è possibile, e questo implica la perdita della possibilità dei mondi vitali soffocati di poter manifestare il proprio punto di vista, di denunciare la propria reificazione.

Per poter uscire dalla trappola del pensiero identificante si dovrebbe essere in grado di esplicitare una concettualizzazione che non sopprima l’altro, che Adorno e Horkheimer indicano con il nome di mimesis. Il rapporto mimetico, infatti, permette di essere con l’altro senza ridurlo a un oggetto sotto il nostro dominio e contemporaneamente senza perdere noi stessi, ma al contrario

⁴⁴ Ivi. p. 515

⁴⁵ Questo emerge anche sul piano teorico-gnoseologico, come mostra Habermas discutendo la tesi di D. Heinrich. Il soggetto non può determinarsi come tale a partire dalle proprie categorie. L’autocoscienza da cui deve costituirsi non può darsi prima della coscienza stessa e quindi si modella sulla modalità del rapporto agli oggetti. Il fatto che soggetto e oggetto siano qui identici non è sufficiente per evitare la reificazione.

guadagnando un arricchimento della nostra soggettività. Se si pensa la razionalità solamente a partire dal modello esplicito derivato da Weber, allora questo rapporto non può in nessuna maniera essere razionale, deve essere relegato alla sfera dell'impulso, della naturalità immediata, e si congeda inevitabilmente dalla teoria. Dopotutto, in quanto la ragione strumentale è strettamente intrecciata con il concetto di autoconservazione, la mimesis finirebbe per essere un progetto ancora più utopico di quello hegel-marxista, perché richiederebbe di oltrepassare le stesse condizioni materiali di esistenza del genere umano. Habermas non è disposto a seguire questo congedo dalla teoria.

Egli riconosce che per poter ripensare il problema della modernizzazione e ripristinare la possibilità di concettualizzare una società almeno in parte conciliata è quindi necessario un cambio di paradigma, che può emergere proprio da quell'ambiguità che lo stesso Weber non aveva potuto evitare.

Per poter però chiarire quel concetto di razionalità più ampia che si ritrova nella concezione weberiana della razionalizzazione culturale è necessaria l'introduzione della filosofia del linguaggio contemporanea nella teoria della società e dell'azione, e anche essa deve essere ripulita dai resti dell'influenza del paradigma coscienzialistico, in modo che non si limiti a sostituire il rapporto tra proposizione e stato di fatto rappresentato a quello tra soggetto e oggetto, che ripeterebbe di nuovo solamente un atteggiamento oggettivante. Se "ove, nel mondo, vedere un soggetto metafisico? Tu dici che qui sia proprio così come nel caso dell'occhio e del campo visivo. Ma l'occhio in realtà tu non lo vedi"⁴⁶, allora ancora una volta non è possibile liberare la soggettività in un nesso teorico non reificante.

Dopo aver introdotto un concetto di linguaggio in chiave comunicativa è necessario ampliare anche la teoria dell'azione, liberando anche essa dall'esclusività del rapporto esclusivamente coscienzialistico con il mondo, o non si potrebbe tradurre la nuova forma di razionalità fatta emergere con il superamento della coscienza in un concetto di teoria sociale.

La teoria dell'agire comunicativo è la risposta a queste due necessità: da un lato essa non si limita a descrivere gli enunciati secondo un rapporto semantico-rappresentativo che mimi quello tra soggetto e oggetto, ma come teoria pragmatica essa mette al centro della propria spiegazione il rapporto tra due soggetti che attraverso gli atti linguistici si intendono su qualcosa. Nello spiegare

⁴⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Londra, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1922, trad. It. Amedeo G. Conte, *Tractatus Logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1989, p. 135

ciò che facciamo quando parliamo, infatti, non può essere ignorato il sistema di identità e rapporti espresso dai pronomi personali che struttura il contesto di comunicazione, e si apre quindi la possibilità di pensare veramente il soggetto nel proprio auto-riferimento, come un soggetto che si pone come Io nei confronti di un Tu con cui cerca di intendersi. Allo stesso tempo proprio perché tiene conto di due agenti come soggetti capaci di azione, mostra come l'intesa comunicativa possa costituire un nesso di azione non coatto, a cui i partecipanti rispondono senza sacrificare sé stessi e il loro rapporto intersoggettivo. In quanto meccanismo di coordinamento delle azioni l'intesa comunicativa allarga la teoria dell'azione, andando ad affiancare la razionalità rispetto allo scopo, che deve ora fare i conti con il fatto che il soggetto non è più considerabile come un attore isolato: anch'essa subirà quindi una trasformazione, come vedremo con l'introduzione della teoria dei sistemi.

Il fatto che sia imprescindibile per il paradigma della comunicazione il riferimento all'argomentazione permette di continuare a pensare la problematica della razionalizzazione occidentale attraverso un concetto di ragione che non recupera la vecchia unità sostanziale della metafisica, ma nemmeno si disgrega in forme che finiscono per essere schiave della razionalità strumentale. Il nesso formale che Habermas identifica tra le pretese di validità permette di pensare tale unità caratterizzata da una natura solamente procedurale, che rende possibile una comprensione decentrata del mondo che non si dissolva nella perdita di senso e di libertà weberiane.

In quanto apre ad una teoria della razionalizzazione dei nessi di vita, la teoria dell'agire comunicativo costituisce fondamentalmente la base per una rinnovata teoria della modernità, che sia capace di pensare le forme moderne della società e della cultura che Weber aveva per primo illuminato non come intrinsecamente repressive, ma come patologicamente deformate da un disequilibrio tra forme di razionalità. Tale situazione non rappresenta un destino inevitabile, può essere criticata proprio grazie alla rinnovata possibilità di pensare a un nesso sociale non oppressivo.

Siamo quindi giunti a comprendere quale sia il vero significato della teoria dell'agire comunicativo: "Questo modello ha introdotto una *svolta di teoria della comunicazione* che va oltre la traduzione linguistica della filosofia del soggetto. Nel nostro contesto non mi interessa il suo significato sul

piano della storia della filosofia, bensì la cesura che la *fine della filosofia del soggetto* rappresenta per la teoria della società”⁴⁷

Si tratta quindi ora di ripensare ai fenomeni della razionalizzazione occidentali identificati da Weber secondo un’altra storia, quella del dispiegamento della razionalità comunicativa.

Per fare ciò, il punto di partenza non può che essere proprio una ripresa della riflessione sociologica, da cui Horkheimer e Adorno si erano congedati una volta trasformato il concetto di reificazione in una categoria storica, in un’ottica interdisciplinare, per mostrare come la razionalità comunicativa si inserisca all’interno di una storia del genere, della cultura e della società, fino a determinare le forme moderne di integrazione sociale e culturale.

⁴⁷ Ivi. pp. 527-528

Capitolo due: paradigma comunicativo in Mead e Durkheim.

2.1 – La teoria della comunicazione di Mead

Per superare il paradigma della coscienza e dispiegare il paradigma comunicativo nell'analisi sociale, Habermas deve dimostrare che è possibile intendere la stabilizzazione di un contesto vitale comunitario a partire dai nessi comunicativi. Allo stesso tempo, in quanto i problemi a cui intende rispondere fanno riferimento alla possibilità di costruzione di una teoria della modernità, deve mostrare come la comunicazione linguistica possa produrre i fenomeni di decentramento delle immagini del mondo e di integrazione sociale tipici delle società post-tradizionali, ripetendo la problematica weberiana. Il punto di partenza per questa spiegazione è la psicologia sociale di Herbert Mead. Secondo Habermas, infatti, la sua teoria trova enormi punti di convergenza con la svolta linguistica in chiave pragmatica avvenuta nella filosofia del linguaggio, e, soprattutto, si pone in maniera esplicita in un orizzonte non limitato alla considerazione della coscienza come isolata o del linguaggio come pura asserzione.

“Mead analizza i fenomeni coscienziali dal punto di vista della loro formazione nelle strutture dell'interazione mediata linguisticamente o simbolicamente. Il linguaggio riveste un significato costitutivo per la forma socioculturale di vita”⁴⁸

Il soggetto, quindi, non è concepito nel suo contesto d'azione come isolato, ma viene pensato già immerso in un gruppo sociale strutturato e per questo le sue azioni devono essere intese come dotate di una dimensione simbolica intrinseca. La comunicazione, infatti, non è intesa solamente come mezzo di comprensione reciproca, ma in quanto può mediare la coordinazione delle attività dei vari soggetti e in quanto a partire da essa essi possano costituirsi come tali.

Habermas segue quindi Mead nella sua ricostruzione filogenetica delle strutture sociali di comunicazione, che permettono al linguaggio di svolgere queste funzioni centrali per la riproduzione culturale e l'integrazione sociale.

La struttura della comunicazione viene infatti carpita attraverso una sorta di ricostruzione storica del passaggio dai gruppi di primati preumani alle società complesse simbolicamente e normativamente organizzate. La comunicazione simbolica è considerata insomma un passaggio nella storia evolutiva della specie, una novità determinante e inedita.

⁴⁸ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, p. 550.

Il punto di partenza non può che essere allora la precedente forma di comunicazione a disposizione di una parte dei vertebrati più complessi e organizzati in gruppi: la "*conversation of gestures*", il modo di comunicazione gestuale, non ancora dotato di proprietà semantiche.

Possiamo considerare il gesto come un'azione prodotta da un primo organismo, che può fungere da stimolo per una risposta istintuale costante in un altro organismo, in modo che la reazione regolare possa produrre una relazione oggettiva tra i due soggetti e le loro reazioni reciproche.⁴⁹

In questa relazione un osservatore esterno può derivare dai comportamenti dei partecipanti all'interazione un significato oggettivo dei vari comportamenti, non associato ai partecipanti, ma alla situazione di interazione. In un determinato contesto, il significato dei vari gesti è riscontrabile nella funzione che essi assumono per il sistema di interazione. Tale significato "naturale" fa da fondamento per l'attribuzione di significato che gli organismi daranno ai propri gesti. Il meccanismo che permette il passaggio da una interazione che si svolge attraverso un meccanismo di stimolo e risposta ad una organizzata simbolicamente è proprio l'interiorizzazione di tale significato oggettivo, che diventa disponibile ai partecipanti stessi, e non più solo un riflesso del sistema di funzioni fisiologiche degli organismi. Il linguaggio, quindi, sorge dal fatto che "il potenziale semantico racchiuso nelle interazioni mediate dai gesti diventa simbolicamente disponibile per i partecipanti all'interazione grazie ad un'internalizzazione del linguaggio gestuale"⁵⁰.

Questo passaggio segna l'emergere di un nuovo tipo di medium di comunicazione: il linguaggio dei segnali. Vediamo brevemente come avviene in concreto tale assimilazione del senso oggettivo.

La struttura iniziale è composta da una relazione a tre momenti: il gesto del primo organismo produce una reazione nel secondo, che viene a sua volta recepita dal primo. Il fatto che la risposta del secondo organismo sia esplicita, sia un comportamento che il primo può osservare, permette a chi ha prodotto il gesto di comprendere il significato che esso ha, ovvero l'atteggiamento prodotto nel secondo organismo. Egli può quindi interiorizzare tale risposta a quello stimolo come propria, generando così una comunanza nell'interpretazione di tale gesto tra i due organismi interagenti. Tale assunzione di atteggiamento comune può essere spiegata in modalità differenziate:

⁴⁹ L'esempio classico è quello di due cani che nella lotta, stimolano reciprocamente risposte con i propri comportamenti. Il primo esemplare con una certa azione produce una risposta che andrà a sua volta a modificare il suo stesso comportamento, producendo un nuovo stimolo etc.

⁵⁰ Ivi. pp. 555-556

quando la risposta allo stimolo non è immediata ma è differita nel tempo o non avviene, il primo organismo può riflettere quindi su quel che fa quando con il proprio gesto cerca di produrre una certa reazione⁵¹; oppure si può spiegare tale assimilazione della risposta secondo un meccanismo evolutivo in cui la pressione all'adattamento stabilisce un premio per la velocità di reazione, cosa che favorisce quindi la previsione di come si dovrà rispondere ad un gesto. In questo modo un certo segnale produrrà una risposta relativamente simile in entrambi i partecipanti, ma tale identità di significato non è ancora disponibile per essi, ma soltanto dal punto di vista di un osservatore esterno.

Quando un organismo ha imparato a interpretare in una certa maniera un segnale si aspetta anche che una volta prodotto, il destinatario di tale segnale lo recepisca con un determinato significato. In questa attesa egli ora intende l'altro organismo come un oggetto sociale capace di interpretare il proprio gesto. Se questo avviene, i segnali vengono quindi diretti all'altro con intenzione esplicitamente comunicativa, sono indirizzati all'altro in modo che esso li interpreti.

Secondo Habermas il meccanismo di interiorizzazione interviene qui due volte: rispetto al significato oggettivo di un comportamento e rispetto alla relazione sociale che si viene a creare quando entrambi i partecipanti all'interazione si intendono come interpreti dei rispettivi segnali, quindi si fanno nelle posizioni di emittente e destinatario.

A questo punto i parlanti possono distinguere tra azioni comunicative ed azioni in vista di uno scopo, e possono quindi anche comprendere come con tali azioni il destinatario interpreti un determinato gesto. Come abbiamo detto esiste una certa aspettativa di risposta al segnale emesso, che muta a sua volta ora che a partire da essa il parlante intende il destinatario come un oggetto sociale: essa diventa un'attesa comunicativa, rispetto all'interpretazione che l'altro darà dal proprio gesto. Se non viene soddisfatta, il parlante può manifestare la propria delusione, che l'altro proprio perché nella stessa condizione di interprete del gesto, capace di distinguere tra azioni comunicative e non, può interpretare come causata da una comunicazione non riuscita.

Se si interiorizza tale delusione, ovvero si assume presso sé stessi la presa di posizione critica dell'altro, possono stabilirsi delle regole per l'uso simbolico dei gesti, che sono il primo passo per la formazione di un uso semantico e convenzionale dei simboli.

⁵¹ Secondo Habermas questa spiegazione risulta problematica perché presuppone già un orientamento al significato, quando esso dovrebbe emergere solo termine di questo passaggio evolutivo.

Proprio il poter costituirsi di regole garantisce l'identità di significato per i due partecipanti all'interazione, oltre la semplice comunanza oggettiva delle loro interpretazioni riscontrabile dall'esterno.

Habermas fa direttamente riferimento all'analisi wittgensteiniana del concetto di regola, che non può essere staccato dalla sua matrice intersoggettiva. Come è noto, secondo Wittgenstein non possono esistere regole private, in quanto non vi sarebbe nessun garante che possa giudicare una loro applicazione oggettivamente corretta. Questo differenzia l'identità di una regola dalla semplice regolarità di un comportamento osservabile: i soggetti che seguono una regola devono essere capaci di riconoscerla e di valutare quali comportamenti rispondano o meno ad essa. Solo se è possibile criticare il proprio comportamento come non corrispondente alla regola, essa può essere considerata come identica a sé, ovvero tale per tutti i partecipanti.

L'identità della regola in tutte le sue manifestazioni particolari è data proprio dal fatto che esista un controllo intersoggettivo su di essa, che l'agente possa domandarsi se rispetto ad un altro il proprio comportamento secondo regola verrebbe riconosciuto come giusto o erroneo.

In questo senso, se il parlante si trova di fronte ad un'azione comunicativa non riuscita, può interiorizzare il rifiuto della propria proposta comunicativa come una critica rivolta al suo uso erroneo di tale segnale, e quindi potrà anche anticipare queste prese di posizione critiche rispetto ai suoi comportamenti, ovvero si orienterà rispetto all'identità di un certo significato.

A questo punto siamo giunti allo stadio definibile come linguaggio dei segnali, quindi una modalità simbolica di interazione. In tale stadio si modificano anche i meccanismi di coordinazione dei comportamenti, che ora si staccano dal sistema di impulsi determinato dalla specie.

Questo tipo di agire mediato simbolicamente non è però ancora caratterizzato da un sistema linguistico differenziato e convenzionale, ormai autonomo rispetto ai significati naturali.

Abbiamo visto come a una comprensione mediata simbolicamente corrispondano delle modifiche nella coordinazione delle azioni e nella socializzazione degli individui che ora possono riconoscersi come Ego e Alter nel ruolo di partecipanti alla comunicazione.

Mead si occupa ora di spiegare come si evolvano questi due aspetti a partire dai quali si generano in maniera complementare le istituzioni e la personalità degli individui, che egli chiama rispettivamente *society* e *self*.

Questa spiegazione si basa sull'analizzare come il meccanismo di interiorizzazione possa funzionare nell'apprendere l'agire di ruolo, su cui si basa la costruzione di un mondo sociale

comune, che porta ad uno stadio normativo della comunicazione. L'assunzione del comportamento dell'altro avviene qui a partire dalle sanzioni che vengono associate ai comandi. Per questo motivo, la spiegazione assume come situazione paradigmatica il rapporto tra adolescente e adulto, dove il primo apprende dal secondo l'agire di ruolo in una relazione asimmetrica.

L'adolescente può comprendere solo interazioni mediate simbolicamente, non intende il senso delle norme che vincolano ad agire in una certa maniera, ma può invece comprendere il nesso esistente tra l'osservanza di un imperativo che gli viene posto e il soddisfacimento di un proprio interesse (che può essere anche il semplice evitare che la minaccia di sanzione si realizzi). Egli sa anche che obbedendo all'imperativo soddisfa anche un interesse appartenente alla figura di autorità. Anche in questo caso, il comportamento regolato da norme dell'adulto viene percepito dall'adolescente prima come semplice regolarità, che impara a prevedere. Si crea anche in questo caso una forma di aspettativa comportamentale di reciproco soddisfacimento degli interessi, che l'adolescente può apprendere come schema comportamentale generale. Le aspettative comportamentali in tale relazione asimmetrica si presentano però sempre come esterne: l'adolescente non ha veramente la possibilità di negoziare uno spazio di interesse proprio in quanto non dispone di mezzi di sanzione a sua volta. Quando egli interiorizza l'attesa generale propria dello schema comportamentale della figura di autorità, ovvero fa suo l'atteggiamento di quest'ultimo nei propri confronti, internalizza le norme sociali, le introietta nella propria personalità e quindi le rende indipendenti dal concreto potere di sanzione dell'adulto di riferimento. Questo modello può essere generalizzato in senso spaziale e temporale, viene quindi staccato dall'autorità particolare della persona a cui si risponde e assume la forma di un imperativo di livello superiore, a cui entrambi sottostanno. Si forma quindi il modello comportamentale di risposta ad una volontà sovrapersonale, dove l'adolescente impara ad assumere tutti i ruoli che esso prevede. Per il passaggio ad uno stadio veramente normativo, è necessaria un'ultima assunzione di atteggiamento, che gli permetta di apprendere il concetto di un modello comportamentale generalizzato socialmente. Per fare ciò l'adolescente deve assumere l'atteggiamento di un altro generalizzato.

In questo passaggio i ruoli di Alter ed Ego nella comunicazione vengono distinti da un Neutro, un terzo appartenente al gruppo che non partecipa alla conversazione. A partire da ciò egli può dispiegare il sistema di riferimenti proprio dei pronomi personali e questo gli permette di oggettualizzare le relazioni tra parlanti, generalizzarle e in tal modo giungere da un modello di

azione concreto ad una norma di azione. Egli può distaccarsi dalla situazione di interessi particolari che determinavano gli imperativi e comprende come l'adulto di riferimento stesse da sempre rispondendo ad una norma generale. In quanto questa forma deriva da una assunzione di imperativi, egli intende ancora le norme come derivanti da un arbitrio generalizzato di tutta la comunità. Quando tale volontà generalizzata si coagula in una risposta comune di tutti gli appartenenti ad una società sorge un'istituzione, che rappresenta l'altro generalizzato, l'atteggiamento che tutti noi assumiamo quando rispondiamo ad essa. L'adolescente non è però dotato di questo punto di vista: egli interiorizza tali modelli comportamentali interiorizzando il potere di sanzione generale del gruppo sociale. Nella misura in cui il proprio sé assume tali schemi, trasformandoli in un sistema di controllo interno, può riconoscere le sanzioni come proprie, e quindi nella forma di una norma valida. A questo punto anche egli ha accesso al concetto di altro generalizzato e può comprendere il senso delle istituzioni e della validità intersoggettiva di una norma che esprime gli interessi di tutti i partecipanti, ma l'interiorizzazione di tale potere sociale ha anche un altro effetto, ovvero quello di strutturare il sé completamente in maniera simbolica. Dal momento in cui il sistema di controllo è interiorizzato a partire da una presa di possesso delle aspettative dell'altro generalizzato si produce nell'adolescente quello che Mead chiama il *Me*, e contemporaneamente si forma anche l'*I*, un'istanza differenziata da quella che rappresenta le norme e a cui appartengono tutti quegli elementi che noi definiamo come propri del mondo soggettivo.

A questo punto avremmo raggiunto lo scopo di spiegare il sorgere sia delle istituzioni sociali che garantiscono la coordinazione delle azioni sia delle strutture di personalità del campo soggettivo, che permettono quindi alla visione moderna e decentrata del mondo di emergere.

Il problema riscontrato da Habermas è che in questa genesi di società e personalità Mead ha cambiato prospettiva, ponendosi in un'ottica ontogenetica e dando per scontato che la figura di riferimento da cui l'adolescente acquisisce la capacità di comprendere la realtà normativa sia già pienamente sviluppata, che quindi vi sia già un contesto normativo che tale figura ha riconosciuto e interiorizzato. Egli non spiega quindi come sorga in primo luogo l'istanza di un altro generalizzato, a partire dalla quale si può generare il sé. L'organismo sociale non può essere spiegato in chiave ontogenetica, perché essa finisce per presupporlo se il sé non è inteso come soggetto isolato in chiave di filosofia della coscienza. Secondo Habermas a questa lacuna è legata un'altra mancanza, ovvero la mancata analisi di Mead del passaggio da una comunicazione

simbolica basata sui segnali a una strutturata normativamente. Egli non spiega come si sia creato un sistema linguistico complesso e differenziato, e questo perché egli tralascia l'analisi dell'evoluzione dei meccanismi di intesa. "Dopo aver costruito il linguaggio dei segnali, egli si limita agli aspetti del coordinamento delle azioni e della socializzazione"⁵².

Per recuperare la prospettiva filogenetica, e ricercare nel linguaggio simbolico quelle che Habermas definisce le radici non linguistiche dell'agire comunicativo, ci dobbiamo rivolgere alle ricerche di un altro degli autori classici della sociologia, Emile Durkheim.

⁵² Ivi. pp. 577

2.2 – Durkheim e l'identità collettiva.

La ricerca di Durkheim svolge un ruolo centrale in questa nostra ricostruzione sociologica degli aspetti comunicativi della razionalizzazione sociale e culturale proprio perché la domanda che Mead aveva aggirato con una spiegazione ontogenetica è per egli un tema centrale. Secondo Habermas infatti “per tutta la vita Durkheim si è sforzato di chiarire la validità normativa delle istituzioni e dei valori”⁵³, ovvero di derivare proprio come si generi quel nucleo normativo immanente alla collettività a cui l'adolescente deve imparare ad accedere nella spiegazione ontogenetica che abbiamo seguito.

Le norme sociali, infatti, sono caratterizzate da un elemento particolare che le distingue dalle regole che guidano gli interventi tecnici sulla realtà oggettiva e che emerge se consideriamo cosa accade quando le violiamo.

Nel caso di violazione di una procedura tecnica valida, ciò che otteniamo è l'insuccesso dell'azione che ci eravamo prefigurati di mettere in atto. La caratteristica principale di tale fallimento è il fatto di essere automaticamente derivante dalla regola, il loro legame logico è analitico.

Nel caso della violazione di una regola morale invece segue la sanzione, che non è determinata semplicemente come una conseguenza diretta e automatica del nostro atto.

Norma e sanzione non sono legate da una relazione empirica di causa effetto: la seconda non potrebbe mai infatti essere derivata semplicemente dal significato materiale della regola ed è quindi connessa ad essa in maniera convenzionale.

Queste regole, quindi, sono considerate valide non per le conseguenze ad esse connesse, ma in virtù di una loro pretesa di validità immanente.⁵⁴ Una legge morale non richiede di essere rispettata in quanto la sua violazione conduce ad una sanzione ma al contrario, proprio in quanto essa è dotata di una forma di autorità morale indipendente le sanzioni assegnate ad una sua violazione possono essere considerate giustificate. “Noi siamo tenuti a non compiere gli atti che ci vietano per il semplice motivo che ce lo vietano - e ciò costituisce il cosiddetto carattere vincolante della regola morale”⁵⁵

⁵³ Ivi. p. 609

⁵⁴ Durkheim non si sta riferendo infatti alle norme giuridiche, in cui il modello torna ad avvicinarsi a quello di una regola tecnica, ma alle norme morali di stampo pre-statuale.

⁵⁵ E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Parigi, 1951, trad. it. *Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano, 1963, p. 173

Per poter spiegare l'origine di tale autorità morale il primo passaggio è analizzarne le caratteristiche fondamentali. Durkheim mette in risalto in particolare due aspetti:

- Il primo aspetto riprende l'analisi kantiana della moralità, nella misura in cui gli obblighi morali sono in un rapporto di tensione con le inclinazioni del singolo, composte di orientamenti utilitaristici verso i propri interessi e in ultima analisi miranti all'autoconservazione. La norma morale richiede di andare oltre sé stessi, e lo fa in forza della propria generalità, ovvero richiede di essere rispettata da tutti gli appartenenti al gruppo.
- Nessuna norma morale potrebbe però realizzarsi se in qualche modo non trovasse un ancoramento motivazionale negli individui. Al timore reverenziale connesso alla sua generalità deve accostarsi anche una forma di attrazione, di inclinazione verso il bene comune che essa indica. Il bene morale insomma deve riferirsi a bisogni reali, deve essere desiderabile, o rimarrebbe ideale.

Questi aspetti caratterizzanti l'autorità delle norme morali sono per Durkheim affini a quelli che si possono riscontrare in una analisi fenomenologica del sacro

- Il sacro è infatti sempre determinato da una separatezza rispetto agli ambiti profani di vita, il che determina che quando si ha a che fare con esso, si deve mettere in atto una forma di auto alienazione molto simile a quella associata alla moralità. Distaccandosi dalle proprie inclinazioni, il credente che partecipa alla cerimonia religiosa si rende parte di un potere impersonale, comune a tutti gli altri partecipanti.
- Allo stesso tempo il sacro suscita anche attrazione, la sua aura affascina oltre che terrorizzare. È ciò che non deve essere profanato, ma anche ciò che è buono, che deve essere amato.

Queste analogie strutturali portano Durkheim a dedurre un fondamento sacrale dei fenomeni legati alla moralità, capace di spiegare perché essa funzioni come un vincolo interno, e non abbia bisogno della sanzione per essere riconosciuta come valida.⁵⁶

La questione di come spiegare la nascita dell'autorità morale si sposta quindi ora direttamente su come sia possibile spiegare l'origine del sacro. L'idea di fondo presente in questa spiegazione è che

⁵⁶ La violazione dei precetti morali è normalmente associata con delle forme di sanzione interna, come il senso di colpa, la vergogna e sentimenti analoghi che sono facilmente riconducibili a un nucleo emotivo appartenente anche alla sacralità, e deriverebbero proprio dall'orrore di aver profanato qualcosa che non doveva essere toccato.

il sacro non rappresenti altro che lo stesso gruppo sociale a cui appartiene, che si identifica con esso e grazie ad esso. Quest'idea viene all'inizio esplorata da Durkheim in chiave coscienzialistica: se la coscienza religiosa è tale, deve avere un'intenzionalità in senso husserliano, deve essere diretta ad un oggetto, e questo oggetto che si cela dietro la divinità non è altro che il gruppo di credenti trasfigurato in una sorta di persona collettiva.

Il problema di questa spiegazione è che finisce per presupporre ciò che dovrebbe spiegare, ovvero proprio la formazione di una identità di gruppo, che perché si dia come tale dovrebbe già disporre di un'articolata realtà normativa che può vedere come propria immagine.

Quest'impasse si può facilmente superare una volta chiarificata meglio la struttura simbolica del sacro, quindi ricongiungendo in maniera esplicita la sua nascita allo stadio comunicativo a cui ci aveva condotto Mead con la derivazione del linguaggio dei segnali. Oltre a ciò, è necessario ampliare l'interpretazione dei fenomeni religiosi non riducendoli ad una forma di coscienza ma riconoscendo come essi siano costitutivamente composti sia di teoria che di prassi.

I simboli religiosi, infatti, sono elementi semanticamente determinati, dotati a tutti gli effetti di un significato convenzionale, anche se non ancora linguisticamente dispiegato, e possono quindi costituire un medium per l'organizzazione di una pratica fondamentale per la natura del sacro stesso: il rito.

Esso non è altro che una forma di unione collettiva ottenuta tramite la mediazione dei simboli religiosi, una forma di comunicazione a tutti gli effetti che può costituire un collettivo, una comunità che dà il suo consenso a un nucleo normativo, costituito proprio dal significato dei simboli religiosi utilizzati. Le azioni rituali affermano, a livello prelinguistico, una comunanza tra soggetti che viene rappresentata nei totem e nei vari oggetti religiosi. Il rito e i simboli sono quindi un'attualizzazione di un consenso prelinguistico, una sorta di intesa collettiva che costituisce l'identità della comunità, e allo stesso tempo la esprime, in modo che tutti i partecipanti possano rispecchiarsi.

L'identità collettiva che nasce e viene affermata dalla pratica simbolico-rituale è quindi il primo nucleo di consenso normativo da cui deriva la possibilità dell'autorità morale. Il sacro è una struttura di identificazione, in questo sta il suo ruolo di radice prelinguistica dell'intesa normativa. Esso permette lo sviluppo di un'intesa su delle regole che definiscono lo spazio sacro e che hanno le caratteristiche di separatezza e ambiguità delle regole morali, obbligano a uscire da sé per identificarsi con il collettivo. Il linguaggio dei segnali quindi può produrre un nucleo normativo

senza assumere a priori ulteriori elementi, proprio in quanto sistema di azione che può produrre regole con una propria identità.

A partire da ciò, possiamo ora riprendere il percorso di evoluzione sociale a partire dallo sfondo comunicativo, analizzando come questa prima forma di integrazione sociale venga man mano sostituita da una linguisticamente strutturata.

Possiamo seguire Durkheim in questo processo attraverso la sua riflessione sulla razionalizzazione giuridica, in quanto anche il diritto ha per egli una radice sacrale.

Esso in principio è un'espressione diretta del sacro, che non richiede nemmeno un mutamento di forma come nel caso dell'autorità morale.

Il diritto penale per Durkheim è infatti interpretabile come la reazione alla violazione di un tabù, esprime un punto di vista che intende il crimine come un sacrilegio, come qualcosa che ha violato un ambito della realtà che non doveva essere toccato, profanandolo. La pena stessa è una forma di rituale atta a ripristinare l'ordine cosmico violato, ha il carattere dell'espiazione.

Nel diritto civile invece la forma di sanzione tipica è la riparazione, la compensazione del danno avvenuto. Il segno dell'evoluzione del diritto moderno è proprio questo, il sacro viene espulso in favore di una funzione di accomodamento degli interessi privati.

Come abbiamo visto però già in Weber, le leggi hanno comunque bisogno di una forma di autorità che vincoli l'arbitrio privato al rispetto del contratto, devono essere legittime.

Per Durkheim proprietà e contratto sono elementi a loro volta mutuati da concetti religiosi. La proprietà è in origine una prerogativa divina, e a ciò deve una sorta di "carattere magico", ovvero l'unione tra persona e cosa. Prima di essere proprietà privata essa assume la forma della proprietà collettiva, e poi viene distribuita secondo gli status sociali che fanno riferimento alla collettività.

Il contratto, ovvero l'alienazione di una proprietà, viene inteso come una trasmissione di questi status, una procedura atta a modificare i legami tra cose e persone. Se è così, il suo fondamento non può essere semplicemente giuridico ma anche esso deve avere un'origine religiosa.

La domanda per Durkheim assume esplicitamente la problematica della giustificazione dell'ordinamento di diritto contrattuale: che cosa assicura le pretese di diritto che i partecipanti al contratto possono sollevare? Cosa rende legittima la relazione contrattuale?

Di per sé, l'accordo libero tra le parti non costituisce un carattere del tutto vincolante a priori, e anzi rappresenta solo una particolare unione di interessi che potrebbe cambiare immediatamente, rendendo instabile il rispetto dei contratti che non avrebbero più la funzione di assicurare legami

concreti. Weber risponderebbe che tale vincolo deriva dalla legalità della procedura contrattuale, ma Durkheim non può accontentarsi di tale spiegazione, avendo sollevato esplicitamente la questione della legittimazione del diritto. La risposta in realtà è piuttosto semplice: le disposizioni legali su cui si basa un contratto sono legittimate in quanto esprimono un interesse generale. Il contratto ha quindi una origine morale, deriva la sua legittimità dal consenso normativo che la società ha prodotto rispetto all'ordine legale. Esso non può essere solamente un libero accordo, deve essere anche un accordo "giusto".

Questa riflessione conduce ad un punto molto importante: "la forza vincolante di un consenso morale fondato nel sacro può essere sostituita soltanto da un consenso morale che esprime in forma razionale ciò che da sempre era inteso nel simbolismo del sacro: la generalità dell'interesse che ne sta alla base. L'interesse generale – e qui Durkheim segue la famosa distinzione di Rousseau – non è affatto la somma o il compromesso fra i molti interessi particolari. L'interesse generale trae piuttosto una forza moralmente vincolante dal suo carattere impersonale e imparziale"⁵⁷.

Nella società moderna è lo stato a incarnare il ruolo di coscienza collettiva e si pone quindi come garante della legittimazione del diritto. Per fare ciò esso deve produrre delle rappresentazioni collettive che rispondano a tale necessità. Lo stato moderno non svolge più tale funzione attraverso il sacro, ma attraverso il consenso collettivo discorsivamente elaborato nella sfera pubblica. Questo significa che la rappresentazione dell'unità della comunità è stata pienamente immersa nella comunicazione, trova la propria realizzazione in un ambito pienamente comunicativo.

L'evoluzione del contratto come esempio di modernizzazione ci ha quindi permesso di comprendere come l'evoluzione della società sia un percorso di fluidificazione linguistica del consenso religioso in origine sorto attraverso la pratica simbolico-rituale.

Allo stesso modo, l'integrazione sociale viene parallelamente investita da tale fluidificazione, che Durkheim caratterizza come un passaggio da una forma meccanica a una organica di solidarietà. Questo processo è a tutti gli effetti analogo al disincantamento weberiano, in quanto si svolge secondo una razionalizzazione delle immagini religiose del mondo che conduce al loro declino nel confronto con il sapere scientifico secolarizzato.

La prima conseguenza fondamentale di questo processo è la spinta che diritto e morale subiscono verso l'assunzione di forme universalistiche in quanto i valori, incarnati nelle varie forme di divino, vengono sempre più generalizzati. Ciò implica che il loro ambito si allarghi a più aspetti possibili

⁵⁷ J.Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, p. 654

della realtà, e questo genera una richiesta sempre più ampia di giustificazione razionale delle norme ora sempre più astratte e bisognose di interpretazione.

La seconda conseguenza è la nascita dell'individualismo moderno, che per Durkheim rappresenta una valorizzazione quasi religiosa del singolo. Esso non è inteso come semplicemente soggetto capace di esprimere un arbitrio autonomo, ma come soggetto riflessivo, e proprio tale aspetto è centrale per l'elaborazione di una forma organica, ovvero comunicativa di solidarietà. La cooperazione non può più essere automaticamente conseguita tramite i valori tradizionali, che sono stati relativizzati dall'universalizzazione del diritto, ma deve essere conquistata comunicativamente. Solo attraverso processi di intesa possiamo riprodurre una sfera normativa capace di assicurare la solidarietà sociale.

È proprio su tale forma di solidarietà che Habermas trova in Durkheim il segno dei punti deboli di tale ricostruzione. Egli, infatti, non sarebbe capace di spiegare veramente come avviene l'integrazione sociale secondo tali modalità, perché pur avendo interpretato questa trasformazione come una forma di razionalizzazione, non ha compreso come il potenziale di razionalità capace di organizzare in maniera moderna le società è disponibile proprio in quell'intesa linguistica che si dispiega in principio nelle immagini religiose del mondo. Il passaggio che manca in Durkheim è la trasformazione del linguaggio dei segnali in uno proposizionale, che spiega anche come possa generarsi effettivamente la sfera della morale.

Il rito, da cui origina il fenomeno del sacro, non esaurisce la totalità della religione, pur essendo il suo nucleo più originario. Essa è sempre composta anche da un'immagine del mondo che per essere trasmessa e quindi avere un'affermazione stabile in una società, deve necessariamente essere elaborata linguisticamente. Queste immagini dapprima relegate al piano del sacro sono una forma di sapere con cui i membri di una comunità possono elaborare anche la loro esperienza quotidiana. L'esperienza rituale elaborata nelle sue componenti normative ed espressive può essere comunicata in una forma proposizionale, nel sapere culturale. Questo deve per forza coordinarsi con le necessità degli ambiti profani, quindi con il sapere tecnico e con la cooperazione tra individui in contesti di agire strumentale, perché solo a partire da esso i soggetti comprendono le situazioni e possiedono un filtro che permette loro di dare senso all'esperienza. Se ciò avviene però, la separatezza del sacro deve essere superata. Questo processo libera l'agire comunicativo dal contesto religioso in cui era in primo luogo racchiuso, e in quanto l'autorità del sacro finisce per dipendere dall'intesa linguistica, tutti gli aspetti di validità dei saperi vengono permeati dalla

validità che si esprime nel consenso mediato tramite ragioni. Anche le norme d'azione vengono così concepite e applicate comunicativamente, nel senso che i partecipanti possono arrivare a definizioni comuni delle situazioni attraverso l'agire comunicativo orientato all'intesa.

A partire dall'elaborazione linguistica del sacro quindi tutto il processo di razionalizzazione viene permeato dalla comunicazione.

Questa rielaborazione permette di evitare due problemi identificati da Habermas nella teoria di Durkheim:

- La sua teoria non sarebbe capace di spiegare in maniera concreta come le istituzioni derivino la loro autorità dalla sfera del sacro, proprio perché non ha compreso che la sfera linguistica è ciò che permette di dispiegare in tutti gli ambiti della vita sociale la forma normativa della solidarietà sociale
- Allo stesso modo può essere evitato il dualismo a cui sarebbe sottoposto l'individuo, che non avrebbe altro accesso all'identità se non nell'immagine collettiva, e quindi sarebbe scisso in un'identità composta da una componente normativa generale e da una istintuale, non socializzata, ancora legata alla corporeità dei bisogni e degli istinti di autoconservazione.

Non resta ora che dimostrare come questa fluidificazione comunicativa, che, come abbiamo visto, rappresenta una forma di disincantamento, non significhi la scomparsa della normatività nella coordinazione sociale. In questo modo ci saremo dotati di una forma di razionalizzazione comunicativa capace di giocare un ruolo centrale nella teoria della società e di spiegare la modernizzazione come una fluidificazione linguistica del consenso, e non il dispiegamento totalizzante della razionalità rispetto allo scopo.

2.3 – Il dispiegamento della razionalità comunicativa nella società differenziata moderna. Un'etica del discorso.

Mead tratta la diffusione della normatività interna alla comunicazione in tutti gli ambiti della vita sociale a partire da una riflessione sull'etica, che rappresenta una sorta di trasformazione in chiave sociologica e post-soggettivista della morale kantiana.

Il punto di partenza è che quando ci occupiamo di una questione morale, cerchiamo di assumere un punto di vista non connotato a livello idiosincratico, ma che abbia un respiro di universalità. Le norme morali che identifichiamo in tali ragionamenti, quindi, hanno la pretesa di rappresentare un interesse comune, generalizzabile.

L'utilitarismo coglie questo elemento nella sua valorizzazione della maggior quantità di piacere possibile per il gruppo, ma è limitato rispetto all'etica kantiana. Come abbiamo affermato riguardo all'idea di identità di gruppo come consenso normativo di fondo, anche in questo caso il l'interesse generale è più della somma degli interessi di tutti i partecipanti. Non si tratta di una forma di compromesso o la norma non potrebbe essere dotata di quella forza di validità non coatta tipica della moralità. Essa non vuole essere infatti riconosciuta come giusta dalla maggior parte dei membri di una comunità, ma da tutti, ed è proprio questo che Kant coglie secondo Mead nell'imperativo categorico. Nel giudizio morale (e ormai non dovrebbe stupirci dopo aver derivato la sua autorità dal sacro) assumiamo un atteggiamento di auto-alienazione e ci poniamo dal punto di vista di tutta la comunità di interazione. La svolta sociologica che Mead imprime a questa concezione sta nel riconoscere che anche i nostri scopi e motivi per l'azione, che analizziamo nel ragionamento sociale, non possono che avere natura sociale, in quanto è attraverso il processo di socializzazione che abbiamo descritto come sviluppo ontogenetico dell'interazione retta da norme che il singolo impara ad essere un individuo, a porsi nel ruolo della prima persona. In quanto esprimiamo sempre interessi socialmente prodotti, nel giudizio morale è in gioco la stessa unità del collettivo, la possibilità di mantenere la sua coesione contro il rischio di perdere la sua identità e il nesso di vita condiviso dai partecipanti.

Con l'espansione del linguaggio dalla sfera religiosa a tutti gli ambiti di vita, l'intera socialità finisce per dipendere dall'intersoggettività strutturata linguisticamente, e quindi la validità morale diventa ciò che assicura la tenuta del collettivo.

In tale processo essa si libera dai legami con abitudini e ritualità empiriche, in quanto nel confronto linguistico non siamo limitati al contesto particolare e presente, ma possiamo fare riferimento con

coordinate spaziotemporali allargate a contesti più ampi ed ipotetici. Grazie a questo nel discorso morale avviene una generalizzazione di forma e di contenuti delle norme che astrae dall'attuale ordine sociale e rinvia a una comunità ideale composta da tutti i parlanti razionali che potrebbero essere coinvolti dall'argomento. Questa comunità immaginata di comunicazione ha un ruolo metodologico, ovvero serve a istituire un modo di discussione appropriato alla pretesa universalistica della moralità, per ottenere "una formazione della volontà nelle condizioni idealizzate di un discorso universale"⁵⁸

Mead ha qui abbandonato il meccanismo di assunzione degli atteggiamenti, in quanto un parlante può certo immaginarsi un dibattito morale razionalmente condotto, ma non può mai essere certo di quali esiti concreti esso potrebbe avere, e questo non solo per motivi psicologici legati alla possibilità che un nostro *bias* ci influenzi verso interessi personali.

Come abbiamo detto gli scopi e i motivi dell'azione sono sempre un prodotto sociale, quindi hanno sempre una natura determinata a livello intersoggettivo. Possiamo interpretarli solo a partire dalla nostra tradizione culturale, che può mutare proprio attraverso lo svolgimento di un ragionamento morale. La razionalità pratica non può essere monologica e proprio questo fatto permette di espandere questi concetti in un contesto di teoria dell'evoluzione sociale.

La comprensione razionalmente motivata è infatti per Mead necessariamente già racchiusa nel linguaggio; in quanto esso si fa progressivamente medium per l'integrazione sociale, l'idea di una comunità ideale di comunicazione e quindi la razionalizzazione degli ordinamenti vitali diventerà sempre più efficace sul piano concreto degli ordinamenti sociali.

Allo stesso tempo, possiamo aggirare anche il dualismo durkheimiano sull'identità del sé.

Per Mead la comunità ideale di comunicazione costituisce anche un contesto in cui si possono dispiegare le modalità espressive dell'interazione, e quindi un sé non represso e non ridotto a mera naturalità contrapposta a imperativi generalizzati. Proprio in quanto il discorso linguistico permette un distacco dal contesto sociale, l'individuo può relativizzare i ruoli sociali che gli erano stati assegnati e far riferimento ad una società idealizzata in cui la sua soggettività può venir riconosciuta. Oltre a ciò, per Mead non solo i ruoli imposti dalla tradizione, ma anche la chiusura in un carattere che può impedire il darsi di una soggettività compiuta è investita dall'azione liberatoria del riferimento alla comunità ideale. Essa permette di dispiegare i propri tratti più

⁵⁸ Ivi. p. 673

autentici e di sviluppare proprietà che individualizzano, facendosi garante dell'autorealizzazione oltre che dell'autodeterminazione.

La funzione dell'intersoggettività nello sviluppo dell'individualità è sostanzialmente quella di permettere al soggetto di costruire una storia coerente di vita che gli permetta di identificarsi come individuo, in una forma di riappropriazione di sé che permette di sapersi e quindi di agire come soggetto autonomo. In quanto tale autoriferimento liberatorio è immerso in una struttura fondamentalmente linguistica, parallelamente al sapersi come individuo, il soggetto non può che pensarsi come imputabile rispetto ai propri atti, e proprio per questo può essere considerato autonomo.

Ricapitoliamo quindi il percorso qui svolto attraverso questo intreccio tra il pensiero di Mead e quello di Durkheim.

Partendo dalla comunicazione strutturata attraverso segni, quindi pre-simbolica, dei gruppi di vertebrati complessi abbiamo derivato, grazie al meccanismo di assunzione di atteggiamenti ipotizzato da Mead, in accordo con un approccio evoluzionistico, la formazione di un primo stadio di comunicazione in cui può essere conseguita un'intesa sul significato semantico degli stimoli, basato innanzitutto su uno sfondo naturale, sull'informazione codificata nel sistema di interazione. Attraverso la ritualità del comportamento mediato dai segnali può essere rappresentata e allo stesso tempo prodotta in oggetti come totem e simboli religiosi l'identità del gruppo che partecipa ad un determinato contesto simbolico. La ritualità che assicura l'affermazione continua di tale identità rappresenta una forma di consenso primitivo a cui partecipa tutta la comunità e che costituisce la vera natura del sacro. Grazie alle regole comuni che gli uomini hanno imparato ad utilizzare nello sviluppo dei simboli si può quindi dare una prima forma di integrazione sociale, un'autorità morale capace di coordinare le azioni dei singoli individui andando oltre le loro pulsioni e i loro interessi particolaristici. L'oggetto primario del rito, il sacro, ha un'origine pratica, fondata sulla regolarità del rituale, ma è necessariamente costituito anche di una forma di una visione del mondo religiosa, necessaria per la rappresentazione dell'identità della comunità. Questa visione del mondo deve essere articolata in un sapere per poter essere tramandata in modo da assicurare la tenuta del gruppo nel tempo e ciò significa che la riproduzione culturale (qui indistinguibile da quella sociale) necessita un'elaborazione linguistica del sacro.

Il rituale stabilisce una separazione netta tra l'ambito sacro e i contesti profani di vita, ma l'elaborazione linguistica dei contenuti religiosi, costituendo la visione del mondo dei membri della comunità, viene inevitabilmente coinvolta nell'interpretazione dei contesti di azione quotidiani. In questo modo gli ambiti di agire strumentale, la personalità dell'individuo e le situazioni di azione vengono investiti e strutturati dal linguaggio proposizionale, che trasferisce l'autorità del sacro alla moralità delle scelte nei contesti di agire coordinato socialmente e all'ordinamento politico, alle istituzioni.

Man mano che il medium linguistico permea di sé i fenomeni sociali⁵⁹, si sviluppa un processo di differenziazione sia sul piano cognitivo, con lo sviluppo di un sé differenziato dal gruppo e di una concezione del mondo naturale come esterno, che su quello sociale, in cui cultura, personalità e società si differenziano e si staccano dall'identità olistica in cui erano inglobate nella primitiva coscienza collettiva.

Questo processo è descrivibile sia come un passaggio dalla solidarietà meccanica istituita dalla comunione religiosa a quella organica negoziata mediante la comunicazione, sia come disincantamento, perché l'autonomizzarsi delle strutture cognitive porta l'immagine religiosa del mondo a scontrarsi con quella secolarizzata e ciò ne provoca il declino. Nonostante ciò, proprio perché si tratta di una razionalità intrinseca al linguaggio emersa prima di tutto in un contesto religioso, ovvero una forma già in origine di rappresentazione di obblighi collettivi, non viene meno la possibilità di un'etica razionale, quindi può sopravvivere un nucleo normativo che funzioni come centro di integrazione della società, attraverso il medium dell'intesa linguistica. Il moderno, caratterizzato dal totale dispiegamento della razionalità comunicativa, realizza allo stesso tempo il sapere scientifico libero dalle immagini sacralizzate del mondo, la separazione di diritto e moralità e la loro universalizzazione e l'individualismo in maniera armonica.

Giunto a questo punto Habermas dispone quindi di un modello sociologico che permette di pensare la razionalizzazione sociale non solamente come il dispiegarsi della razionalità strumentale, ma come una fluidificazione linguistica della struttura della società.

⁵⁹ Habermas si adopera per dimostrare nuovamente che i fenomeni comunicativi possono essere ricondotti ad una radice comune, pur non potendo essere assimilati e risolti in essa. Questo è necessario perché l'elaborazione linguistica possa superare le barriere del sacro e comunicarsi anche agli ambiti profani di vita. Abbiamo preferito non ripercorrere la dimostrazione per garantire fluidità e compattezza all'esposizione. Per approfondire si veda *Teoria dell'agire comunicativo*, pp. 629-648

Non dovendo più abbandonare moralità ed estetica all'irrazionalità del politeismo dei valori, è possibile ora concepire la teoria dell'agire comunicativo con le sue componenti normative ed espressive nella sua funzione sociologica principale, ovvero come medium per la razionalizzazione di mondi vitali.

Capitolo 3: la teoria della società. Mondo della vita e sistema.

3.1 – Recupero della problematica originaria.

Come abbiamo più volte ribadito, Habermas elabora la propria teoria dell'agire comunicativo in modo da ampliare il concetto di razionalità, per poter elaborare una nozione di azione razionalmente strutturata più complessa in grado di rendere conto dei fenomeni della modernità senza cadere vittima dei presupposti della filosofia della coscienza. Il recupero delle teorie classiche della comunicazione è servito proprio ad indicare come l'idea di una integrazione comunicativa, di un nucleo linguistico che permetta la cooperazione sociale e quindi l'evoluzione delle società, sia un presupposto inaggirabile se si intende spiegare come le società rimangano coese e si riproducano nel tempo culturalmente.

La teoria di Habermas è, di fondo, fedele alla linea di Durkheim⁶⁰ per quanto riguarda l'impossibilità di pensare una società allo stesso tempo stabile e priva di un riferimento a un nucleo di fondo normativo. Anche se Habermas alla fine accusa la sociologia comprendente di un idealismo di fondo, che la porta a produrre una teoria della società troppo semplicistica, riconosce il fatto che Durkheim non ignora del tutto il problema che aveva dato vita a tutta questa ricostruzione storica, ovvero la necessità di spiegare i fenomeni tipici della società occidentale che si manifestano nelle forme di Stato burocratico e mercato capitalistico. Questi due fenomeni non sono ignorabili da una teoria che vuole recuperare la possibilità di ripensare la modernità secondo un nuovo paradigma, se non altro perché è evidente quanto essi contribuiscano a strutturare la società in maniera stratificata e a determinarne la storia.

Durkheim interpreta quelli che per Weber erano i sistemi di razionalità rispetto allo scopo autonomizzati come la conseguenza della divisione sociale del lavoro.⁶¹ Egli distingue tra società differenziate in modo segmentario e quelle differenziate in modo funzionale. Le seconde non sono caratterizzate da una struttura di segmenti omogenei, ma da organi con una funzione specifica,

⁶⁰ Massimo Rosati in *"Habermas e le radici prelinguistiche della solidarietà: il nucleo durkheimiano della teoria dell'agire comunicativo"* contenuto in *"Società Mutamento Politica"*, ISSN 2038-3150, vol. 8, n. 16, pp. 53-76, 2017 espone in maniera estesa questa convergenza di fondo tra i due autori. Noi ci limitiamo qui a rimandare alla sua trattazione

⁶¹ Dopotutto sia l'economia classica sia quella marxista avevano sempre interpretato il sistema economico a partire dalla stratificazione prodotta dal lavoro, e la stessa teoria funzionalistica prevede tale divisione al fondo della diversificazione di sottosistemi sociali.

secondo una metafora biologica. Questi segmenti specializzati funzionalmente non sono indipendenti, ma in rapporti gerarchici che producono un sistema analogo ad un organismo.

Nella società moderna quindi il meccanismo di integrazione sociale non è più quello del consenso normativo di fondo in cui tutti si identificano con il collettivo allo stesso modo, ma è prodotto dalla congiunzione di ambiti di azione specializzati.

Se si intende solo in questo senso il modello di solidarietà sociale che emerge dalla differenziazione funzionale, l'integrazione sociale dovrebbe risultare dal libero accordo tra i singoli agenti economici, assicurato dal contratto privato che fa da strumento per la regolazione di tali rapporti.

Durkheim pur concependo questa struttura non può ritenere che il solo rapporto tra individui privati motivato dagli interessi possa produrre una regolazione stabile della solidarietà sociale.

L'interesse infatti è un elemento estremamente volatile, inevitabilmente legato a situazioni particolari sempre in mutamento. Proprio per questo motivo, non è possibile generare attraverso di esso stati permanenti di solidarietà sociale, in quanto la normale relazione tra interessi è quella di un rapporto conflittuale. Essi non riescono a produrre veri legami sociali durevoli, che perciò per Durkheim non possono che fondarsi anche nel caso delle società moderne su un nucleo normativo.

La cooperazione economica dovrebbe quindi essere basata su una moralità intrinseca, ma il sistema capitalistico sembra totalmente anomico dato che non vi è nessuna evidenza empirica che dimostri la sua capacità di produrre un orientamento normativo alternativo a quello tradizionale ormai scomparso.

Rimanendo nell'ambito della sociologia comprendente non è possibile risolvere questo problema, in quanto tale prospettiva si limita a comprendere i nessi sociali dal punto degli orientamenti di azione degli individui che appartengono al sistema sociale, ed è sprovvisto degli strumenti per comprendere il sistema anche dal punto di vista neutro di una terza persona. L'operazione di Mead era stata proprio quella di mostrare come i significati funzionali in un sistema di interazione possano essere semantizzati per produrre un tipo di integrazione basato sulla comunicazione, ma le società potrebbero essere spiegate solamente a partire da questo punto di vista "soltanto se quel processo di semantizzazione avesse consumato *tutti* i significati naturali, e cioè avesse recuperato *tutti* i nessi sistemici, nei quali sono collocate di volta in volta le interazioni"⁶². Proprio in questo sta l'idealismo di tale approccio, nel non essere capace di considerare tutti quegli elementi che

⁶² J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*. P. 704

agiscono dall'esterno nel contesto vitale analizzato. La cultura viene considerata come indipendente da coazioni esterne, e questo nasconde il fatto che le società non debbano rispondere solo a problemi di riproduzione simbolica, ma anche a necessità di riproduzione materiale.

Avendo elaborato una teoria dell'azione che non assimila le azioni teleologiche a quelle comunicative, Habermas ritiene di poter evitare tale pericolo: una teoria complessa della razionalità che comprenda sia la razionalità strumentale sia quella comunicativa può essere in grado di rendere conto sia delle necessità di riproduzione simbolica sia di quelle di riproduzione materiale di una società, senza riduzionismi.

Si tratta quindi di mostrare come la pragmatica formale possa essere tradotta in termini di teoria sociale per rispondere a queste problematiche, a partire dal concetto che nell'introduzione abbiamo derivato come elemento parallelo all'agire comunicativo nello svolgimento dei processi di intesa: quello di mondo vitale. Grazie al superamento del paradigma della coscienza possiamo ora fruire di esso per una spiegazione dei nessi vitali in chiave di teoria della comunicazione.

3.2 – Mondo della vita

Nell'analisi preliminare della teoria dell'agire comunicativo in chiave di pragmatica formale e di teoria dell'azione abbiamo introdotto il concetto di *Lebenswelt* in maniera indiretta, derivandolo dalla necessità di evitare un tracollo metalinguistico dei processi d'intesa. Da questa necessità ne emergeva una concezione di mondo della vita come sfondo di definizioni di contesti semanticamente strutturato che rende possibile il processo di comprensione, in quanto è l'elemento che sorregge le premesse di qualsiasi confronto e assicura che i processi di intesa possano andare a buon fine. La sua funzione specifica nella pragmatica formale è quella di fornire una definizione della situazione comunicativa in tutti gli aspetti che il discorso non tematizza direttamente. In ogni confronto intersoggettivo che mira all'intesa si dà la necessità di definire una situazione in modo da raggiungere la comprensione: in tale definizione intersoggettiva prodotta tramite l'accordo linguistico viene tematizzata una parte del mondo vitale che emerge dallo sfondo e può essere discussa dai partecipanti fino al raggiungimento di una posizione comune. Come abbiamo visto, l'orizzonte tematizzato indirettamente da cui dipende l'assenso ad un'espressione linguistica non ha confini netti: al variare del contesto il significato semantico rimane invariato ma mutano le pretese di validità che essa solleva nel suo riferimento ai tre mondi formali. Questo fatto ci mostra come tutte le definizioni del contesto su cui si vuole ottenere un'intesa siano sempre legate ad elementi di uno sfondo non interpretato, dato per scontato e che viene considerato come un'evidenza aproblematica finché una delle sue parti non viene ulteriormente messa in discussione nell'agire argomentativo. Vi è sempre una struttura di rimando a uno sfondo non interpretato che impedisce al contesto semantico di disgregarsi.

Husserl e Wittgenstein avevano già tentato un'analisi strutturale del mondo vitale, ma la loro prospettiva era astorica e trattava questo sfondo come una struttura invariante rispetto ai mondi della vita che storicamente si danno nelle varie comunità. In questa chiave soggettivistico-trascendentale, il concetto rimane inutilizzabile per la sociologia. Se inteso però come controparte dell'agire comunicativo tale concetto può essere slegato dai presupposti di una teoria di stampo coscienzialistico e può essere inteso nella forma di una riserva storica culturalmente tramandata di interpretazioni del mondo strutturate in maniera linguistica, rientrando così in una prospettiva storica, in cui assume una concretezza che possiamo utilizzare per comprendere come esso entri in gioco nei nessi vitali quotidiani. Linguaggio e cultura assumono una posizione particolare nei

processi di intesa: sono un orizzonte ermeneutico di precomprensione che non può essere tematizzato come un oggetto del discorso. Né il linguaggio utilizzato per veicolare comprensione né la tradizione culturale da cui partiamo per accordarci sulle situazioni possono essere interpretati come componenti dei mondi formali a cui facciamo riferimento per intenderci, né si può uscire da essi e alle loro spalle per tematizzarli direttamente in maniera neutrale.

Linguaggio e tradizione sono ciò che definisce a priori il contesto comunicativo, permettono di avere una precomprensione assicurata di ciò su cui si deve discutere, e per quanto si possa spostare il limite delle premesse problematizzate, non si potrà mai finire “nel vuoto”. Per ogni nesso simbolico che diventa problematico vi è uno sfondo pre-interpretato che permette la comunicazione su di esso e che arresta la problematizzazione iperbolica. Per questo Habermas può sostenere che anche in un contesto di interazione storicamente determinato “Il medium dell’intendersi rimane in una singolare semi-trascendenza. Finché i partecipanti alla comunicazione mantengono il loro atteggiamento performativo, il linguaggio rimane *alle loro spalle*. Rispetto ad esso i parlanti non possono assumere una posizione *extra-mondana*. La medesima cosa vale per i modelli interpretativi culturali che sono tramandati in quel linguaggio”.⁶³ In quanto medium che fa da orizzonte inaggirabile per la comprensione, il concetto di mondo vitale appartiene costitutivamente all’agire comunicativo.

Spostiamo ora il punto di vista dalla semplice intesa ai contesti di azione comunicativamente strutturati. L’agire comunicativo nelle nostre indagini sociologiche è già emerso fondamentalmente come un meccanismo di coordinazione dei piani di azione degli individui appartenenti allo stesso nesso sociale. Il consenso sulla situazione di azione è ciò che viene ricercato in quanto è condizione necessaria perché un’azione collettiva vada a buon fine. Per ottenere tale consenso si tematizza appunto un frammento del mondo vitale, per la precisione le componenti che entrano direttamente in gioco attraverso gli orientamenti d’azione dei partecipanti e nella definizione della situazione di partenza. I mondi vitali, come riserva di sapere culturale, assicurano la possibilità di raggiungere un’intesa e quindi coordinare efficacemente le azioni per soddisfare i propri scopi.

Questo sapere di sfondo ha natura intersoggettiva, è la struttura della realtà supposta comune a tutti i partecipanti all’interazione in vista dell’azione.⁶⁴ Proprio su tale intersoggettività si basa la

⁶³ Ivi. p. 713

⁶⁴ Come è noto, Husserl non riesce a concepire un mondo vitale intersoggettivamente connotato perché la sua Fenomenologia, essendo ancora legata al paradigma della coscienza, cade nel solipsismo. Habermas fa notare che dal punto

certezza a priori che viene ad esso associata e che risulta il garante della solidarietà sociale: permettendomi di considerare il sapere espresso in esso come non problematico posso ritenere che i miei tentativi di coordinarmi linguisticamente con gli altri possano andare a buon fine. Ogni contesto di azione inoltre richiede di evitare il prolungare all'infinito il raggiungimento dell'intesa, perché mira ad obiettivi pratici, ha come telos il raggiungimento di uno scopo e non semplicemente l'accertamento della validità delle espressioni che vengono usate. Come abbiamo detto, è impossibile per un parlante porsi in una posizione tale da poter prescindere da esso, per l'inaggrabilità dell'orizzonte linguistico ed ermeneutico. Nelle situazioni di azione dove il dubbio iperbolico è incompatibile anche con lo svolgimento degli intenti dei partecipanti, il mondo vitale intersoggettivamente inteso fa da garante al fatto che tale l'integrazione sociale sia possibile, che il discorso abbia insomma un termine. Possono essere messe in discussione tutte le componenti del mondo vitale che rientrano esplicitamente nella definizione della situazione ma il resto rimane sempre sullo sfondo. Attraverso i contesti di azione possiamo superare una nozione solamente culturalistica del concetto: i mondi vitali non sono infatti solamente riserve di sapere teorico, non si riducono alle sfere culturali. Essi sono linguisticamente strutturati, e ciò permette al sistema di riferimenti ai mondi formali di dispiegare in essi tutte le componenti dell'agire comunicativo. Questo significa che un mondo vitale non è costituito solamente da immagini del mondo, ma anche da componenti normative e addirittura da saperi individuali di tipo pratico e da modalità per l'espressione di sé. Più che di una forma di visione del mondo si tratta di uno spazio simbolico dove possono costituirsi sia gli individui che i collettivi, perché in esso trovano il contesto al partire dal quale i soggetti possono costituirsi come tali e le norme sociali possono formarsi e trovare legittimità, fondando quindi l'identità del gruppo.

Solo tenendo conto di queste componenti della *Lebenswelt* possiamo utilizzarle il concetto in maniera feconda per la sociologia. Se esso viene ad indicare "quella regione all'interno del mondo oggettivo che costituisce la totalità dei fatti ermeneuticamente accessibili, storici o socio-culturali

di vista sociologico, questa problematica scompare se si assume un punto di vista funzionalistico in quanto la logica sistemica può assimilare l'individuo esterno ad ambiente, come sistema della personalità che si trova al confine degli altri sistemi. Dal punto di vista della sociologia comprendente invece, il mondo vitale non deve essere assunto a priori come già intersoggettivamente fondato in quanto con Durkheim è possibile spiegare la nascita della coscienza collettiva attraverso la comunicazione simbolica e quindi sulla base del significato oggettivo che hanno le interazioni tra organismi, che hanno imparato a conoscere nello sviluppo della comunicazione segnica. Entrambe le prospettive che esso utilizzerà per costruire la propria teoria della società, sociologia ermeneutica e teoria dei sistemi, non presentano quindi il difetto di dover presupporre l'intersoggettività in principio per poter spiegare l'interazione tra soggetti sociali.

nel senso più lato del termine”⁶⁵, in altre parole, se comprende anche gli orientamenti all’azione e le strutture normative che li coordinano, esso può diventare oggetto di studio sociologico.

Habermas utilizza l’espressione “quotidianità del mondo vitale” per distinguere questa sua concezione più ampia dei mondi vitali da quella culturalisticamente limitata. In questa espressione si ritrova il fatto che è nel mondo vitale che le persone possono assicurare la propria identità e l’appartenenza al collettivo, e allo stesso tempo il collettivo si mantiene solamente se i soggetti producono intesa normativa, che passa a sua volta attraverso tale sfondo. Esso è inteso non come una semplice struttura simbolica, ma come l’orizzonte che regge tutte le componenti che entrano in gioco nei contesti di vita quotidiani dei soggetti.

In quanto capace di fornire lo sfondo a partire da cui le funzioni sociali dell’agire comunicativo possono svolgersi, il mondo vitale è il luogo in cui si attuano i processi fondamentali di riproduzione simbolica dei gruppi sociali. L’elaborazione linguistica delle situazioni permette infatti di assicurare la riproduzione culturale, il coordinamento delle azioni mediante l’intesa produce integrazione sociale e il partecipare all’intersoggettività del gruppo permette di accedere alla socializzazione. Attraverso l’agire comunicativo vengono così prodotte le tre componenti specifiche dei mondi vitali:

- cultura, intesa come il sapere che permette ai soggetti di interpretare le esperienze
- società, ovvero il nucleo normativo che garantisce la solidarietà sociale
- personalità, la piena maturazione delle competenze di un soggetto sociale

L’agire comunicativo nel suo darsi quotidiano fa da medium per questi processi, e quindi in generale per la riproduzione simbolica del mondo vitale. Grazie ad esso viene soddisfatto il bisogno di sopravvivenza simbolica del gruppo sociale nei suoi ambiti differenziati.

Con esso ritroviamo infatti assicurate proprio quelle componenti sociali che Mead e Durkheim avevano derivato dallo sviluppo della comunicazione, ovvero l’identità collettiva sotto forma di nucleo normativo e l’identità del sé.

Analizziamo ora meglio questi processi per comprendere con quali apporti specifici essi contribuiscano ad assolvere i bisogni simbolici di una comunità.

La riproduzione culturale è il processo attraverso il quale viene assicurata la validità delle visioni del mondo che dirigono la prassi quotidiana. Essa risponde a criteri di coerenza e continuità, fa in modo che la teoria con cui interpretiamo i fenomeni non diventi contraddittoria.

⁶⁵ J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, p. 727

L'integrazione sociale si occupa di coordinare le azioni, attraverso ordinamenti legittimi e status, ovvero permette all'azione della società di essere efficace negli orientamenti all'azione rispetto al proprio ambiente.

La socializzazione garantisce invece ai nuovi individui l'apprendimento delle capacità di azione (fornisce in un certo senso loro l'*agency*) e un'armonizzazione tra la propria identità individuale e quella collettiva.

Ogni processo fornisce agli altri un contributo fondamentale. La produzione di sapere per esempio risponde anche ad un bisogno di legittimazione delle istituzioni e fornisce modelli comportamentali efficaci (tecniche) che l'individuo può apprendere. Lo stesso vale per le altre due componenti, che hanno interdipendenze analoghe. Quando uno di questi processi è disturbato, gli effetti si propagano anche sugli altri. Continuando il nostro esempio, a un disturbo di riproduzione culturale corrisponde un difetto di legittimazione e di schemi educativi a cui il singolo può far riferimento. Da ciò deriva quindi un criterio che ci permette di valutare l'adeguatezza di tali processi, e in quando si tratta di processi mediati dal linguaggio, possiamo intendere tali criteri come razionali.

Si apre quindi una prospettiva per comprendere cosa significhi la razionalizzazione di un mondo vitale. Habermas, come Weber, è molto cauto nell'affermare la possibilità di applicare un modello comunicativo di razionalizzazione a qualsiasi società, ma ritiene di poter comunque definire una logica evolutiva interna, partendo dal fatto che gli sviluppi sociali nella riproduzione simbolica sono vincolati alla logica dell'agire comunicativo e quindi alle sue regole.

In accordo con una concezione procedurale della razionalità, il suo modello di sviluppo si concentra sugli aspetti formali dei mondi vitali che possono essere direttamente legati alla logica comunicativa. Come Durkheim, anche Habermas concepisce la razionalizzazione come una fluidificazione dei contesti simbolici. Immaginando una situazione di partenza dove le funzioni che assicurano la riproduzione simbolica sono assolute dal consenso religioso di fondo, possiamo immaginare uno sviluppo che via via differenzia sempre di più cultura, società e personalità. Nelle società primitive si ha una situazione olistica in cui la visione del mondo riflette l'identità collettiva, che a sua volta si rispecchia nelle strutture di personalità che apprendono ritualità quotidiane come modelli di azione che permette loro di integrarsi in tale collettivo. Quando tale integrazione non regge più e avviene il distacco dalla forma di vita mitica si ha un declino dei contenuti materiali della tradizione che vengono sempre più sottoposti ai processi di intesa e quindi resi

problematici. A partire da ciò, i tre processi di riproduzione simbolica possono differenziarsi e rendersi autonomi l'uno dall'altro, proprio perché non più integrati in una unità materiale legata alla coscienza religiosa. La cultura si distacca dai complessi istituzionali, e allo stesso tempo nel sistema della personalità si aprono nuovi margini di contingenza per lo sviluppo di relazioni interpersonali. Senza un'intesa assicurata a priori, ora tutti questi processi dipendono da una elaborazione critica dei loro contenuti da parte degli individui, che appunto devono sempre rinnovare comunicativamente sia la validità del sapere culturale, sia la legittimità dell'ordine sociale. Allo stesso tempo, i processi che producono queste componenti si dotano di complessi autonomi in cui il lavoro sociale viene differenziato e specializzato in vista di queste necessità. Tutti questi nuovi sistemi culturali di azione, come educazione formalizzata nella scuola, elaborazione intellettuale di diritto e morale e impresa scientifica, forniscono il loro apporto attraverso l'utilizzo di una razionalità comunicativa che si è aperta ad una visione decentrata del mondo. Allo stesso tempo, ora che si sono distaccati dalla tradizione, anche i loro contenuti assumono sempre più natura astratta e formalizzata. L'esempio più rilevante per mettere in risalto ciò è la progressiva universalizzazione del diritto e della morale, che si fanno sempre meno riferiti al contesto vitale particolare del gruppo e sempre più rivolti alla generalità, ma anche nella socializzazione si manifesta una spiccata tendenza nel moderno ad una sua reinterpretazione formale, non legata a contenuti, ma a obiettivi sempre più astratti e procedurali, come abilità e competenze trasversali. Educazione, strutture di legittimazione e sapere scientifico diventano i tre complessi tipicamente moderni che assicurano la necessità di soddisfare i bisogni del mondo vitale a livello simbolico. In quanto tutti questi processi vengono permeati dal medium linguistico, sono riflessivi, possono porsi criticamente rispetto alle proprie premesse e rinegoziare continuamente i propri contenuti. Il problema di comprendere la modernizzazione solamente come razionalizzazione dei mondi vitali è che tale spiegazione che abbiamo qui ricostruito sinteticamente non tiene conto del fatto che le società sono sempre influenzate dal proprio ambiente esterno. Il mondo vitale viene considerato in questa visione limitata come la totalità della società stessa e questo produce tre finzioni fondamentali: un contesto di totale autonomia degli agenti, una concezione della cultura totalmente indipendente da ingerenze esterne e una concezione dei rapporti comunicativi come sempre e comunque trasparenti, che non permetterebbe quindi ad atti linguistici che Searle avrebbe chiamato agire perlocutivo di avere luogo.

Il mondo-vitale socioculturale pienamente razionalizzato appare immunizzato dai disturbi che possono presentarsi nella sua riproduzione simbolica, in quanto tutti i suoi processi sono divenuti riflessivi e razionalmente organizzati. In realtà essi possono ancora prodursi su un altro livello, ma questa prospettiva idealistica non riesce ad accedervi. Oltre ad essere evidentemente una immagine non realistica della società, rimane soprattutto non tematizzato proprio quel fenomeno che tanto preoccupava Weber, ovvero il fatto che il moderno ha prodotto dei sistemi in cui i nessi di azione non sono coordinati attraverso l'intesa comunicativa, ma in base a un generale orientamento razionale allo scopo.

Per spiegare l'evoluzione della società secondo un modello di sviluppo Habermas non assume semplicemente la logica comunicativa come unico elemento attivo nella razionalizzazione, ma intende l'evoluzione sociale come frutto di processi di apprendimento, determinati anche dagli apporti esterni alla società stessa e non solo dalla logica dei medium in cui viene elaborato il contesto simbolico. Non basta dare una teoria che possa spiegare la riproduzione simbolica di un mondo vitale. È necessario comprendere anche la sua riproduzione materiale, in cui esso deve necessariamente rapportarsi con il proprio ambiente e produrre sistemi di azione che assicurino tale riproduzione.

La società non può quindi essere solamente compresa dal punto di vista di un suo membro che ha accesso ed è immerso nel flusso della comunicazione, ma deve essere considerata dall'esterno, come un oggetto-organismo che si rapporta ad un ambiente per mantenere stabili i propri confini e non disgregarsi. Questo significa che è necessario recuperare l'agire strumentale come modalità d'azione fondamentale per quanto riguarda la sopravvivenza materiale della società, strappando anch'esso però dai presupposti della filosofia della coscienza. Si deve pensare ad esso non a partire dall'orientamento all'azione dei soggetti, ma come nesso che si produce dal coordinamento di conseguenze delle loro azioni e dalle funzioni che devono essere assolte perché il sistema si mantenga. Per poter trasformare in questo modo l'agire strumentale, è necessario interpretarlo secondo una logica, appunto, sistemica.

3.3 – Logica sistemica

Habermas sceglie l'opera di Talcott Parson come oggetto di ricostruzione critica a partire dalla quale affrontare la problematica di una comprensione sistemica della società. Il motivo fondamentale di questa scelta è che Parsons non ha semplicemente assunto il modello organico o cibernetico come unico paradigma per concepire i sistemi sociali, bensì è sempre rimasto legato alla necessità di integrare tale posizione con la teoria dell'azione, in modo da non perdere la costituzione dell'oggetto delle scienze sociali nell'applicazione del nuovo modello.

Nonostante questa intenzione, secondo Habermas teoria dell'azione e teoria sistemica non trovano una sistemazione armonica nella sua produzione, che anzi si sposta man mano verso l'abbandono della prima in favore della seconda. Ciò avviene in quanto fondamentalmente la teoria dell'azione di Parsons non è sufficientemente complessa per poterne ricavare un concetto di società; quindi, manca la possibilità di concepire il sistema sociale anche come mondo vitale socioculturale. Questo significa che pur concettualizzando l'azione di un attore isolato, egli non può intendere i nessi d'azione cooperativi se non dal punto di vista della logica sistemica.

In un primo momento Parsons aveva tentato di assicurare una forma di autonomia del sottosistema culturale, con delle funzioni analoghe a quelle che noi assoceremmo alla riproduzione culturale del mondo vitale. Esso veniva inteso come dotato di uno status speciale, come un complesso che risponde solamente a istanze di consistenza in un certo senso autonome rispetto all'ambiente a cui invece devono adattarsi società e personalità. Essendo sostanzialmente un processo volto alla produzione di valori e strutturato simbolicamente, esso risponderebbe solo alle esigenze di senso e di coerenza proprie di una struttura simbolica, e sarebbe in qualche modo sollevato dalla necessità di occuparsi della propria sopravvivenza materiale. L'interazione della cultura con società e personalità fornirebbe i motivi dell'azione e le interpretazioni della situazione agli agenti, che devono poi verrebbero organizzate secondo le necessità di mantenimento dei confini del sistema. In un certo senso, questa versione intermedia della teoria sistemica riproduce il meccanismo di intreccio di idee e interessi con cui Weber spiegava la concretizzazione di elementi ideali propri della cultura che rispondono a bisogni simbolici e non materiali. La cultura sarebbe un sistema puramente ideale, non reificato e quindi non veramente sottoposto a nessun imperativo funzionale, che costituisce una sorta di secondo ambiente a cui i soggetti e le istituzioni devono rispondere quando agiscono. Questo significa che i nessi di azione sarebbero prodotti da

un compromesso tra gli imperativi di coerenza della cultura e quelli funzionali volti al mantenimento del sistema generati dalla pressione dell'ambiente esterno. In questa versione della teoria sociale lo status del sistema culturale è evidentemente ambiguo: è sovraordinato ai sistemi di azione e allo stesso tempo interno ad essi in quanto fornisce gli orientamenti al valore e le motivazioni. Egli non può però spiegare e giustificare l'irriducibilità di un tale mondo culturale rispetto agli imperativi funzionali, perché non ha accesso al concetto di mondo vitale. In esso egli troverebbe infatti la logica comunicativa come meccanismo di produzione di nessi d'azione che con le richieste di validità delle definizioni di azione potrebbe produrre tale resistenza. Senza un apporto derivante da una teoria dell'azione comunicativamente integrata non si comprende perché la cultura dovrebbe essere dotata di questa autonomia, ed essere immunizzata dal subire prestazioni integrative nel rapporto con gli altri sottosistemi e con l'attrito con l'ambiente.

Per questo motivo, Parsons è costretto ad abbandonare tale prospettiva mista e a elaborare in maniera più stringente la propria teoria sistemica.

A questo punto la società nella sua totalità, intesa come l'insieme dei nessi d'azione integrati, viene interpretata come un sistema immerso in un ambiente, che grazie alle capacità di autoregolarsi, può mantenere stabili i propri confini rispetto all'esterno e quindi dotarsi di una consistenza specifica. A seconda dello stadio di autonomia rispetto all'ambiente che riesce a raggiungere, quindi alla complessità interna che riesce a dispiegare, si definisce quindi anche il livello evolutivo di una società. Essa è intesa sostanzialmente come un sistema regolato di azione culturalmente connotato composto da organismi individuali che unendosi generano i sottosistemi fondamentali: cultura, società, personalità e organismo.

Ad ognuno di essi spetta una funzione specifica, rispettivamente di mantenimento dei modelli per il sistema culturale, di integrazione di unità di azione per il sistema sociale, di ottenimento degli scopi per il sistema della personalità e di adattamento per i sistemi organici della biologia degli agenti. Il perseguimento di queste funzioni è necessario perché il sistema di azione presenti e mantenga le caratteristiche di un qualsiasi sistema, ovvero la capacità di organizzarsi per mantenere stabili i propri confini rispetto all'esterno. Per questo tutti questi complessi sono autonomi, ma appartenendo ad un sistema più ampio, quello di azione, intrecciano relazioni di scambio. Inoltre, esiste un meccanismo di controllo che valuta come le funzioni fondamentali siano soddisfatte.

Come appare evidente in questa scansione, l'integrazione sociale prodotta attraverso le strutture normative è ora equiparata all'integrazione funzionale. In questo modo viene appiattita la differenza tra le due strategie di spiegazione del coordinamento, che diventa in entrambi i casi un meccanismo sistemico, una funzione generale di integrazione. I valori stessi e gli orientamenti all'azione sono concepiti direttamente come una risposta a necessità sistemiche.

Tale schema di funzioni fondamentali non è limitato ai sistemi di azione, che in realtà rappresentano solamente un sottosistema di una struttura più ampia. Ogni sistema di qualsiasi tipo deve rispondere a queste quattro esigenze funzionali se vuole mantenersi come tale e coordinare la propria complessità interna in maniera da rimanere stabile. Ciò produce, in accordo con una teoria cibernetica che scandisce tutta la realtà secondo le esigenze di controllo delle informazioni su modello funzionale, uno schema che comprende la totalità dell'ambiente naturale, e non solo, anche una sorta di trascendentale logico, costituito da idee, che si occupa del mantenimento generale delle strutture, difficilmente sostenibile.

Per questioni di economicità dell'esposizione lasceremo da parte la questione di come la teoria dei sistemi venga sviluppata da Parsons nella direzione di una teoria antropologica generale. Per i nostri interessi di teoria sociale ci limitiamo a richiamare la scansione secondo le funzioni fondamentali che viene data al sottosistema sociale, dove all'allocazione delle risorse, quindi all'adattamento, si associa l'economia, al raggiungimento dei fini la politica, alla conservazione delle strutture il sistema dei valori e all'integrazione quello delle norme.

Qui Parsons tematizza proprio quei due fenomeni che la sociologia comprendente non era riuscita a derivare in maniera coerente, lo stato moderno e il mercato. Essi vengono intesi come meccanismi funzionali, che rispondono alle necessità di mantenimento del sistema, e in particolare, sempre secondo uno schema parsonsiano di direzioni verso l'interno o l'esterno delle energie dei sottosistemi che specifica in che modo queste funzioni contribuiscano al mantenimento dei confini, sono i due sottosistemi che si occupano di rispondere alla pressione esterna, o come diremmo noi, di garantire alla società la sua sopravvivenza materiale.

Come abbiamo detto, i sottosistemi pur essendo autonomi devono in qualche modo essere coordinati; quindi, comunicano reciprocamente attraverso dei media di scambio.

Il medium di scambio attraverso cui il mercato comunica è il denaro. Esso risulta molto importante nella concettualizzazione dello scambio intersistemico in quanto viene preso come il paradigma per concepire il concetto di media in generale che viene poi generalizzato a tutti gli scambi tra

sottosistemi. I media di scambio sono ciò che permette la specificazione di un sottosistema funzionale; nel nostro caso particolare, in cui ci occupiamo di una parte fondamentale del sistema di azione, essi possono sostituire il linguaggio come mezzo di coordinazione delle azioni rispetto alle varie necessità funzionali. Il denaro fa esattamente questo, si sostituisce all'intesa nel coordinamento delle azioni in modo da regolarle in maniera più efficiente, diminuendo il lavoro comunicativo necessario per la riproduzione materiale della società. Esso "ha la proprietà di un codice, con il cui ausilio possono essere comunicate informazioni dal trasmittente al ricevente"⁶⁶. Inoltre, il denaro è dotato di una "struttura di preferenze incorporata"⁶⁷ che permette agli scambi di svolgersi secondo automatismi indipendenti dal consenso comunicativo. Esso è applicabile solo in certi contesti specifici di azione, dove si può fissare un valore generalizzato, che è ciò che esso comunicativamente rappresenta, e dove gli attori sono orientati solo alle conseguenze delle proprie azioni. Per essere un medium efficace poi il denaro deve poter essere misurato, accumulato e esteriorizzato, per poter funzionare indipendentemente in tutte le situazioni particolari di scambio e in maniera oggettiva. Esso non regola solo le relazioni interne al sistema del mercato, ma anche gli scambi con gli altri sistemi che costituiscono per esso il suo ambiente. Questo è riscontrabile in fenomeni come la monetarizzazione della forza lavoro o nei bilanci del sistema amministrativo.

Parsons crede di poter identificare dei media non linguistici analoghi anche per gli altri sottosistemi sociali, ma già con il tentativo di concepire il potere come medium emergono difficoltà in questa elaborazione, in quanto non si tratta di una componente così facilmente oggettificabile, accumulabile e trasferibile quanto il denaro. Inoltre, esso risulta molto più dipendente da quello che noi definiamo il mondo vitale, perché ha una continua necessità di legittimazione, mentre il denaro una volta ancorato ad esso attraverso il diritto privato può funzionare in completa autonomia. Per quando riguarda gli altri due media per i sottosistemi che si occupano delle funzioni dirette verso l'interno, ovvero "influenza" e "orientamento a valori", non sussiste in nessuna maniera la possibilità di calcolare oggettivamente la loro portata, e non si possono nemmeno accumulare od oggettivare, in quanto sono elementi sempre legati a personalità specifiche. Non esiste poi nessun ancoramento istituzionale di essi al mondo vitale che li renda indipendenti, in quanto rimangono legati in maniera indissolubile al riconoscimento comunicativo.

⁶⁶ Ivi. p 903

⁶⁷ Ibidem.

Non si capisce quindi come possano istituirsi questi due sottosistemi se i media che dovrebbero produrre tale differenziazione non hanno caratteristiche assimilabili al concetto di medium derivato dal denaro. Non c'è modo di concepire i nuclei normativi dell'integrazione sociale in maniera puramente funzionale, prescindendo dai meccanismi di intesa comunicativa e da un'interpretazione di essi elaborata a partire dalla posizione interna degli attori sociali che devono orientare il proprio agire a valori.

Abbiamo ricostruito brevemente la teoria matura di Parsons per comprendere per quale motivo Habermas si rifiuti di assimilare totalmente l'integrazione sociale a quella sistemica. Quest'operazione, perdendo il legame con la teoria dell'azione, finisce per produrre tensioni e incoerenze, dovute ad una generalizzazione troppo ampia di concetti che si possono applicare solamente a certi fenomeni sociali.

Nondimeno, Habermas ritiene che alcuni nessi di azione delle società moderne siano concepibili sotto la forma dell'integrazione sistemica.

Per comprendere perché non si possa evitare di considerare le società anche da una prospettiva sistemica partiamo da una situazione in cui essa non sembra essere necessaria, ovvero da un mondo della vita ancora integrato tramite il consenso religioso non messo in discussione. Queste società sono caratterizzate da quel che Durkheim aveva definito una differenziazione segmentaria, in quanto costituiscono i loro confini attraverso legami parentali non stringenti e una visione del mondo olistica in cui ogni elemento è caratterizzato da una similitudine con tutti gli altri enti. In un sistema socio-culturale così totalizzante sembra non esserci spazio per una distinzione di ruoli, se non una distinzione tra congiunti membri del clan e non congiunti, che a sua volta è porosa in quanto il gruppo ha bisogno di legarsi a gruppi esterni per favorire la sua riproduzione e il suo allargamento. Non si ha nessuna specificazione di ruoli funzionali, anche perché non sono ancora state sviluppate tecniche specialistiche su cui si possa fondare una divisione del lavoro. Nell'aver a che fare con l'ambiente esterno però, ovvero nella riproduzione materiale della società, si apre uno spazio per la differenziazione. All'inizio l'unica distinzione di ruoli pratici è basata sulle differenze disponibili anche alla visione del mondo mitica, quindi le mansioni verranno distribuite secondo sesso ed età. Dovendo però coordinarsi nell'aver a che fare con il mondo oggettivo, ovvero per rispondere alle esigenze di sopravvivenza materiale, entrano in gioco meccanismi di selezione basati sull'efficacia e sull'economicità che portano a favorire la specificazione funzionale

delle prestazioni. Secondo una logica di adattamento e apprendimento, vengono favoriti quei sistemi sociali che sviluppano una cooperazione fondata sulla divisione del lavoro, e questa organizzazione necessita un'istituzione che dia una direzione al dispiegarsi delle energie sociali: nascono le strutture di potere che possono svolgere la funzione organizzativa. Allo stesso tempo, in quanto la specificazione funzionale genera anche prodotti specifici delle azioni, è necessario si generino relazioni di scambio tra gli attori. Questi sono fattori necessari perché la divisione del lavoro possa svilupparsi sempre di più stratificando la società.

Si potrebbe spiegare questo processo anche a partire da un punto di vista puramente sistemico, ma fin qui scambio e potere non si sono ancora autonomizzati dalle istituzioni che garantiscono l'integrazione sociale, ovvero religione e sistema parentale. Ci troviamo in una situazione in cui l'integrazione sociale e quella sistemica ancora sono coincidenti, e i nessi sistemici sono rispecchiati in strutture normative.

Infatti, né i meccanismi di scambio né quelli di potere sono veramente identificabili come elementi capaci di strutturare la società, che rimane fondamentalmente differenziata solo in maniera segmentale. Le forme di status in cui si genera una prima forma di potere politico non sono differenziabili dal sistema di discendenza parentale, e anche lo scambio di beni fa riferimento allo scambio di donne tra gruppi, sempre integrato quindi nell'immagine mitica del mondo.

Abbiamo però visto che queste società totalmente integrate vengono spinte alla differenziazione sul piano dell'integrazione sociale come effetto della colonizzazione linguistica degli ambiti di azione quotidiani. Proprio in tale differenziazione i nessi sistemici possono autonomizzarsi. A tale spinta possiamo aggiungere un secondo fattore di differenziazione, questa volta esterno, che si fa valere nella necessità di riproduzione materiale del mondo vitale, una pressione ambientale che tende a far emergere funzioni differenziate che possono essere compiute in maniera più efficiente da una società più stratificata, in cui i ruoli si specializzano nella divisione del lavoro sociale.

L'aumento di complessità di queste società richiede lo sviluppo di meccanismi di controllo e integrazione che non possono più corrispondere totalmente con le strutture normative semplicemente date nella tradizione mitica, ormai in declino. Mercato e Stato si possono differenziare come nessi autonomi a partire dalle possibilità aperte nel processo di razionalizzazione dei mondi vitali, perché la rottura delle forme mitiche di integrazione sociale permette alla differenziazione segmentale di venir superata. Questo significa però che pur riconoscendo i meccanismi di integrazione funzionale come realtà effettiva nelle società post

tradizionali, Habermas può salvaguardare la propria teoria della società da un riduzionismo sistemico al contrario di Parsons.

La differenziazione funzionale può infatti dispiegarsi solo entro i limiti posti dallo stadio di razionalizzazione che ha raggiunto il mondo vitale, anche solo perché non sarebbe altrimenti possibile l'aumento di complessità sul piano della stratificazione sociale che rappresenta una condizione necessaria perché si producano strutture specifiche per l'assolvimento di determinate funzioni e quindi sottosistemi autonomi che reggano l'agire coordinato funzionalmente.⁶⁸

Tenendo in considerazione ciò il rapporto tra sistema e mondo vitale deve essere concepito in maniera più complessa. Habermas utilizza un'espressione molto eloquente per definire sinteticamente i gruppi sociali una volta che si è deciso di mantenere assieme entrambi i punti di vista: le società "costituiscono nesi di azione stabilizzati sistemicamente di gruppi integrati socialmente"⁶⁹. Nelle società primitive non vi è nessuna distinzione tra questi elementi, che vengono tutti assorbiti nella visione del mondo mitica e nella stratificazione segmentaria basata sui rapporti parentali, ma man mano che i mondi vitali si razionalizzano e si differenziano internamente, si separano anche dai nesi sistemici. Il processo di modernizzazione è quindi composto da un duplice movimento di separazione, tra processi del mondo vitale e tra esso e i sistemi di azione non più integrati comunicativamente ma attraverso media e secondo uno schema funzionale. Possiamo comprendere come ciò avvenga considerando da questo punto di vista l'evoluzione di uno dei sistemi organizzati funzionalmente, quello del potere.

Abbiamo visto come per rispondere a bisogni di riproduzione materiale le società apprendono a differenziare il lavoro sociale, e questo produce la necessità di uno strumento di controllo che possa coordinare prestazioni specifiche rispetto al mondo naturale. Il potere politico, per poter differenziarsi come meccanismo sistemico, deve staccarsi dal sistema parentale, dagli status che lo definiscono in maniera personalistica nelle società tribali. Questo avviene quando il mondo vitale comincia a differenziarsi, rompendo i propri legami con la normatività ascritta su cui si regge il potere della tribù. A questo punto può formarsi un organo di comando indipendente, lo Stato, che

⁶⁸ Vi è anche un motivo epistemico per cui la teoria dei sistemi non può assurgere a paradigma unico per la comprensione della società. Essa dipende sempre dall'orizzonte ermeneutico del mondo vitale che caratterizza ogni tipo di sapere. La sua elaborazione è comunque linguistica e comunicativa. Allo stesso tempo non si possono concepire le entità sociali direttamente come osservatori esterni: i dati che abbiamo su di esse provengono innanzitutto dalla nostra prospettiva di osservatori interni alla società.

⁶⁹ Ivi. p. 748

con la sua funzione integrativa permette di controllare una complessità sociale molto più ampia e quindi fornisce una maggiore capacità di rispondere all'ambiente.

Perché il potere politico si dia concretamente come sistema capace di produrre nessi di azione integrati è necessario che esso disponga di un potere di sanzione capace di rendere vincolanti le proprie decisioni. Attraverso tale potere di sanzione lo Stato può effettivamente rendere la società una "organizzazione". A sua volta, lo stato può ulteriormente differenziarsi in sottosistemi di azione quali amministrazione, esercito etc. e cedere parte delle sue funzioni ad altri sistemi in maniera da distribuire meglio le funzioni. Questo processo in età moderna porta alla nascita del mercato capitalistico. Questi due nuovi sottosistemi possono produrre effetti strutturati per la società solo se si dotano di un medium di interazione intersistemica che possa far valere le proprie prestazioni anche rispetto resto del complesso sociale. Dal punto di vista del mondo vitale, la differenziazione del potere statale però risulta bisognosa di legittimazione. Quando poi nella modernità Stato e mercato si configurano come sistemi a tutti gli effetti, assumono per gli appartenenti al mondo vitale la forma di un pezzo di società oggettivato, che non appartiene più alla loro sfera e si è condensato in una sorta di seconda natura. Questa relativizzazione del mondo vitale da parte dei sistemi di riproduzione materiale di esso non può però costituirsi senza rispondere alla "ostinatezza di una razionalizzazione comunicativa"⁷⁰. La differenziazione sistemica è sempre dipendente dal grado di razionalizzazione raggiunto dal mondo vitale, ovvero "ogni nuovo meccanismo di differenziazione sistemica che diventa dominante, deve però essere ancorato nel mondo vitale ed essere *istituzionalizzato* attraverso *status*, autorità di ufficio o diritto civile privato."⁷¹

Ciò significa che alla base di ogni ristrutturazione sistemica vi deve essere un cambiamento dei contenuti normativi di una società che deve poter giustificare attraverso le proprie istituzioni i nuovi nessi di azione. Questo avviene soprattutto attraverso norme morali e giuridiche, che giustificano la formazione dei sottosistemi organizzati funzionalmente permettendogli quindi di ancorarsi al mondo vitale, come avviene con il diritto privato nel caso dell'istituzionalizzazione del medium denaro.

Perché il mondo vitale produce queste forme di legittimazione per meccanismi che diventano indipendenti da esso?

⁷⁰ Ivi. p. 776

⁷¹ Ivi. p.777

Per rispondere a questa domanda si deve considerare che appunto, accanto alla differenziazione sistemica si svolge il processo di razionalizzazione culturale e sociale. Questo processo, che si può riassumere in una fluidificazione dell'integrazione sociale mediante la comunicazione, rompe le forme di solidarietà meccanica delle società tradizionali e rende la coordinazione delle azioni sempre più dipendente dall'intesa mediata comunicativamente. Come abbiamo visto con Mead, le prestazioni discorsive non hanno mai esito scontato, e questo porta la società a spendere una grande quantità di risorse nel riconsiderare e rinegoziare ogni volta i nessi di azione. Con la progressiva formalizzazione di diritto e morale i soggetti non trovano più assicurato il coordinamento, e inoltre l'autonomizzazione delle leggi dalla sfera etica permette ora ai soggetti di orientare il proprio agire non solo in maniera normativa, ma di avere accesso a un'interpretazione cognitivo-strumentale delle situazioni e quindi all'agire strategico. Si producono quindi diverse fonti di influenza capaci di organizzare le azioni che sollevano la società dall'onere di coordinare comunicativamente una struttura di azioni così complessa, sostituendo all'intesa un vincolo empirico, che ritroviamo proprio nei media denaro e potere. L'interazione viene così sganciata dai contesti del mondo vitale non dipendendo più dalla comunicazione linguistica e i sistemi di riproduzione materiale della società possono alla fine rendersi indipendenti dal mondo vitale.

Questa separazione deve però essere in ogni stadio giustificata, e sorgono quindi a livello culturale quelle che Habermas chiama "forme dell'intendersi", ovvero delle forme di intersoggettività di un possibile consenso collettivo capaci di legittimare tali differenziazioni sistemiche sui vari livelli. Esse consistono in sistemi di interpretazione culturale e di integrazione sociale capaci via via di integrare la differenziazione del mondo vitale e sistemica in maniera coerente: la loro scansione segue la logica dello sviluppo interno ai mondi della vita e rappresenta il processo di modernizzazione sul piano di cultura, società e personalità. Abbiamo ricostruito in maniera sistemica la scansione che emerge da un tentativo di interpretare la società sia come mondo vitale che come teoria sistemica, in un'ottica che tra l'altro fornisce una teoria della modernizzazione adeguata a integrare sia le spinte esogene sia quelle endogene alla razionalizzazione, differenziandole come riproduzione simbolica e materiale del mondo vitale, superando la limitatezza di quasi tutte le teorie sociali fin qui analizzate, a partire da quella weberiana. Si tratta ora di comprendere come queste due realtà si rapportino a vicenda, per completare la teoria della società, e recuperare le problematiche proprie della modernità.

3.4 – Patologie del mondo vitale e teoria critica.

A questo punto della trattazione Habermas ritiene di avere un apparato concettuale e teorico sufficientemente elaborato per poter riprendere direttamente il confronto con le diagnosi weberiane della modernità senza ripeterne gli esiti aporetici. Come abbiamo detto, l'intero percorso della teoria dell'agire comunicativo mira a non abbandonare le questioni aperte dalle opere di Weber e dalla loro recezione nel marxismo critico occidentale, evitando allo stesso tempo di cadere nel paradossale esito della Dialettica Negativa. L'intento programmatico era quello di dotarsi di un concetto di razionalità più complesso che permettesse di comprendere in maniera non riduttiva sia il dispiegarsi della differenziazione sistemica, quindi l'autonomizzarsi di complessi di razionalità rispetto allo scopo, sia il processo di integrazione sociale, nei termini posti dalla necessità di riproduzione simbolica del mondo vitale.

Il motivo per cui una teoria della società che possa mettere in luce gli esiti del processo di razionalizzazione in termini critici e allo stesso tempo non riduttivi necessita di una molteplicità di prospettive ci è fornito esplicitamente dallo stesso Habermas al termine di questo percorso: "per la teoria della società, nel corso dell'evoluzione sociale, si modifica l'oggetto stesso"⁷². La stratificazione sociale e la differenziazione interna del mondo vitale producono una realtà sociale in cui i nessi di azione sviluppati per soddisfare le necessità di riproduzione materiale fuoriescono dall'orizzonte di senso in cui i partecipanti sono immersi come soggetti comunicativi. I sistemi autonomi e sottratti alla normatività non possono più essere concettualizzati con un approccio di tipo ermeneutico sul piano sociale. La teoria dell'azione, e quindi un approccio comprendente rispetto alla società, non può più fornire un apporto sufficiente per comprendere la società una volta che i sistemi si rendono totalmente indisponibili ad una comprensione dei propri nessi in termini di teoria dell'azione, e i partecipanti non hanno più accesso ad una interpretazione del senso delle loro pratiche. "Il senso oggettivo dei nessi di azione stabilizzati funzionalmente non può più essere recuperato nel nesso intersoggettivo di rimando dell'agire soggettivamente dotato di senso"⁷³ Solo dal punto di vista di una terza persona questi fenomeni possono essere chiarificati, nei termini di un dispiegamento della logica sistemica, che sostituisce la vecchia nozione di agire razionale rispetto allo scopo. Questa deve comunque venire abbandonata in quanto i sistemi di

⁷² Ivi. p. 951

⁷³ Ivi. p. 964

produzione capitalistica e l'organizzazione statale non sono comprensibili a partire dall'orientamento all'azione dei propri membri, proprio perché non si basano su un processo di accorpamento di orientamenti di interesse, bensì nella loro neutralizzazione in cambio di prestazioni di controllo sistemico. Il modello mezzo-scopo non permette di comprendere come un'organizzazione ignori tutti gli orientamenti all'azione dei suoi membri proprio per svolgere al meglio i propri compiti funzionalmente strutturati a partire dai quali si è differenziata. Allo stesso tempo però, una riduzione dell'intero nesso di vita a un sistema organizzato funzionalmente, oltre ad essere difficilmente sostenibile per motivi teorici ed empirici, farebbe perdere la possibilità di recuperare il punto di vista del mondo vitale rispetto agli effetti che l'espansione di tali sistemi ha sulla riproduzione simbolica. Come abbiamo accennato, i sistemi differenziati hanno comunque bisogno di essere ancorati in qualche maniera al mondo vitale attraverso l'istituzionalizzazione dei media di scambio. Ciò rende impossibile concepire il mondo vitale come ridotto ad un sottosistema sociale totalmente sottoposto a imperativi funzionali, ma esso in qualche maniera deve mantenere una forma di priorità. Non si può quindi comprendere il nesso d'azione neutralizzato in maniera sistemica solo dal punto di vista delle necessità di stabilità e di gestione della complessità, ma esso deve essere recuperato anche come un elemento che ha effetti nella prospettiva del mondo vitale, viene subito da soggetti che rimangono agenti normativamente orientati a scopi e valori e che quindi reagiscono ad esso in maniera non concettualizzabile se non a partire dalla prospettiva della *Lebenswelt* stessa.

I mutamenti di paradigma non servono a rimuovere le diagnosi epocali weberiane, ma a concepire la perdita di senso e di libertà in maniera sistematica all'interno di una teoria sociale che non presenti le stesse debolezze di quella weberiana.

La logica sistemica insomma non è capace di concepire come avvenga la riproduzione simbolica del mondo vitale perché essa è accessibile solo se ci poniamo come dei partecipanti a tale nesso di senso e di azione, e quindi non può nemmeno denunciare come la differenziazione dei sottosistemi organizzati secondo l'agire strategico influisca su tali processi fondamentali. In un certo senso, essa non sarebbe capace di spiegare perché il sistema sociale non riesca in certi casi ad assolvere le funzioni di integrazione e mantenimento dei modelli in quanto queste sono legate in maniera indissolubile ad una forma di razionalità comunicativa che richiede un altro paradigma per essere afferrata.

Le diagnosi di perdita di senso e di libertà possono essere quindi recuperate se intese come prodotte dalla dinamica di scambio tra il mondo vitale e le sue parti che si sono autonomizzate e sono divenute per esso una sorta di seconda natura con cui avere a che fare. La reificazione e il conflitto tra parti non verranno più intesi come l'esito inevitabile della razionalizzazione *tout court*, ma un effetto dovuto ad uno squilibrio tra le due componenti fondamentali di essa, che disturba i processi comunicativi da cui dipendono gli attori sociali. La perdita di senso non è ciò che definisce il moderno, ma una forma patologica della razionalizzazione, dovuta al fatto che i processi che producono cultura, società e personalità sono minati dall'espansione dei meccanismi sistemici fuori dai limiti della riproduzione materiale.

Per poter arrivare a questo esito, è necessario completare la teoria della società, spiegando in concreto come avvengano gli scambi tra sistema e *Lebenswelt*: il problema delle società moderne non è più quindi "una relazione paradossale tra tipi diversi di orientamenti all'azione, ma fra principi diversi di socializzazione"⁷⁴

Nelle società moderne l'istituzionalizzazione di Stato e mercato attraverso i media di denaro e potere si accompagna alla nascita di una differenziazione tra sfera privata e pubblica. Il nucleo della prima è la famiglia borghese, che sgravata dalla funzione economica risospinta nel sistema del mercato, si specializza nella funzione di socializzazione. La sfera pubblica ha invece il compito di legittimare lo Stato, attraverso il dispiegarsi di una rete di comunicazione di massa.

Le relazioni di scambio che Habermas identifica fanno riferimento a come questa scansione dell'integrazione sociale si rapporta alle organizzazioni integrate funzionalmente. I sistemi determinano forme di scambio in cui i cittadini vengono monetarizzati come forza lavoro o burocratizzati, nell'ambito della fornitura di prestazioni organizzative, in cambio di tasse. In queste modalità di scambio Stato e mercato definiscono gli attori solamente integrandoli nella loro organizzazione, a prescindere dai loro orientamenti all'azione. Come parte del mondo vitale invece i partecipanti si pongono nei ruoli di consumatore e di partecipante alla sfera pubblica, fornendo un apporto per i sistemi di economia e stato che non può essere definito solamente a partire da una valenza funzionale, ma è dipendente dai loro orientamenti all'azione, che rimandano in maniera inaggirabile a processi comunicativi.

⁷⁴ Ivi. p 973

Come abbiamo detto, lo scambio intersistemico può avvenire solo attraverso media, che contribuiscono a rendere le componenti concrete del mondo vitale una forma astratta, che possa essere integrata nei nessi di azione sistemica.

Secondo Habermas, per spiegare come questo scambio produca degli effetti patologici, possiamo fare riferimento alla teoria marxiana del valore, come esempio di teorizzazione complessa che tiene assieme i punti di vista di entrambi i momenti dell'integrazione. Marx, infatti, grazie all'analisi della forma-merce può spiegare "il rapporto di scambio fra forza lavoro contro capitale variabile [...] come *meccanismo di controllo* di un processo di riproduzione autoregolato e *al tempo stesso* come un *rapporto di riflessione* che rende comprensibile tutto quanto il processo di accumulazione come un processo di sfruttamento oggettivato, divenuto autonomo"⁷⁵

È nella forma di forza lavoro che sistema e mondo vitale trovano una categoria comune: essa è sia concepibile come azione, sia come prestazione, in un intreccio indissolubile. In tale forma i nessi di azione vengono neutralizzati, la forza lavoro diviene merce, che può essere utilizzata per le necessità dell'organizzazione capitalistica. Questo processo di astrazione è colto però anche dalla prospettiva del mondo vitale, ed appare come un processo reificante, che corrisponde alla cosificazione di nessi di azione integrati socialmente. Emerge così come l'invasione sistemica produca gli effetti di perdita di senso e di libertà, da Marx analizzati sotto la categoria di alienazione.

In questo rapporto, scandito dalla forma merce e dal valore d'uso che viene sostituito dal valore di scambio e dalla trasformazione di lavoro concreto in lavoro astratto, Marx pensa fondamentalmente lo scambio tra sistema e mondo vitale in maniera analoga ad un'interazione regolata da media, ma senza perdere la prospettiva del partecipante all'interazione.

Il difetto della teoria del valore è però analogo a quello di Weber, anche se generato da cause diverse. Pur dotato di una teoria di scambio intersistemico che riesce a tenere assieme le prospettive di entrambi i protagonisti, legando tale dinamica alla struttura di classe, Marx concepisce la modernità solamente come totalità lacerata, in una forma con cui anche Weber introdurrà poi la tesi della perdita di senso. Entrambi intendono la reificazione e l'alienazione come derivante dalla scomparsa delle forme di vita tradizionali, dalla rottura di una conciliazione sostanziale che fa da metro di giudizio per una società compiutamente integrata, senza comprendere come la differenziazione strutturale non significhi di per sé una forma di reificazione.

⁷⁵ Ivi. p.993

Per Habermas è necessario distinguere il processo di razionalizzazione e differenziazione strutturale della società, che produce la scomparsa dei mondi vitali tradizionali, dalla reificazione dei nessi vitali prodotti da uno straripare della logica sistemica negli ambiti della riproduzione simbolica. L'impovertimento culturale non determina necessariamente un esito alienante o anomico, perché una volta compreso come frutto di una fluidificazione comunicativa, il decentramento e la disgregazione dell'unità religioso-metafisica del mondo appaiono come una liberazione dei potenziali di razionalità in tutti i suoi aspetti, e quindi una razionalizzazione del nucleo normativo che può raggiungere un nuovo livello di sviluppo, non una sua scomparsa.

“Non la differenziazione e lo sviluppo autonomo di sfere di valore culturali determinano l'impovertimento culturale della prassi comunicativa quotidiana, ma la scissione elitaria delle culture specialistiche dai nessi dell'agire comunicativo. Non lo sganciamento dei sottosistemi guidati da media e delle loro forme organizzative dal mondo vitale determina la razionalizzazione unilaterale o la reificazione della prassi comunicativa quotidiana, ma soltanto la penetrazione di forme di razionalità economica ed amministrativa in ambiti di azione che si oppongono all'adattamento ai media denaro e potere”⁷⁶

Se Weber deve la confusione tra modernizzazione e reificazione al suo concetto non chiarito di razionalità applicata alla razionalizzazione culturale e del diritto, Marx è in difetto per il suo legame con Hegel, che lo porta a concepire la modernità compiuta solo secondo il modello di un nesso vitale totalmente integrato in una totalità. A partire da questo punto di vista, egli non può distinguere i processi di reificazione da quelli di differenziazione strutturale di una società post tradizionale. La sua teoria del valore generalizza poi un solo modello di scambio regolato da media, quello economico, e deve essere purificata da questa limitatezza.

Stato e mercato vanno concepiti come sistemi distinti, che dispiegano una quadruplice azione di mediatizzazione del mondo vitale.

A questo punto possiamo concepire finalmente le patologie sociali come frutto di una mediatizzazione del mondo vitale, perché disponiamo di un punto di vista che ci permette di comprendere appieno gli effetti dell'espansione della logica sistemica dal punto di vista dei partecipanti, quando vengono mediatizzati ambiti strutturalmente indissolubili dall'intesa comunicativa.⁷⁷

⁷⁶ Ivi. p. 990

⁷⁷ Secondo Habermas, non riducendo lo stato a un elemento del sistema economico, ma interpretandolo come un sistema autonomo che deve comunicare attraverso media con il mondo vitale e con il mercato, si possono comprendere i fenomeni

I processi di socializzazione, riproduzione culturale e integrazione sociale sono infatti in tensione rispetto agli imperativi sistemici di mercato e Stato, che tenderebbero ad organizzare i rapporti sociali e i nessi di azione secondo forme burocratizzanti o monetarizzanti.

Il mondo vitale tende ad essere invaso dai media sistemici in modo che gli individui siano più facilmente inseribili all'interno del processo di riproduzione materiale della società, ma questa mediatizzazione è sopportabile in quanto consente di rispondere in maniera più efficiente alle necessità di riproduzione materiale del mondo vitale stesso. In quanto stato e mercato forniscono in cambio prestazioni in maniera più efficiente di quanto potrebbe fare una coordinazione comunicativa dei nessi di azione in contesti in cui essa non è strettamente necessaria, la reificazione di tali organizzazioni è sopportabile, e corrisponde ad un livello superiore di apprendimento per una società che deve comunque rispondere a esigenze di riproduzione e quindi deve interagire con il proprio ambiente naturale. Quando però l'integrazione sistemica pretende di sostituire l'agire comunicativo in ambiti che non possono essere slegati da esso, produce effetti patologici, perché non possono essere garantiti i processi che assicurano la stabilità di cultura, società e personalità.

Habermas quindi rinuncia a condannare la reificazione di nessi di senso del mondo vitale in quanto tale, abbandonando l'idea di una società interamente integrata in maniera comunicativa, ma la sua teoria della società identifica in maniera netta degli ambiti in cui il mondo vitale non può essere sostituito nelle prestazioni fondamentali che svolge per la riproduzione simbolica.

In questo senso, la teoria dell'agire comunicativo ha la forma di una teoria critica: essa può essere utilizzata per mettere in discussione non la razionalizzazione di per sé, ma la forma disarmonica che ha presentato nella storia della società occidentale, dove ambiti di azione intrinsecamente comunicativi sono aggrediti dai media dell'integrazione sistemica. "Essa è critica rispetto alla realtà delle società evolute in quanto queste non sfruttano il potenziale di apprendimento di cui dispongono culturalmente e di consegnano a un aumento incontrollato e non guidato di complessità. Come abbiamo visto, la crescente complessità sistemica interviene come potere cieco naturale su patrimoni non rigenerabili – essa non soltanto travolge forme di vita tradizionali, ma attacca l'infrastruttura comunicativa di mondi vitali in larga misura razionalizzati"⁷⁸

tipici delle democrazie del secondo dopoguerra di pacificazione del conflitto di classe, riassumibili sotto l'idea dello "stato sociale", che una teoria marxista strettamente ortodossa non sarebbe in grado di mettere pienamente in luce.

⁷⁸ Ivi. p. 1048

Non è quindi da un punto di vista antimoderno o post-moderno che dobbiamo porci per criticare le società patologiche, ma è la stessa modernità, con il suo modello di razionalizzazione complesso e differenziato, che fa da criterio per mettere in mostra indebite espansioni della logica sistemica in ambiti già integrati in maniera irriducibile dalla comunicazione, che si assicura che i mondi vitali non collassino. Sono gli stessi ideali che hanno prodotto la modernizzazione a difendere la fluidificazione delle società post tradizionali e l'irriducibilità dell'agire comunicativo nei suoi ambiti più propri alla logica sistemica.

I motivi per cui il mondo vitale viene invaso dalle logiche sistemiche sono molteplici e in un certo senso, derivano in maniera diretta dalle necessità dei sistemi di mediatizzare i cittadini, trasformandoli in lavoratori-consumatori per soddisfare gli imperativi di crescita capitalistica, e quando vengono inseriti in nessi di azione burocratizzati dallo stato. I media consentono ovviamente un meccanismo di compensazione che rende accettabile tale reificazione finché non mina gli ambiti fondamentali della riproduzione simbolica, ma i loro imperativi spingerebbero a superare i propri confini e a sopraffare il mondo comunicativo anche andando oltre la soglia di tolleranza che esso ha per tali ingerenze.

A questo riguardo, uno degli ambiti di ricerca che Habermas vede come più legati alla teoria dell'agire comunicativo e che può fornirci un ottimo esempio per comprendere in cosa consistano tali espansioni illecite dei sistemi è per esempio la spiegazione di come crisi nella riproduzione materiale, che dovrebbero essere risolte dalla logica sistemica, possano essere scaricate sul mondo vitale per non dover sacrificare gli imperativi propri del singolo sottosistema. Quando stato e mercato non riescono a rispondere alle esigenze di riproduzione materiale della società, andando incontro a crisi di controllo, possono cercare di compensare tentando di appropriarsi del mondo vitale da cui provengono tali esigenze, utilizzandone le risorse in maniera tale da minarne in realtà i processi, forzando l'integrazione sociale in direzione di una burocratizzazione o di una monetarizzazione, e producendo disturbi a cascata su cultura e personalità, in linea con lo schema di interdipendenza che avevamo tracciato elaborando come i complessi differenziati del mondo della vita si forniscano in maniera reciproca di apporti fondamentali. In quanto la differenziazione sistemica è giustificabile solo se producesse adeguate prestazioni compensative, si aprirebbe un problema di legittimazione dei sistemi in crisi, che non riescono più a garantire l'ancoramento al mondo vitale da cui dipendono strutturalmente. Essi possono cercare di mediatizzare tale prestazione di legittimazione, producendo un consenso mediante i loro mezzi, ma questa

integrazione sociale coatta fa riverberare la propria disarmonia in tutto il mondo vitale, producendo fenomeni di mancanza di senso e patologie della personalità, che sorgono proprio quando cultura e personalità non possono essere assicurate dalla cooperazione di tutti e tre i processi fondamentali del mondo della vita. Quando questa mediatizzazione viene coperta da forme illusorie di comunicazione, la teoria dell'agire comunicativo si può rendere a tutti gli effetti critica dell'ideologia e recuperare la propria eredità storica.

Intermezzo: l'assenza del pensiero hegeliano.

Come abbiamo avuto modo di osservare, *Teoria dell'Agire Comunicativo*, è un'opera stratificata, che accumula procedure argomentative di vario genere per costruire una teoria sociale che sia allo stesso tempo una teoria della modernità. In quanto tale, essa deve poter fornire un modello di sviluppo razionale che permetta sia di comprendere la società occidentale ormai giunta al grado di complessità elevatissimo che ha presentato dal secondo dopoguerra, sia fornire un criterio per la "giusta" modernizzazione, dove si distingue una razionalità sana da una patologicamente disgregante.

Questo obiettivo è stato raggiunto fondamentalmente integrando una teoria linguistico-pragmatica, da cui deriva una precisa teoria dell'azione, in un contesto di teoria della società. In tale operazione, Habermas ha sfruttato ampiamente il pensiero di molti suoi predecessori, ricostruendo i loro guadagni teorici e critici in modo da adattarli all'inserimento della propria prospettiva in una discussione aperta da domande a cui molti avevano già tentato di rispondere. Nella prima parte di questo lavoro abbiamo attraversato in maniera sintetica questo movimento ricostruttivo, tra sociologia e filosofia.

Considerando che tutte le teorie prese in considerazione hanno in comune il fatto di essere risposte alla stessa questione della modernità che l'opera si impegna ad affrontare, risulta singolare l'esclusione da tale operazione ricostruttiva del pensiero di colui che, a detta di Habermas stesso "per primo usa il concetto della modernità in contesti storici, come concetto di un'epoca"⁷⁹ e addirittura "Hegel non è il primo filosofo che appartiene all'età moderna, ma è il primo per il quale la modernità sia divenuta un problema. Nella sua teoria diviene per la prima volta visibile la costellazione concettuale fra modernità, coscienza del tempo e razionalità."⁸⁰

Ci sono molti motivi che portano a chiedersi il perché di questa assenza, nonostante il riconoscimento di Hegel come la linea di partenza per tutta la critica contemporanea della modernità. Ovviamente si può considerare l'esclusione di Hegel una semplice scelta espositiva, dovuta alla maggior adattabilità della teoria dell'agire comunicativo al dialogo con contesti meno metafisicamente connotati rispetto all'idealismo tedesco.

⁷⁹ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 1985. Trad. italiana di Emilio Agazzi ed Elena Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 5

⁸⁰ Ivi. pp. 45

Eppure, il fatto che sia Hegel a riconoscere per primo di vivere in un mondo “moderno” non è certamente casuale. Nella storia della filosofia egli, infatti, rappresenta una sorta di spartiacque, sia a livello di periodizzazione, sia perché gli autori che sono intervenuti successivamente in un certo senso hanno dovuto, più o meno esplicitamente, fare i conti con quello che l’idealismo tedesco, e l’idealismo hegeliano in particolare, aveva introdotto nel pensiero speculativo.

Quest’idea è espressa in maniera esemplare nell’introduzione che Lucio Cortella pone all’inizio del proprio testo sul pensiero contemporaneo: “Il pensiero contemporaneo ha il suo atto di nascita con la dissoluzione dell’idealismo. Ciò significa non solo che esso costituisce il superamento del sistema hegeliano e l’apertura di una nuova prospettiva, ma anche che porta con sé il segno di quell’origine”⁸¹.

Habermas non è certo immune da questo legame critico con il filosofo di Stoccarda, e deve riconoscere ad Hegel quello che effettivamente è il primo tentativo di un’operazione che noi abbiamo visto ripetuta nella sua teoria sociale: il distacco dal paradigma della coscienza soggettiva. Pur affermando in maniera esplicita che “tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto”⁸² è noto come la prima opera dell’Hegel maturo sia una critica radicale di una teoria della conoscenza che intenda il soggetto in senso coscienzialistico.

La valorizzazione del soggetto in Hegel corrisponde in realtà ad una sua critica radicale in quanto rappresenta il modello conoscitivo di una coscienza contrapposta a oggetti che deve conoscere e manipolare. A questa eredità Habermas aveva già fatto riferimento esplicitamente molto prima della svolta verso la teoria dell’agire comunicativo: più di dieci anni prima, in *Conoscenza e Interesse*, egli prende proprio la critica hegeliana al criticismo kantiano come il punto di partenza della rottura del paradigma coscienzialistico della filosofia della conoscenza moderna.

“La critica di Hegel contiene anche un momento giustificato. Lo sviluppo dei due modelli conoscitivi, dello strumento e del medium, porta alla luce una serie di presupposti impliciti in una critica della conoscenza che pretende di essere senza presupposti. Questa deve sempre sapere più di quanto può sapere per propria ammissione. La critica che afferma il conoscere mediato

⁸¹ Lucio Cortella, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Laterza, Roma-Bari, 2020, p. 5

⁸² Ge. Wilh. Fr. Hegel, *System der Wissenschaft. Erster Teil. Die Phänomenologie des Geistes*, 1807; trad. it. di Vincenzo Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2015, p. 67

attraverso un organo porta necessariamente con sé determinate rappresentazioni, sia circa il soggetto conoscente che circa le categorie del sapere corretto”⁸³

Superando Kant, Hegel permette di criticare l'impostazione che vedeva il conoscere come frutto di un rapporto di rispecchiamento tra soggetto e oggetto, senza considerare che le condizioni trascendentali che permettono all'Io di costruire i propri fenomeni non sono esenti anche esse dal dubbio rispetto ai propri presupposti, con cui inizia in Cartesio la storia della filosofia moderna. Hegel, mostrando come le categorie della coscienza si plasmino sugli oggetti, e questi a loro volta mutino attraverso tale esperienza, apre alla possibilità di non considerare più il soggetto conoscente come isolato. Esso ora può essere inteso come soggetto concreto, storicamente determinato, e soprattutto, soggetto pratico oltre che teoretico.

Proprio questa scoperta sta alla base della teoria critica, nel suo essere una critica dell'immediatezza dei dati, che in realtà dipendono sempre da mediazioni prodotte dalla pratica.⁸⁴ L'operazione habermasiana in quest'opera non è diversa nel suo nucleo: *Conoscenza e Interesse*, infatti, si occupa proprio di relativizzare i modelli conoscitivi delle scienze della natura e dello spirito riconducendole entrambe ad un interesse pratico di fondo che ne determina i presupposti nascosti. Si tratta, di nuovo, di dissolvere il mito del dato.

Ovviamente, dopo aver riconosciuto in Hegel l'avvio della critica alle teorie della conoscenza soggettivistiche, Habermas si scarta velocemente dalla possibilità di seguire il suo idealismo assoluto. Hegel, infatti, nel momento in cui apre la possibilità di una teoria critica della conoscenza, contribuisce a dissolverla, perché “con presupposti di filosofia dell'identità relativizza la critica della conoscenza come tale”⁸⁵. L'idealismo assoluto del sistema hegeliano mina i suoi stessi guadagni, impedendo ad un pensiero pienamente contemporaneo di seguire la via dell'idealismo assoluto per una critica del sapere che si faccia anche critica della società.

Non si tratta però dell'unico momento in cui Habermas, nell'elaborare la propria prospettiva, ritorna ad Hegel. Nell'anno precedente, infatti, egli aveva pubblicato un saggio sullo Hegel jenesi che non si limitava a considerare il suo apporto alla teoria della conoscenza, ma coinvolgeva direttamente temi legati alla teoria della società.

⁸³ J. Habermas, *Conoscenza e Interesse*, p. 17

⁸⁴ Horkheimer stesso riconosce la *Fenomenologia dello Spirito* come il momento in cui diventa esplicito come ogni conoscenza immediata sia il risultato di una mediazione.

⁸⁵ J. Habermas, *Conoscenza e Interesse*, p. 26

La cosa più interessante di *Lavoro ed Interazione* è che in esso emergono in maniera esplicita i temi del linguaggio e della divisione sociale del lavoro. Nella sua analisi, Habermas segue la critica del giovane Hegel al soggetto kantiano in tutte le sue componenti. Linguaggio e lavoro sono infatti utilizzati proprio per rompere i tratti monologici del soggetto kantiano, in vista di un recupero della dimensione etica. Secondo Habermas Hegel in questa parte della sua produzione giovanile mette in gioco alcune posizioni fondamentali.

In primo luogo, il sistema dell'eticità jeneser rappresenta un tentativo di superare la concezione dell'Io come una forma di autoposizione, in contrapposizione con l'Io penso kantiano e con i *Fondamenti della dottrina della scienza* di Fichte. L'Io, per Hegel, non è costituito da un'auto-rapporto che egli ha con sé stesso, ma dalla relazione con l'altro, nell'intersoggettività dello spirito che fa da medium per l'interazione. Hegel secondo Habermas "resta fedele alla vuota identità dell'Io kantiano, ma assumendo questo Io nella categoria dell'universalità lo riduce a momento"⁸⁶, ovvero come la sola componente universale dell'Io che per costituirsi si astraie da tutti gli altri contenuti determinati. Esso però non è composto solo da ciò, ma vive anche nella particolarità. Questo rapporto tra particolare e universale che costituisce l'Io si fonda sulla possibilità di riconoscersi nell'altro, riconoscere la propria universalità in un altro non identico a sé. L'io, quindi, non è un originario, ma il prodotto di un processo di riconoscimento che avviene in quello che Hegel chiama lo Spirito. Tale rapporto che fa da processo di formazione per il soggetto è costituito fondamentalmente, oltre che dal nucleo familiare, sulla base di lavoro e linguaggio. Il linguaggio permette al soggetto di superare la "certezza sensibile" e di differenziarsi dalle proprie percezioni, dai propri oggetti, mentre il lavoro attraverso la tecnica si appropria di tale mondo naturale, rivolgendolo contro sé stesso. I media di linguaggio e lavoro, che permangono come indipendenti dal soggetto, sono simboli e strumenti, due elementi che non possono essere considerati come slegati. Ogni azione strumentale è infatti anche compresa simbolicamente. Le modalità che essi determinano però, lavoro e interazione, pur avendo questo fondo comune, rispondono a due logiche reciprocamente estranee, irriducibili l'una all'altra. Nel primo, infatti, si utilizzano regole tecniche, che sono totalmente diverse dalle regole di comunicazione. Attraverso la legge si compongono questi due processi, nello stabilirsi di status giuridici, che collegano il lavoro con i modelli di interazione definiti dalla reciprocità. Lavoro e interazione sono quindi entrambi

⁸⁶ J. Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie der Geist"*, in *"Technik und Wissenschaft als Ideologie"*, Suhrkamp Verlag, 1968, trad. it Maria Grazia Meriggi, *Lavoro e interazione*, Feltrinelli Editore, Milano, 1975

processi centrali nella ricerca del riconoscimento attraverso cui si costituisce l'Io. La cosa interessante di questo saggio è che queste due forme del processo di formazione dello spirito, che potremmo anche definire con nostri termini il processo di socializzazione, sono incredibilmente vicine ai due principi integrativi della teoria dell'agire comunicativo. A partire da questa vicinanza poteva costituirsi un rapporto fecondo con il pensiero hegeliano, attraverso una ricostruzione che ne facesse valere i guadagni teoretici fondamentali per una teoria della società pensata secondo un paradigma comunicativo.

Anche questa volta però Habermas si distanzia da Hegel, perché ritiene che i presupposti di filosofia dell'identità tra spirito e natura pregiudichino la possibilità del darsi di un pensiero veramente basato sul concetto di intersoggettività. Pensando l'unità tra spirito e natura Hegel ritorna al modello monologico di un soggetto che parla solamente con sé stesso: "quando però la natura nella sua totalità viene assunta come antagonista dei soggetti, viene a mancare ogni rapporto di parità; non può esserci dialogo fra lo spirito e la natura, né abolizione di una situazione dialogica, e nemmeno una lotta per il riconoscimento che si verifica nel rapporto etico"⁸⁷

Alla fine, nell'Hegel maturo prevarrebbe comunque il paradigma dell'autoriflessione, nel trionfo di un'Idea Assoluta che rappresenta proprio l'affermazione di tale processo come essenza della totalità.

È solo in questa veste che in *Teoria dell'Agire Comunicativo*, viene considerato il pensiero hegeliano, citato soprattutto in negativo, come l'elemento che contaminava con la ricerca di una conciliazione di fondo la riflessione del marxismo.

Questa posizione di Habermas viene definitivamente suggellata in quei luoghi in cui egli riprende i temi della teoria della conoscenza, trascurati dopo *Conoscenza e Interesse* in favore della costruzione della teoria dell'agire. Dal punto di vista gnoseologico il superamento della filosofia del soggetto corrisponde secondo Habermas ad una sua fondamentale detrascendentalizzazione, che sarebbe l'elemento caratterizzante la maggior parte dei percorsi di pensiero della contemporaneità. Anche qui, egli non può negare che sia Hegel il punto di inizio di questa storia: "egli per primo ha riportato il soggetto trascendentale di Kant nei contesti dell'al di qua e situato la ragione, che permea questi contesti, nello spazio sociale e nel tempo storico"⁸⁸

⁸⁷ J. Habermas, *Lavoro e Interazione*, p. 42

⁸⁸ J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 1999; trad. it. di Mario Carpitella, *Verità e Giustificazione. Saggi filosofici*. Laterza, Roma-Bari, 2001

Pur riconoscendo il suo ruolo genetico per questa direzione di pensiero Habermas esclude il pensiero hegeliano da questa storia, di cui non viene visto come il suo primo protagonista, ma come la semplice spinta che è stata data in questa direzione a chi è venuto dopo. Il motivo di questa esclusione è ancora una volta l'esito del percorso compiuto dal sistema hegeliano, che ripristina nuovamente, nello Spirito Assoluto, la categoria dell'autocoscienza.

Certamente, non si può negare che il sistema hegeliano abbia la pretesa di risolvere la totalità nell'autoriflessione dell'Idea, al punto che la stessa metafisica, alla fine, viene sacrificata sull'altare del Concetto e la Sostanza stessa si dissolve in un movimento logico. Habermas è però troppo frettoloso nell'interpretare questa risoluzione della totalità nell'Idea come il ripristino di un'unità metafisica tra Spirito e Natura, nella riaffermazione del vecchio paradigma del soggetto. Non è detto infatti che il pensiero hegeliano, nella sua presa di distanza dalla finitezza e dal fallibilismo kantiano, significhi per forza un ritorno ad una insostenibile metafisica premoderna. Si tratta di una interpretazione possibile ovviamente, che è stata posta alla base di tutti i tentativi di recuperare la filosofia hegeliana in chiave di critica conservatrice della modernità, e forse Hegel stesso in più di un punto giustifica questa lettura.

La risoluzione della totalità nell'unità dello spirito assoluto però non ha necessariamente questo significato, e anzi, se si prende sul serio fino in fondo la Logica hegeliana e la sua critica alla metafisica tradizionale, emerge una complessità intrinseca in tale unità di superficie che alla fine non può che dissolverla.

Ciò che Hegel afferma quando trascende il soggettivismo kantiano non è semplicemente la illimitatezza dello Spirito ma anche la definitiva negazione della "cosa". Affermare che la realtà si risolve nel pensiero non significa riaffermare un'unità teologica del tutto, il ripristino di un nuovo trascendente, ma piuttosto si tratta di portare alle estreme conseguenze la consapevolezza dell'inaggirabilità della mediazione del pensare, che è il punto fermo di tutta la metafisica moderna. Le cose non possono più sussistere come mero essere, come pura immediatezza, e nemmeno la loro essenza può più essere pensata come una forma sostanziale. La realtà è Concetto, e questo significa che per Hegel nulla può rimanere stabile nella propria astratta identità con sé stesso. Con la logica hegeliana non si afferma nessun ente "totalità" capace di fare da fondamento per tutta la realtà, bensì scompare la stessa possibilità di sussistere di qualsiasi ente come tale. Se l'ente viene risolto nel concetto, allora non sarà più possibile affermare nessuna "essenza", nessuna verità superiore, se non quest'unica essenza: che la realtà è pensiero, è togliimento di quell' in sé, di quello

stare solamente in sé stessa di ogni determinazione. Alla fine, la Logica giunge certo a qualcosa di “quieto”, l’Idea, ma essa non è altro che l’affermazione di quel movimento di continuo trapassare in altro.

Se questo è vero, allora per la realtà non vi è nessuna forma di conciliazione, se non appunto il fatto di essere tutta caratterizzata da questo continuo trapassare nel proprio altro. In questo vi è una pretesa gnoseologica assoluta da cui dobbiamo prendere le distanze, ma anche la negazione di qualsiasi possibilità di conciliazione metafisica. Il pensiero è proprio ciò che non può essere risolto definitivamente, ciò che, eternamente inquieto, continua a mostrare le proprie scissioni, i propri contrasti, il proprio superamento. Se questo è vero, allora, pur giungendo ad una posizione epistemologica insostenibile per la contemporaneità, il pensiero hegeliano non è semplicemente l’affermazione dell’assolutezza di un macro-soggetto autocosciente, ma una compiuta e costante affermazione della scissione, della dialetticità della realtà in ogni sua manifestazione concreta. L’unità che Habermas imputa come difetto è solo l’inaggrabilità del divenire altro, dell’essere negata, di ogni determinazione.

Proprio per questo Hegel dopo aver dissolto l’essenza nel concetto ritiene di poter realizzare veramente la totalità solo nella forma di un sapere, che superato il soggetto astratto e la cosa esterna altrettanto astratta, non può che essere Pensiero oggettivo, mediazione tra i due. Nessuna realtà sostanziale può veramente compiere la razionalità in toto, e questo significa che tale sapere non può avere una consistenza metafisica alla pari delle vecchie sostanze. Proprio a partire da ciò deriva la sua tesi di morte dell’arte, e sempre per questo nel suo pensiero si anticipa l’avvento nietzschiano della morte di Dio, e sembra giungere l’annuncio della fine della storia: nessuna di queste manifestazioni determinate può portare su di sé la verità logica, che è la negazione di ogni determinazione, il suo essere messa in movimento verso il proprio altro.

Hegel, quindi, non pensa affatto che nella storia si possa concretizzare un’unione sostanziale tra spirito e natura, proprio perché non è in realtà possibile alcuna sostanza che manifesti l’essenza della totalità. Quando il suo pensiero decreta la fine della storia, intende che essa non può giungere ad un livello di razionalità abbastanza alto da portare a compimento tale conciliazione, ed infatti l’esito dello spirito oggettivo non è una società totalmente libera, ma la condizione incerta in cui gli stati moderni si trovano nel loro rapporto reciproco, in balia dell’astuzia della ragione. A causa di questo suo diffidare alla fine della realtà, rimanendo più sobrio di qualche suo

successore⁸⁹, egli non può semplicemente risolvere la modernità in una nuova forma di conciliazione metafisica: i suoi stessi presupposti logico-metafisici gli impongono di prendere sul serio la dissoluzione dell'eticità sostanziale, di affrontare la differenziazione moderna senza nessuna facile conciliazione. La pretesa di assolutezza del suo pensiero non intacca in maniera indelebile le sue analisi e le sue critiche del moderno, proprio perché è la legge stessa dell'idea a non permettere che nella storia si dia una risoluzione immobile e definitiva.

Se è vero che “la Logica di Hegel implica una radicale presa di distanza nei confronti di qualsiasi pretesa di dire il senso ultimo, definitivo, determinato delle cose”⁹⁰ significa che non si può semplicemente ridurre il pensiero hegeliano ad una filosofia dell'identità, ignorando a partire da ciò tutta la sua riflessione critica sulla modernità e sulla società. Dobbiamo ovviamente prendere le distanze dalla pretesa epistemologica del Sapere Assoluto, ma rimanendo consapevoli che nella sua essenza, l'unica cosa che quel sapere risparmia dal dubbio e dalla negazione è proprio l'affermazione dell'assoluta critica immanente di ogni determinazione della realtà. Questo significa che i contenuti delle riflessioni hegeliane rispetto alla realtà sociale non sono immediatamente pregiudicati dalle imposizioni di una premessa gnoseologica banalmente metafisica. Se un rifiuto delle posizioni hegeliane sulla modernità e sulla società deve avvenire, dovrà trovare le proprie ragioni proprio nel confronto concreto con quelle parti del suo pensiero che affrontano queste due questioni come problemi reali.

Quello che proporrò nella seconda parte di questo testo è quindi un tentativo di ricostruzione del pensiero sociale hegeliano in questo senso, con in mente le tesi habermasiane, per esplorare quali potrebbero essere gli esiti di una tale operazione. Il mio intento sarà quello di analizzare come Hegel spieghi il processo di sviluppo delle società occidentali moderne, seguendo il percorso che egli stesso ci ha indicato nella *Fenomenologia dello Spirito*, intesa come *Bildung* del genere umano. A partire da ciò, si potrà poi cercare di esplorare se e in che modo Hegel riconosca e risponda ai problemi della modernità, cercando di mettere la sua dottrina dell'eticità alla prova della diagnosi weberiana. Analizzeremo quindi ampiamente il luogo in cui Hegel fa i conti con la differenziazione

⁸⁹ Sarà Lukács stesso a definirsi “più hegeliano di Hegel” nella sua proposta di un soggetto storico capace di ripristinare una forma di totalità compiuta nella storia.

⁹⁰ Lucio Cortella, *Il pensiero e l'essere. Hegel e il problema fondamentale della metafisica moderna*, in “Autocritica del Moderno. Saggi su Hegel, Il Poligrafo, Padova, 2002, p. 118

Il testo ripercorre il confronto di Hegel con le categorie fondamentali della metafisica moderna. In tale percorso emerge la giustificazione teorica di ciò che noi qui, per la diversità dei temi trattati, ci siamo limitati ad affermare sinteticamente. In certo senso, nella nostra analisi porteremo avanti un discorso parallelo, che esplora il confronto di Hegel non con il pensiero moderno ma con la sua realtà culturale e sociale, in linea con tale interpretazione di fondo.

sociale propria del moderno, e cercheremo quali risposte egli dia alla crisi che tale complessità obbliga ad affrontare.

Come è noto, nessuna lettura del pensiero di Hegel può dirsi completa e definitiva, perché le differenti direzioni di interpretazione non sono semplicemente l'esito di interessi contingenti dei vari interpreti, ma dipendono da una intrinseca ambiguità del suo pensiero stesso. La mia convinzione è che solo prendendo sul serio la sua proposta nei suoi esiti più radicali è possibile fare veramente i conti con tali contraddizioni. Nella ricerca della coerenza anche oltre i limiti dell'autore stesso possono emergere nuovi esiti e un arricchimento delle prospettive filosofiche su temi che ormai dalla Rivoluzione Francese sono inaggirabili per la coscienza contemporanea.

Capitolo 4 - La Fenomenologia dello Spirito. La formazione della coscienza moderna.

4.1 – Critica della coscienza. L'emergere della soggettività.

Quando Habermas, nel primo capitolo di *Conoscenza e Interesse*, si confronta con il pensiero hegeliano riconosce nella *Fenomenologia dello Spirito* un'opera che fondamentalemente tratta di gnoseologia, e in particolare di una forma di radicalizzazione della critica della conoscenza introdotta dalla filosofia kantiana.

In effetti, l'intento esplicito dell'opera secondo Hegel non è quello di esporre il contenuto dell'Assoluto, quindi un'espressione positiva del sapere vero e proprio, ma di preparare la coscienza a riconoscere tale sapere, confrontandosi con le varie forme in cui l'opinione umana si dichiara sapere nel tentativo di fondare la propria visione del mondo. Se si volesse riassumere in poche parole ciò che accade nell'opera, si potrebbe dire che siamo di fronte alla coscienza umana che, ripercorrendo le tappe della formazione dello spirito, viene portata a comprendere "per sé" quello che essa è già da sempre "in sé", ovvero che la scienza è sempre stata alla propria portata, e che l'unico ostacolo che la separava da essa era il dover ripulire la propria conoscenza imperfetta da tutti quegli aspetti contraddittori che le impedivano di riconoscere la verità. Come è noto, Hegel rifiuta la posizione dell'idealismo tedesco a lui precedente, che pretende di porre l'Assoluto come originario, in un singolo atto di auto-riflessione, pena l'impossibilità di tale assoluto di presentarsi come alcunché di determinato, dando esito alla famosa "notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere"⁹¹

La filosofia deve certamente per Hegel raggiungere un livello in cui possa essere considerata scienza e "deporre il proprio nome di amore del sapere per essere sapere reale"⁹², ma questo risultato non può essere raggiunto se non come appunto risultato, prodotto da una mediazione che coinvolga veramente la coscienza nel suo rapporto con l'assoluto. Per questo motivo, egli non può cominciare l'esposizione del sistema direttamente dal punto di vista della verità, deve prima indagare come si possa produrre in maniera giustificata tale punto di vista, ovvero come superare

⁹¹ G. W. F. Hegel, *System der Wissenschaft. Erster Teil. Die Phänomenologie des Geistes*, 1807; trad. it. di Vincenzo Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2015, p. 67.

⁹² Ivi. p. 53

quel carattere di “parvenza” che ogni pretesa di conoscenza porta con sé. La cosa più interessante per noi è che tale percorso è il fatto che la necessità di superare tale punto di vista soggettivo che caratterizza le semplici opinioni, di congiungerlo con l’oggettività e quindi al sapere vero e proprio, obbliga Hegel ad una radicalità prima inedita nella critica delle strutture della coscienza, andando anche oltre i termini del criticismo kantiano. In quanto il risultato di questo processo deve essere una totale giustificazione del punto di vista filosofico, Hegel si rende conto di non poter ripetere l’operazione kantiana di individuare semplicemente la connotazione soggettivo-antropologica dei criteri che organizzano la nostra conoscenza. Questi stessi criteri, le categorie, nella prospettiva kantiana non sono coinvolti essi stessi nella riflessione gnoseologica, altrimenti la posizione a partire da cui definiamo cosa sia il sapere e lo giustifichiamo risulterebbe essa stessa ingiustificata e irretita in un circolo vizioso, in cui la giustificazione delle categorie della conoscenza dovrebbe essere posta a priori nella procedura di giustificazione di quella stessa struttura trascendentale.⁹³ A partire da questa consapevolezza si delinea la struttura concettuale fondamentale che caratterizza tutto l’itinerario della *Fenomenologia dello Spirito* e che consiste infatti nel rapporto tra il “concetto” ovvero la rappresentazione che la coscienza si fa di ciò che conosce e del proprio sapere, e l’“oggetto”, l’elemento esterno che giustifica tale sapere. Questi due elementi, presenti entrambi alla coscienza nel proprio conoscere, rappresentano rispettivamente la componente soggettiva e oggettiva della conoscenza. La mediazione continua tra questi due poli è il motore del movimento fenomenologico, che è volto a superare proprio tale differenziazione, a criticare la concezione della conoscenza come una situazione in cui un soggetto si rapporta a degli oggetti ad esso estranei. La struttura di tale superamento consiste sempre nel riconoscimento da parte della coscienza che è essa stessa a produrre tale apparenza di oggettività, che ogni oggetto “in sé” che essa incontra è sempre posto dai propri concetti, è “in sé” solo in quanto è “per lei”. In ogni

⁹³ La questione in Kant è ovviamente molto più complessa, in quanto in realtà viene data una giustificazione delle categorie grazie alla deduzione dell’Io penso. Nonostante ciò, l’idealismo aveva già dimostrato che se questo Io è inteso in maniera solamente formale non riesce a rendere veramente conto di sé, perché è costretto a postulare una realtà esterna, il noumeno, che dovrebbe fornire alle sue rappresentazioni i contenuti e allo stesso tempo non essere in alcun modo determinato dalle categorie logiche, quindi non sarebbero disponibili i concetti di “essere” e “causa” che possono render ragione di tale presupposizione. Quanto queste critiche colpiscano veramente il bersaglio è un tema dibattuto tra gli interpreti. Quello che è certo è che la critica di fondo che Hegel fa a Kant, che viene sviluppata in tutta la prima parte della *Fenomenologia dello Spirito*, è che egli non ha veramente sgomberato il campo dai presupposti irreflessi su cui si basa la propria ricostruzione del trascendentale, in quanto ha considerato le forme a priori della soggettività appunto come tali, prescindendo totalmente da una possibile analisi della loro genesi storico-sociale. Una coscienza solo che non tiene conto del rapporto genetico tra i propri concetti e il proprio contesto pratico e storico, non può essere fondata in maniera non contraddittoria.

momento, la coscienza si ritrova a dover rivedere la propria posizione epistemologica, e in tale processo essa vede mutare sia i propri oggetti che sé stessa.

È proprio questo movimento riflessivo, il continuo ritorno a sé della coscienza che incontrando i propri oggetti cerca di assicurare attraverso essi il proprio sapere, per poi scoprire che ogni oggetto è sempre posto dai propri concetti, il guadagno che permette ad Hegel di coinvolgere nella critica della conoscenza anche ciò che Kant aveva lasciato fuori dalla discussione. Nel continuo superamento di sé alla ricerca di un sapere stabile, la coscienza mette continuamente in atto un'azione critica su sé stessa, supera le proprie categorie nella loro insufficienza, e quindi esse si svelano come parziali e non come un trascendentale a priori giustificato. In questo processo i concetti mutano continuamente, si scoprono fino alla fine come insufficienti rispetto alla pretesa di costituire il sapere. Ciò che è più interessante per noi è come per Hegel tale movimento non sia semplicemente un movimento negativo, come può apparire alla coscienza coinvolta in tale processo che vede continuamente dissolvere ogni sua posizione. La via del dubbio, come definisce Hegel tale percorso dal punto di vista della coscienza coinvolta in tale processo, per il lettore dell'opera che può assumere anche il punto di vista propriamente filosofico⁹⁴ appare come il percorso che la coscienza, mossa dalla propria esperienza, svolge per maturare e raggiungere la sua forma compiuta.

La *Fenomenologia dello Spirito* non è quindi solamente un'opera di critica della conoscenza ma anche un vero e proprio romanzo di formazione filosofico che ha come protagonista il soggetto umano, una "storia romanzata dello spirito" come la definisce lo stesso Hegel, che racconta i vari momenti che hanno portato l'uomo a giungere al sapere filosofico della modernità compiuta.

È proprio l'elemento storico-narrativo il centro da cui muoverà il nostro interesse per l'opera: Hegel infatti intende questa storia in maniera duplice: essa è la storia dello Spirito universale, quindi della produzione delle strutture riflessive che lo rendono tale, ma è anche una storia individuale, in cui il singolo che appartiene ad esso "deve ripercorre i gradi della formazione dello Spirito universale anche secondo il contenuto, ma come figure già messe da parte dallo spirito

⁹⁴ La *Fenomenologia dello Spirito* presenta una complessità intrinseca in quanto per il proprio scopo, ovvero quello di essere allo stesso tempo una introduzione alla filosofia e una giustificazione del punto di vista filosofico, deve mantenere una duplicità di punti di vista. Essendo la dimostrazione della necessità di quella che sarà la *Scienza della Logica* essa deve tener presente il proprio risultato, quindi esser consapevole che l'esito di tutto il percorso sarà la dimostrazione che la coscienza è da sempre immersa nel sapere assoluto. Allo stesso tempo però non potrebbe svolgere il proprio ruolo dimostrativo se ammettesse solo questo punto di vista: essa deve assumere anche la posizione della coscienza che ancora non è giunta al sapere reale, che da sola deve giungere alla posizione della Scienza.

stesso, come gradi di una via già tracciata e spianata. Allo stesso modo noi, nella sfera delle cognizioni, possiamo vedere oggi abbassarsi a nozioni, a esercizi, e perfino a giochi di fanciulli, ciò che in epoche precedenti era appannaggio solo dello spirito maturo degli adulti, e nel progresso pedagogico possiamo riconoscere, come in controluce, la storia della formazione del mondo [...] la scienza della fenomenologia dello Spirito è l'esposizione dello strutturarsi di questo movimento di autoformazione"⁹⁵.

In questa definizione programmatica del compito dell'opera vive tutta la funzione propedeutica che è assegnata ad essa nell'articolazione del sistema, ma emerge anche come quello che Hegel si propone di svolgere sia una ricostruzione della storia di formazione del genere umano sia in senso ontogenetico, come sviluppo della singola coscienza che deve ripercorrere tale storia per riconoscere la propria vera essenza, sia dal punto di vista filogenetico, ovvero una ricostruzione del processo di sviluppo collettivo che ha prodotto le condizioni che permettono alla coscienza individuale di raggiungere tale risultato.

Come abbiamo detto, Hegel è il primo pensatore nella storia della filosofia occidentale a porsi il problema di riflettere in maniera consapevole sulla modernità, e tale storia dello spirito si inserisce a pieno titolo all'interno di questa problematica: lo spirito universale che deve essere dedotto a partire dalle varie tappe del suo processo di formazione non è altro che la modernità compiuta, e allo stesso tempo l'individuo che in essa si rispecchia è l'individuo moderno, che ha realizzato in sé l'istanza della libertà, che come vedremo in seguito rappresenta uno dei concetti fondamentali che definiscono la teoria dell'azione hegeliana.

Ciò che Hegel ci sta proponendo è insomma una vera e propria teoria dello sviluppo del pensiero moderno, che non si limita però a una storia delle idee o delle visioni del mondo che hanno condotto al suo esito idealistico. Il superamento del criticismo kantiano in una forma di processualità, il movimento continuo della coscienza che rimbalza tra sé stessa e i propri oggetti, immerge infatti il soggetto cosciente in una dimensione che non può che essere storica. Solo la primissima parte la *Fenomenologia dello Spirito* rappresenta una critica ad un soggetto astratto e disincarnato dal proprio orizzonte storico-culturale, e l'esito di tale critica è proprio il riconoscimento, sia da parte del lettore che della coscienza protagonista di tale critica, di come il soggetto cosciente debba essere inteso come soggetto concreto, pienamente situato in contesti determinati e dotato di una pluralità di dimensioni. La suddivisione tra ambito scientifico, morale

⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 81

ed estetico costruita da Kant viene scardinata, facendo emergere come alla formazione dello Spirito concorrano assieme una pluralità di dimensioni. Lo sfondo a partire da cui vengono costruite le nostre rappresentazioni delle cose viene tematizzato direttamente proprio nel momento in cui la coscienza scopre l'origine delle proprie categorie, e si tratta di uno sfondo pratico e sociale, come avremo modo di dimostrare.

La complessità dell'opera che abbiamo qui brevemente riassunto manifesta appieno perché almeno preliminarmente Hegel debba essere considerato come parte della riflessione sullo sviluppo della razionalità occidentale: quella che egli ci presenta è a tutti gli effetti una teoria della modernità, una proposta di analisi storico-genetica che allo stesso tempo, in quanto ha lo scopo di fondare il sapere filosofico moderno, deve rappresentare anche una sua giustificazione, una dimostrazione quindi della razionalità del mondo ad essa contemporaneo.

Uno degli elementi più interessanti che caratterizza lo sviluppo dell'itinerario fenomenologico è il fatto che esso inizi proprio discutendo quell'opinione che ne rappresenterebbe il diretto opposto: la posizione della coscienza naturale che ritiene di non dover giustificare il proprio sapere, di essere immediatamente presso i propri oggetti, senza alcuna forma di mediazione. Proprio perché la *Fenomenologia dello Spirito* ha anche il compito di dimostrare la verità della Scienza, essa non procede a partire dalla sua posizione, ma dando voce prima di tutto alla coscienza immediata, a una posizione che potremmo definire di "common sense", in cui non è presente la consapevolezza della presenza della soggettività nel conoscere. Il sapere viene inteso dalla coscienza nel suo primo darsi in maniera immediata come un puro rispecchiare in maniera trasparente i propri oggetti. Siamo di fronte alla posizione che Hegel chiama "certezza sensibile", per caratterizzarne l'immediata fiducia nel fatto che la propria recettività sensoriale le mostri il mondo così com'è. La caratteristica tipica di questa posizione è proprio il fatto che il sapere viene identificato con l'immediato contenuto precettivo che noi abbiamo delle cose, che appare in primo luogo alla coscienza come la conoscenza più ricca e concreta possibile della realtà. È noto come il procedimento di critica delle varie posizioni della coscienza si svolga con un metodo strettamente immanente, e si sviluppi secondo il modello che Hegel definisce "negazione determinata"⁹⁶. Non vi

⁹⁶ Per Hegel, la negazione determinata costituisce il vero e proprio metodo del processo fenomenologico e allo stesso tempo la struttura fondamentale dell'esperienza. Non ci intratteremo in un'analisi approfondita di questi aspetti dell'opera, secondari per gli scopi della nostra esposizione. Per un approfondimento si veda Hyppolite Jean, *Genèse et structure de la*

è nessuna critica esterna a cui la coscienza debba rispondere, perché dovrebbe essere posta da un punto di vista che a sua volta avrebbe bisogno di una giustificazione e non porterebbe a nessuno sviluppo stabile ma all'ennesimo circolo vizioso. È la coscienza stessa che, nell'esporre la propria verità, finisce ogni volta per contraddirsi, negando la propria posizione iniziale, e producendo un livello di consapevolezza più alto proprio a partire da tale mediazione. Questa procedura caratterizza la spiegazione di Hegel come uno sviluppo completamente interno delle varie forme di sapere, mosso solo da una loro insufficienza logica, in una forma analoga a quella che abbiamo incontrato nella sociologia comprendente di Mead e Durkheim.

Tale auto-contraddizione della certezza sensibile avviene immediatamente, nel momento in cui essa deve esprimere il proprio sapere, perché si rende conto di non riuscire a caratterizzare in nessuna maniera il proprio oggetto. Il proprio immediato riferimento alla cosa come esperita, senza nessuna mediazione, riesce a caratterizzarlo solo come un "questo" immediatamente presente ai sensi, che di fatto può essere applicato a qualsiasi suo oggetto, e non ha quindi nulla di quella particolarità concreta che essa vantava. L'immediata trasparenza della propria sensazione riesce a riprodurre solamente il "qui ed ora" della Cosa, che proprio perché non viene caratterizzata se non in tale forma puntiforme, non si costituisce mai come qualcosa di stabile. L'unico elemento che permane in tutte le nostre sensazioni è proprio l'universale riferimento al qui e all'ora, che emerge dal fatto che i vari input particolari che riceviamo, essendo sempre differenti, si negano l'un l'altro. Il deittico è l'unico elemento che permane e la certezza sensibile, che pretendeva di dire la propria verità in maniera immediata, scopre che quell'immediato non può costituirsi se non sulla base di una universalità, una mediazione costituita da tale riferimento indicale che permette a tali immediati di sussistere.

Lo stesso ragionamento viene subito sul lato soggettivo dalla coscienza: incapace di stabilizzare la verità immediata sul lato degli oggetti, essa si rivolge a sé, affermando che tale verità sta nella mia percezione soggettiva, quindi in quell' Io singolare che si riferisce agli oggetti. Ovviamente però tale Io si scontra immediatamente con ogni altra affermazione diversa di ogni altro Io. Neanche l'Io in realtà riesce a stabilizzarsi in qualcosa di particolare, si scontra immediatamente con la pluralità degli Io e nella sua negazione, riesce a far permanere solamente un Io universale. La certezza sensibile, in questo suo tentativo di dire la propria verità, fa esperienza della propria negazione. I

suoi concetti, e quindi anche le cose che essi rappresentano, mutano in quelli della seconda figura, la Percezione, che non è più fatta solo di un “questo”, ma intenziona un oggetto più complesso, una cosa universale a cui ineriscono le proprietà particolari.

In questo passaggio Hegel afferma una cosa molto importante: il motivo fondamentale per cui la certezza sensibile non può rimanere ferma nella propria posizione è che non può esprimere quella verità immediata e concreta che vorrebbe mostrare in quanto “il questo sensibile che è in gioco nell’opinione, infatti, è inaccessibile a linguaggio, il quale appartiene alla coscienza, all’universale in sé”⁹⁷

Questo riferimento al linguaggio deve essere trattato con la massima delicatezza per non derivarne conclusioni affrettate, ma di certo è impossibile non notare come Hegel stia suggerendo che il movimento fenomenologico, almeno in questa prima esperienza della coscienza che fa iniziare il suo percorso, abbia una struttura fondamentale linguistica. Questa impressione viene rafforzata qualche riga più sotto, quando afferma che “l’atto linguistico ha dunque la divina natura di invertire immediatamente l’opinione, di farla divenire altro e di non lasciarla giungere a parola”⁹⁸.

Perché la certezza sensibile dovrebbe esprimere linguisticamente il proprio sapere, quando dopotutto essa pretenderebbe proprio il contrario, di porsi in un sapere immediato, già vero? Una delle possibili risposte a questa domanda è che siamo di fronte a uno di quei casi in cui il Sapere Assoluto interviene sul percorso della coscienza e la dirige nella sua direzione.⁹⁹ Il problema di questa interpretazione è che rischierebbe di produrre un circolo vizioso proprio all’inizio del cammino fenomenologico, che dovrebbe dimostrare la fondatezza di tale assoluto. Se dobbiamo rimanere coerenti con il compito di giustificazione, tale esigenza deve emergere dalla certezza sensibile stessa, senza chiamare in causa l’esito finale del percorso fenomenologico. Un’interpretazione diversa, che tra l’altro non esclude il ruolo del Sapere Assoluto, può partire dal considerare che la certezza sensibile non vuole semplicemente esprimere la propria esperienza. In quando si pone con la pretesa di essere scienza, essa piuttosto afferma un sapere, che quindi porta con sé la presunzione di esser vero. Con Habermas, potremmo dire che oltre ad un contenuto semantico essa solleva anche una pretesa di validità, a livello pragmatico, e in particolare una

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 185

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Per questa interpretazione si veda F. Chiereghin. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Milano 1994, pp. 43-47.

pretesa di verità. Ciò che muove la coscienza fuori dal suo rifugiarsi nella propria esperienza immediata delle cose è proprio il pretendere che essa sia valida, che si determini come verità. Se così fosse, la *Fenomenologia dello Spirito* presenterebbe immediatamente il processo di svelamento della verità come intrinsecamente linguistico, se non già comunicativo. Ci troviamo qui di fronte ad una evidente tensione, ampliata dal fatto che anche nella riflessione sul lato soggettivo appaiono per la coscienza altri soggetti, altri Io capaci di far riferimento immediato alla propria impressione sensibile, ed è proprio per questo che l'Io se vuole rimanere fedele alla sua pretesa di verità deve riconoscere sé stesso come istanza universale, ma la coscienza non può ancora fare propriamente esperienza di questi Io se non nella negazione che essi producono rispetto alla particolarità.

La struttura linguistica è in realtà in parte introdotta dal modo stesso in cui Hegel intende la coscienza in generale: se la coscienza è riferita ad un oggetto che pretende di conoscere, non può che dimostrare in maniera mediata che il proprio sapere corrisponde ad esso, e per fare ciò Hegel sembra suggerire non possa aggirare il medium linguistico. Il problema di questa interpretazione è che in tutta la sezione sulla coscienza non appare mai nessun riferimento ad un altro soggetto. La coscienza propriamente detta si mostra sempre come perfettamente solitaria, e dopotutto non può che essere così visto che la sua pretesa è quella di non ammettere altro che l'oggettività. Al principio del cammino fenomenologico emergono delle tracce nascoste di una intersoggettività di fondo e soprattutto della fondamentale mediazione del linguaggio nelle procedure di giustificazione della propria conoscenza, ma il protagonista di questa storia non le può riconoscere in quanto se è semplice coscienza di oggetti, non può ammettere nessuna mediazione. Per questo motivo Hegel non esplicita del tutto questi due elementi: non sarebbe stato lecito nel metodo immanente che guida la riflessione della *Fenomenologia dello Spirito*.

Se il rispondere e il domandare sono entrambi mossi dalla sua pretesa di verità, allora essa sembra costretta ad un monologo. In vista di ciò non possiamo stupirci del fatto che essa non riesca a stabilizzare il proprio sapere: in negativo Hegel sta affermando quello che emergerà al termine della sezione, ovvero che nessuna coscienza può accedere alla verità senza la mediazione del proprio altro.

È molto interessante poi considerare questo livello della coscienza fuori dalle sue stesse coordinate, ovvero considerandola come già immersa in quell'orizzonte vitale più ampio che essa si rifiuta di ammettere. Ovviamente Hegel, per non forzare una derivazione della storicità della

coscienza che non sia ammessa da essa stessa nelle proprie negazioni determinate, non accenna a tali implicazioni fino al livello dell'autocoscienza, ma se si considera questa forma di rappresentazione del mondo non in maniera astratta ma come una coscienza "reale", incarnata in essere determinati che hanno a che fare con il mondo concreto, emergono degli interessanti parallelismi con alcune caratterizzazioni della coscienza mitica che abbiamo richiamato nel ragionamento habermasiano.¹⁰⁰

Quella che ci si manifesta nelle prime tre figure della fenomenologia dello spirito è una forma di visione del mondo che in termini habermasiani potremmo definire "non decentrata", in cui i riferimenti al mondo non sono ancora stati differenziati e non vi è consapevolezza della differenza tra le cose e la loro rappresentazione linguistica. Al principio del percorso fenomenologico troviamo quindi una coscienza che presenta i caratteri tipici che abbiamo discusso essere propri delle società primitive, non ancora differenziate. Molto interessante in questa prospettiva è anche considerare la confusione che viene provocata dall'impossibilità della coscienza di venire a capo del rapporto tra particolare ed universale.

Anche la Percezione, nel suo oscillare tra la cosa e le proprietà che ad essa ineriscono, e l'Intelletto nella dialettica delle forze e nella forma della legge, non riescono a rendere veramente ragione di questo rapporto. La confusione tra uguaglianze e differenze è un altro degli elementi tipici che abbiamo individuato nella visione del mondo mitica nei capitoli precedenti. Hegel qui non discute come in tale status avvenga l'integrazione sociale e la socializzazione, in quanto non gli è ancora possibile inserire tali questioni nel punto di vista fenomenologico, ma delinea una situazione in cui il mondo non trova una sua determinazione univoca, e oscilla tra la frammentazione particolaristica e un olismo nell'identità dell'universale. Se a ciò aggiungiamo le precedenti osservazioni sul ruolo del linguaggio, è impossibile non notare come anche in Hegel la fluidificazione linguistica rappresenti uno degli elementi centrali per il movimento di decentramento delle immagini del mondo che porterà alla forma moderna della coscienza.

Considerando i contenuti della sezione sull'Intelletto, ovvero la dialettica delle forze e la sua risoluzione nella legge, che dovrebbe rappresentarne l'essenza, ci troviamo di fronte ad una

¹⁰⁰ In realtà, Hegel attraverso una critica ironica alla posizione della certezza sensibile, ci fornisce un'immagine concreta di questo livello di coscienza. In *Fenomenologia dello Spirito*, pp. 183 troviamo una sferzata irriverente che paragona l'immediata identificazione dell'esperienza particolare con l'essenza della cosa a uno stadio inferiore a quello animale, in quanto il mondo naturale in un certo senso sa, in maniera irriflessa, che l'essenza delle cose non sta nella loro sensibilità. Sarà proprio l'animalità il punto di partenza per l'autocoscienza, come avremo modo di osservare nelle prossime pagine.

rappresentazione del mondo che sembra in realtà molto più sviluppata e complessa di quella mitica, ed infatti Hegel fa continui riferimenti alle scoperte scientifiche della modernità. In realtà, come dimostra l'esito di quel tentativo, non si tratta veramente dell'affermazione di un mondo oggettivo pienamente differenziato. La coscienza confonde ancora il mondo con la propria rappresentazione di esso, non riconosce che la legge che essa pretende essere oggettiva in realtà è il prodotto dell'Intelletto stesso, tanto che nella ricerca di questa essenza finisce per mettere in movimento quello stesso oggetto che pretendeva stabile e alla fin fine dissolve quella stessa natura oggettiva che stava cercando di affermare.

Secondo quanto emerge da questo processo, per Hegel non è possibile stabilizzare un mondo di cose da un punto di vista isolato. Il soggetto cosciente, che qui nasconde la propria soggettività pretendendo di cogliere immediatamente il mondo oggettivo, è costretto dalla sua stessa ricerca a ripiegare su sé stesso.

Nella spiegazione habermasiana era la necessità di fare i conti con l'ambiente esterno a costringere la differenziazione nel sistema di riferimenti, a partire da un trapassare del linguaggio sacro nel quotidiano. Nel caso di Hegel abbiamo invece, coerentemente con la sua impostazione, l'affermazione di una necessità interna che impone di accedere ad un sistema di riferimenti differenziati. Non è possibile stabilire una forma di oggettività senza tener conto della struttura del proprio sapere, senza rendersi conto che ogni rappresentazione dell'in sé di un oggetto è, appunto, una nostra rappresentazione, una legge nel caso dell'Intelletto, che esso stesso ha prodotto. La coscienza nel suo bisogno di oggettività scopre che proprio per ottenere tale sguardo imparziale deve ripiegare verso il proprio interno. La sua pretesa di verità la costringe ad ammettere il riferimento a sé, a rinunciare ad un accesso immediato agli oggetti. A questo punto si ha un mutamento profondo del punto di vista fenomenologico: ora la coscienza sa che non può confermare i propri criteri di verità a partire dagli oggetti perché è essa stessa che pone quell'oggettività. Se vuole assicurarsi che la propria visione del mondo sia oggettiva deve quindi riflettere su sé stessa e aprirsi all'esperienza di una realtà di tipo diverso, quella della propria interiorità, che non è fatta di pure leggi astratte ed eterne ma si manifesta innanzitutto come il movimento del desiderio.

4.2 – Autocoscienza e dialettica del riconoscimento. La produzione del sé.

Come abbiamo detto, l'esperienza accumulata nei precedenti stadi ha portato la coscienza a mutare la propria posizione epistemologica. Essa non è riuscita a sorreggere la pretesa di un sapere capace di rispecchiare in maniera immediata l'essenza della realtà, non ha potuto disinnescare la propria struttura coscienziale, incapace di sopprimere la crescente rilevanza che il lato soggettivo del suo sapere andava dimostrando. Una volta riconosciuto che quella essenza in sé separata e autonoma in cui essa cercava la verità stabile dei propri oggetti non può essere trovata fuori di sé, in qualcosa di totalmente altro da sé stessa, la coscienza è costretta a mettere in atto un ripiegamento, è portata a compiere un movimento riflessivo. Ciò che l'esperienza fa scoprire al protagonista del cammino fenomenologico è che "tale in-sé risulta solo dal modo in cui l'oggetto stesso è per un altro"¹⁰¹

Il titolo che Hegel dà a questa sezione dell'opera, "La verità della certezza di sé stesso", riassume molto bene la nuova consapevolezza raggiunta dalla coscienza. Nei suoi tentativi precedenti, essa cercava di risolvere la propria certezza soggettiva nella verità dell'oggetto, ovvero di neutralizzare proprio il lato della certezza, che doveva rimuoversi nel proprio rispecchiare l'oggetto esterno. L'impossibilità di realizzare questo intento porta ad un rovesciamento della prospettiva: essa scopre che i propri in sé non sono altro che i suoi concetti. Si presenta qui un primo accenno a quello che per Hegel è il modello stesso del sapere assoluto: l'autoriflessione. La coscienza scopre che la propria verità non può che essere determinata a partire da sé stessa, che tutti gli in sé esterni devono essere ricondotti ad un suo momento. Abbiamo qui una prima esposizione di quello che per Hegel è il Concetto, ovvero l'autoposizione attraverso la propria alienazione nell'opposto. Il sapere assoluto, che lentamente dovrà emergere dal cammino fenomenologico, non è altro che questo tornare a sé, il risultato dello scoprire sé nel proprio altro. Ovviamente, solo il filosofo, colui che legge la *Fenomenologia dello Spirito* dal punto di vista di chi ha già compiuto tale cammino, può riconoscere in questo momento il primo riflesso della verità. La coscienza non ha ancora infatti dimostrato a sé stessa che la certezza di sé stesso corrisponde alla verità. Essa sa ciò ancora solamente nella forma di una propria pretesa soggettiva di sapere, una certezza appunto, e deve purificare tale pretesa dalla parvenza. Non ci si poteva aspettare ovviamente che la posizione del sapere assoluto si potesse dare come un immediato originario: anche essa, proprio perché la verità

¹⁰¹ G.W.F.Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 261

sta nell'essere risultato di una mediazione, deve essere oggetto di riflessione e superare la propria immediatezza.

Questa nuova forma della coscienza, che possiamo definire a tutti gli effetti autocoscienza, avrà infatti come esito il rovesciamento della propria certezza immediata di verità.

L'elemento più interessante che emerge da questa svolta è l'aprirsi dell'orizzonte fenomenologico a dimensioni inedite per la critica della conoscenza. Uno dei più importanti guadagni del pensiero hegeliano, di cui Habermas coglie in pieno l'eredità con la sua prima versione della teoria critica, sta nell'aver riconosciuto come il sapere sia intrecciato con la dimensione della prassi in maniera irrinunciabile. Questo passaggio risulta implicato direttamente dal rovesciarsi della prospettiva dell'intelletto: ora che la coscienza scopre che per confermare la propria certezza sul mondo deve affermare sé stessa, quindi conoscere la propria natura, essa non può più considerarsi un semplice soggetto rappresentante, teoretico, disincarnato rispetto alla propria realtà. "Pervenendo all'idea su noi stessi, secondo la quale il nostro formare delle idee su di noi è una parte della pretesa di conoscere le cose, lasceremo interamente cadere l'immagine di noi secondo la quale ci rappresentiamo il mondo, e giungeremo a considerarci come creature sociali che formano concetti su sé stesse, essendo già in relazione con il mondo"¹⁰² Non ci troviamo più di fronte ad un astratto intelletto disincarnato: la pretesa di verità del soggetto, una volta ammessa la sua costituzione soggettiva, apre alla coscienza un vero e proprio nuovo campo ontologico. Quello che la coscienza scopre riflettendo su di sé è un soggetto vitale, che prima di tutto si costituisce come la vita stessa in generale.

Il movimento con cui l'autocoscienza cerca di costituirsi come reale, di affermare la propria verità, si mostra come affermazione vitalistica della natura.¹⁰³

¹⁰²Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology of Spirit. The Sociality of Reason*, Cambridge UP 1994; trad. It. di Andrea Sartori, *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Milano Udine, Mimesis, 2009, p.73

¹⁰³ Il passaggio all'autocoscienza può risultare spiazzante, soprattutto se si considera che per il procedimento fenomenologico ogni nuova figura deve essere prodotta dalla negazione determinata, quindi da una rigorosa deduzione inferenziale. Per comprendere perché improvvisamente dal mondo delle leggi si passi a uno scenario così concreto è necessario considerare che l'ultima rappresentazione delle cose che l'autocoscienza ha è quello che Hegel chiama "infinità", ovvero un movimento eterno di posizione della determinazione e negazione di essa, che appunto dissolve le astrazioni limitate in un movimento che risulta così infinito e che si afferma proprio in tale negazione. Una volta superata l'oggettività ingenua che la coscienza pretendeva di avere, e riconosciuto che tale movimento è proprio della coscienza e non del mondo oggettivo, si può capire perché da movimento intellettuale esso si trasformi nel processo di autoaffermazione della vita naturale.

Inoltre, Hegel si preoccupa di mostrare come in esso siano ancora presenti i contenuti del capitolo precedente, trasfigurati ora dalla nuova consapevolezza raggiunta attraverso la negazione determinata. "I momenti si sono a un tempo conservati [...] non sono più come essenze ma come momenti dell'autocoscienza" (G.W.F.Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 236)

La Vita ci appare innanzitutto come un'universalità quieta, in cui tutte le differenze individuali sono risolte, rimosse dice Hegel, e proprio in tale essere rimosse esse esistono come tali, trovano in tale universalità la propria essenza. Non è qui difficile rintracciare una rappresentazione del mondo animale, dove i singoli membri individuali esistono in funzione della specie, l'universale che li determina. Questo è l'oggetto dell'autocoscienza: essa si riflette in tale infinità, che ora corrisponde all'oggetto in sé della propria conoscenza.

A ben vedere, la vita è composta da due momenti: la sussistenza delle figure autonome e l'assoggettamento di tale sussistenza all'infinità della vita.

Questa complessità concettuale svela in realtà che la vita non è minimamente una sostanza in quiete: essa è perennemente scossa dalla differenziazione dei propri membri e dal processo di rimozione di tale differenziazione. Se essa però si afferma come l'essenza dei singoli in quanto li rimuove e negandoli fa valere la legge del genere, la propria natura risulta dipendente da tale rimozione.

La quiete che ci appariva all'inizio, l'armonia dell'unità della natura vivente, si rivela essere in realtà solo apparente: l'essenza della vita naturale è un costante movimento di produzione e consumo dei suoi membri particolari. Per affermare la propria essenzialità di fronte all'accidentalità dei singoli, la sostanza infinita li consuma in sé, ma così facendo rimuove proprio l'elemento che le permette di affermarsi come tale. Siamo di fronte ad un movimento di uscita fuori di sé e di ritorno a sé che non riesce ad essere affermativo, non permette di confermare la posizione dell'autocoscienza.

Questo per Hegel è il senso del desiderio animale, il continuo consumo dell'alterità incapace di confermare la propria soggettività. Quella semplicità iniziale che la vita sembrava presentare in realtà si mostra come il risultato di un processo di incessante rimozione della molteplicità.

Questo movimento di autoaffermazione attraverso la negazione degli oggetti determinati è allo stesso tempo il tentativo dell'autocoscienza di affermare sé stessa. Nel rimuovere i propri oggetti come inessenziali, la coscienza afferma di essere essa stessa la verità. Essa afferma la nullità del mondo esterno, è un'istanza sostanzialmente negativa, ma in tale negazione scopre che quell'alterità che pretendeva di negare, consumandola e appagando il proprio desiderio, rappresenta la condizione necessaria perché tale negatività si possa affermare. Il desiderio puramente negativo non può che rimanere inappagato e continuare a cercare un nuovo oggetto da negare per tentare di riaffermarsi.

Come abbiamo detto, il percorso che la *Fenomenologia dello Spirito* illustra è fondamentalmente uno sviluppo interno della coscienza stessa, eppure quando il soggetto diventa concreto, un soggetto agente e desiderante, anche in Hegel viene preso in considerazione il rapporto con il proprio ambiente esterno. Siamo di fronte al primo vero momento di differenziazione formale nella visione del mondo umana: la coscienza scopre la separazione tra il mondo oggettivo e il suo mondo interno, fatto sì di rappresentazioni, ma anche di stati mentali e di pulsioni, di desiderio appunto. Allo stesso tempo, essa fa l'esperienza di dover tenere ferma questa distinzione, affermando tale sua natura interna come distinta dall'essere risolta nell'oggettività del proprio genere. Nel rispondere alla necessità naturale essa non riesce ad affermare la propria autonomia, si ritrova preda del proprio desiderio che continua a confermare l'indipendenza dei propri oggetti nel consumarli, e rimane irretita nella dedità dei suoi impulsi stabiliti dalla natura.

Se avessimo a che fare con un soggetto astratto, come quello della fenomenologia husserliana, questa situazione non sarebbe superabile, e l'esperienza della coscienza si troverebbe di fronte ad aporia.

Come abbiamo però detto, l'autocoscienza è tale solo se coglie il soggetto nella sua concretezza vitale, e proprio in questo sta la possibilità per essa di trovare una via di uscita.

La natura negativa della sua attività non deriva da un semplice desiderio di annientamento, ma dalla ricerca di affermare sé stessa come vera. Per raggiungere tale scopo, l'autocoscienza ha bisogno di trovare un oggetto che sopravviva alla sua affermazione di indipendenza, un oggetto che possa sopportare la negazione senza dissolversi, che sia quindi totalmente dipendente da tale potere negativo e allo stesso tempo mantenga l'indipendenza necessaria a fornire sempre all'autocoscienza la propria conferma. Nessun oggetto può rispondere a questa richiesta apparentemente contraddittoria, ma la coscienza non ha di fronte solo un mondo di cose.

Oltre ad esse, nel proprio contesto concreto essa incontra anche altre autocoscienze. Queste, proprio in virtù della loro natura negativa, possono affermare la propria dipendenza e allo stesso tempo rimanere indipendenti, attraverso un atto di auto-negazione. In tale atto convive l'indipendenza, in quanto negazione libera, e il farsi dipendente attraverso quella stessa negazione. Nel suo oggetto più proprio si rivela quindi la vera natura del desiderio dell'autocoscienza, che non è desiderio di annientamento, quanto piuttosto di venir riconosciuta da un'altra autocoscienza.

Vi è anche un altro motivo per cui solo un'altra autocoscienza può soddisfare il desiderio originato dal rivolgersi a sé dell'intelletto: non ci si deve dimenticare che l'obiettivo della coscienza è quello

di affermare sé stessa, di dimostrare che la certezza di sé corrisponde a verità, e questo non può essere assicurato da un semplice oggetto. Solo un'altra autocoscienza può garantire a tale sapersi di essere legittimo, perché solo in essa si dà tale tipo di sapere, all'altezza della sua pretesa.

Tutto ciò ha delle implicazioni fondamentali se si considerano le tematiche discusse nelle opere habermasiane. In questa parte della *Fenomenologia dello Spirito* viene affermata in maniera abbastanza chiara l'inaggrabilità della dimensione intersoggettiva per l'affermazione delle pretese di validità delle posizioni dei soggetti. Avremo modo di vedere se questa posizione, che emerge qui in maniera così nitida, rimarrà valida nelle tappe successive del percorso fenomenologico e nelle altre parti del sistema hegeliano. Per ora ci limitiamo a riconoscere come in questa prima parte dell'opera, l'intersoggettività risulta non solo inaggrabile per la pretesa dell'autocoscienza di confermare il proprio sapere, ma anche per il suo stesso costituirsi come tale, visto che quel sapere non è altro che il proprio sapersi. Le nostre riflessioni sull'ipotetico monologo svolto dalla certezza sensibile trovano qui un punto di collegamento: non può consolidarsi nessun sapere senza il confronto intersoggettivo. Perché sia possibile sostenere la propria pretesa di verità è necessario che essa venga confermata da un altro, che deve essere ritenuto un partner alla pari nella nostra ricerca, e solo in tale confronto allo stesso tempo possiamo stabilizzare l'indipendenza del nostro mondo soggettivo rispetto alla realtà oggettiva. L'intersoggettività si mostra come condizione necessaria per una consapevolezza decentrata della realtà, al punto che, come vedremo, il suo mancato di sviluppo produrrà seri disturbi nella capacità dei soggetti di stabilizzare la propria identità.

Il concetto del riconoscimento, che emerge direttamente dalla struttura del desiderio dell'autocoscienza, non può che avere ovviamente natura dialettica. Perché il riconoscimento si realizzi è necessario che sia reciproco: solamente riconoscendo a mia volta l'altro soggetto posso accogliere la sua autonegazione e venire a mia volta riconosciuto.

Tutto ciò rappresenta una svolta fondamentale rispetto all'individualismo metodico che sia il pensiero metafisico moderno che quello etico-politico nel contrattualismo avevano difeso. Per Hegel, non esiste nessun'autocoscienza isolata, perché consisterebbe in una contraddizione, in quanto la sua stessa premessa è l'esistenza di altre autocoscienze. L'originario non è il sé, ma la struttura che gli permette di determinarsi come tale. Non a caso la formula che Hegel utilizza per

descrivere il concetto del riconoscimento è “Io che è Noi, Noi che è Io”¹⁰⁴, dove i soggetti trovano la loro affermazione di indipendenza nella comune identificazione in un Noi, quella struttura di riconoscimento da cui dipende la loro indipendenza.

Dopo aver affermato che questa è la logica che permetterebbe alle autocoscienze di costituirsi come tali, anticipando così la figura dello Spirito, Hegel procede ad esporre quello che avviene concretamente nel confronto delle autocoscienze in questo stadio del loro sviluppo. Esse, infatti, non hanno in realtà ancora raggiunto un livello di esperienza tale da esser capaci di riconoscere sé stessi nell’altro in quanto si ha di fronte un’altra autocoscienza e non un oggetto, proprio perché la mediazione dello Spirito, il Noi che rappresenta uno dei due estremi del rapporto, non è ancora diventata effettiva. Quello che avviene è invece lo scontro di due negatività che cercano di sottomettere il proprio presunto oggetto, costringendolo a riconoscere la propria superiorità e indipendenza. Pur essendosi distaccato dall’individualismo, quello che ora Hegel ci dipinge è uno scenario dalle tinte hobbesiane, lo scontro delle due autocoscienze per la supremazia: una lotta per la vita e per la morte.

L’esito di questa lotta è una condizione asimmetrica: l’autocoscienza che sa sopportare su di sé la minaccia della morte, quindi che è capace di sacrificare la propria vita in favore della propria indipendenza, dimostrando quindi di essere autonoma, dominerà sull’altra autocoscienza, che invece accetterà di sottomettersi per non subire quella che sarebbe solo una negazione astratta, naturale, la negazione della morte che non le permetterebbe in nessun modo di affermarsi come autocoscienza. Scoprendo che la vita le è essenziale, in quanto condiziona la sua possibilità di darsi come autocoscienza, essa accetta di riconoscere l’altra anche senza la reciprocità di tale atto.

Siamo di fronte qui alla celebre coppia servo-signore, dove la coscienza che domina sembra aver acquisito l’indipendenza cercata grazie alla riduzione della dominata ad un oggetto, che soddisfa le sue necessità naturali. Come è noto, proprio perché non risponde alla logica del riconoscimento, l’indipendenza del signore è solamente apparente: esso in realtà dipende totalmente dall’attività del servo in quanto tutto il suo essere si limita al consumo che egli fa dei prodotti che questo gli procura. A sua volta il servo è solo apparentemente ridotto a una pura oggettività inerte.

Nella sua attività pratica in realtà egli sperimenta in maniera concreta la propria indipendenza dall’ambiente naturale. L’elemento più importante di questa fase, come è noto, è il lavoro.

¹⁰⁴ Richiamiamo in questo la posizione di Durkheim sull’identità collettiva: è solo a partire dai processi di identificazione simbolica con i significati oggettivi sorti nella sfera dei riti sacri che i membri del collettivo trovano la loro possibilità di identificarsi. Vedremo in che senso Hegel intenderà l’identità collettiva nella figura dell’eticità.

Attraverso la manipolazione della natura il servo produce un oggetto sensibile in cui può riconoscere la propria attività soggettiva, in quanto in esso può riconoscere la propria attività di soggetto. I prodotti del lavoro gli forniscono un oggetto in cui egli può riconoscere sé stesso, e in quanto destinati al signore, non può consumarli in preda al proprio desiderio naturale. Egli quindi si riconosce nel rapporto con un elemento alieno, un'alterità. Quest rapporto non è certamente compiuto come quello intersoggettivo, ma è sicuramente più avanzato di quello che il signore ha con i propri oggetti, che continua a consumare come nelle fasi precedenti. Il nostro interesse per questo momento del percorso fenomenologico sta soprattutto nel fatto che anche qui Hegel inserisce il rapporto con l'ambiente esterno nel percorso interno di sviluppo della coscienza. Il servo ottiene la propria indipendenza manipolando le cose, in quanto costretto dalla primissima segmentazione della società in dominanti e dominati. Attraverso la propria attività egli produce un mondo di oggetti artificiali, di prodotti umani in cui può identificarsi.

Servo e signore non dispongono di un medium comune che permetta loro di confrontarsi e di realizzare il riconoscimento compiuto, ma il soggetto può comunque intendere i propri oggetti in maniera simbolica in quanto suoi prodotti, può cominciare ad assegnare ad essi significati che in un contesto di teoria della comunicazione cominceremmo a definire convenzionali. Come simbolo di sé, l'oggetto del lavoro diventa lo stimolo che permette all'individuo di distinguersi dalla realtà naturale. Il suo sé non è ancora indipendente, ma ora gli è disponibile un modo per comunicarlo e produrlo, per stabilizzarlo, al punto che proprio questa sarà la pretesa delle due figure successive che rappresentano entrambe la prima affermazione della libertà dell'autocoscienza. Lo stoicismo, infatti, rappresenta una sorta di presa di posizione consapevole della realizzazione della propria indipendenza, in quanto attraverso il lavoro scopre che i propri oggetti sono prodotti della sua attività. Il pensiero nell'attività pratica realizza quel superamento della dipendenza che era stato cercato nella lotta per la vita e la coscienza può quindi ritrovarsi nel proprio opposto. Ovviamente il lettore sa già che tale liberazione non può essere il punto di arrivo dell'autocoscienza. Lo Stoicismo rappresenta in realtà solamente il pensiero della propria libertà, l'affermazione immediata di essere liberi, di aver risolto nella propria attività intellettuale tutte le opposizioni che lo opprimevano, in primis quella con il proprio padrone. Quest'affermazione non trova nessuna concretezza, è una negazione immediata della particolarità esterna, che proprio perché tale non riesce veramente a risolvere le differenze entro di sé e costituirsi come libertà concreta. La dimostrazione di ciò sta nel fatto che il pensiero stoico non riesca a concepire e governare la

particolarità esterna da cui pretende di esser indipendente. “Si capisce quindi l'imbarazzo in cui veniva a trovarsi lo Stoicismo quando era interrogato, secondo l'espressione dell'epoca, sul criterio della verità in generale, cioè, propriamente, sul contenuto del pensiero stesso. Alla domanda: che cos'è vero e buono? Lo stoicismo riproponeva il pensiero stesso senza contenuto, rispondendo: il vero e il bene devono consistere nella razionalità. Tuttavia, questa autouguaglianza del pensiero è nuovamente e soltanto la forma pura in cui non c'è nulla di determinato”¹⁰⁵. La libertà che lo stoico afferma non ha insomma nessun vero contenuto, è semplice pensiero formale, e dopotutto non poteva che essere così in quanto non deriva dalla riflessione in un'altra autocoscienza libera. Il guadagno ottenuto è però proprio quello di aver raggiunto una prima consapevolezza di quello che deve essere il proprio punto di arrivo. “Con ciò lo scetticismo rappresenta pur sempre la prima nozione della volontà come pensiero. La pervicacia era il permanere dell'io in una determinazione concreta, una forma particolare di servitù. Il pervicace non s'è elevato sopra di una situazione vitale in cui resta prigioniero: non trova l'io puro ma l'io ancora legato a una natura che egli non ha fatto. Il suo fine è un fine estraneo presentato dalla natura, il suo appetire e lavorare restano limitati in una sfera particolare. [...] Lo stoico sa di avere una volontà universale: non vuole una determinata cosa ma sé stesso in ogni contenuto”¹⁰⁶

Ora, insomma, la coscienza sa quale deve essere il proprio obiettivo, e il passo successivo consiste proprio nel cercare di affermare tale libertà nella propria attività. Lo scetticismo rappresenta l'altra forma di affermazione immediata di tale libertà: se lo stoico pretende di affermare direttamente il proprio pensiero libero, mancando così di integrare i propri contenuti, lo scettico cerca di affermare la propria libertà, di essere l'essenza di quei contenuti determinati, attraverso la loro negazione. In questa sua attività negatrice si riproduce però la dialettica del desiderio: il suo atteggiamento è lo stesso prodotto nel desiderio e nel lavoro, con la differenza che ora, grazie all'effettiva forza negatrice dell'intelletto, tale negazione ha successo. Il pensiero riesce a dileguare l'oggettività come apparente, inessenziale, ma la certezza che essa ottiene di sé risulta altrettanto inessenziale. In questa sua attività di negazione essa, infatti, finisce per coinvolgere la propria esistenza determinata, particolare, che il servo aveva riconosciuto come lato imprescindibile per la propria affermazione. Denunciando ogni posizione come inessenziale, essa scopre che anche la sua posizione particolare da cui decreta la falsità di ogni posizione è coinvolta in tale movimento

¹⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 299

¹⁰⁶ J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito*, p. 224

di negazione e non ha di fronte nessuna coscienza pronta a sostenere tale autonegazione, rendendola una forma di auto superamento.

I due momenti in cui consiste la libertà della coscienza, ovvero il raggiungimento della propria libertà attraverso l'autonegazione e il riconoscimento da parte dell'altro, si trovano qui separati, e contemporaneamente presenti nella posizione dello scettico. Proprio facendo esperienza di tale contraddizione la sua coscienza si trova duplicata, deve sopportare in sé i due momenti che nella dialettica servo-signore apparivano come separati in due individui diversi. Tale duplicazione, che è fondamentale per il concetto dello spirito, non è ancora riconducibile ad una superiore unità, e questo produce una coscienza intimamente lacerata, una coscienza infelice. Ciò che Hegel afferma sulla forma che assume la coscienza una volta riconosciuto di essere immersa in tale lacerazione è molto interessante: "“La coscienza infelice, infatti, è duplicata perché in sé è già autocoscienza unica e indivisa. Essa è l'atto di un'autocoscienza che guarda dentro un'altra, ed è essa stessa, in sé, l'una e l'altra autocoscienza”¹⁰⁷

La coscienza infelice, quindi, presenterebbe già la forma che è propria dello spirito, la riflessione di sé nell'altro, ma essa non può essere consapevole di ciò in quanto è tale solo in maniera immediata, è priva della possibilità di mediare tale consapevolezza attraverso il riconoscimento di un'altra autocoscienza, di rendere vera per sé la sua corrispondenza tra il sé particolare e la propria essenza.

Per questo motivo, essa cerca di affermare il lato dell'essenzialità e dell'universalità, negando la particolarità, ma in tale movimento ovviamente essa finisce per cercare di togliere la propria dimensione particolare che le è imprescindibile se vuole essere coscienza concreta. Sapendosi come inessenziale, la coscienza pone fuori di sé il lato della verità, che torna ad esserle indipendente. L'affermazione di tale verità, che la coscienza ora trova fuori di sé, non può che rappresentare la continua negazione della propria particolarità, il proprio essere inessenziale, e per questo la coscienza è infelice, soffre in quanto proprio nell'affermare il lato dell'essenza scopre ogni volta la propria nullità. In questo movimento però essa fa esperienza di tale essenza che vede fuori di sé come qualcosa di a sua volta singolare, in quanto essa rappresenta appunto la sua verità, ha in sé la singolarità.¹⁰⁸ In questa scoperta essa ha la possibilità di ricongiungersi con la propria

¹⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 307

¹⁰⁸ Questo fatto per Hegel è rappresentato nella figura dell'incarnazione di Cristo, ovvero il darsi del lato essenziale in un evento. In quanto si fa rappresentato, l'Immutabile che essa considera la propria verità fuori di sé si reifica, diventa una cosa a tutti gli effetti, ponendo ulteriori difficoltà alla sua identificazione con esso. Allo stesso tempo però in ciò troverà la spinta

verità, di ritrovare la propria autocoscienza e di riaffermarla. Nello scoprire la Cosa, la rappresentazione religiosa, come il risultato della propria attività essa fa esperienza di sé come coscienza autonoma, non sperando più i due momenti come radicalmente divisi, ma nella loro mediazione, aprendo quindi la strada alla posizione che il prossimo protagonista del percorso fenomenologico, la Ragione, dovrà cercare di difendere e realizzare.

Come si può notare dalla nostra breve analisi, la prima parte del percorso di formazione dello Spirito non si occupa di affrontare lo sviluppo della forma di vita moderna, né inserisce la coscienza all'interno di contesti socioculturali concreti, in quanto come abbiamo visto, analizza posizioni della coscienza che pretendono, in due maniere differenti, di affermarsi come indipendenti da qualsiasi contesto, oscillando tra il mondo oggettivo e quello soggettivo scoperto dall'autocoscienza.

La rilevanza di queste prime sezioni per le nostre problematiche risiede nel fatto che Hegel, offrendoci un'esposizione approfondita di come tutte queste figure vadano incontro a problemi che non possono superare secondo i propri presupposti iniziali, ci fornisce un quadro per comprendere perché non sia possibile una teoria della società e una interpretazione della civiltà occidentale moderna senza superare l'individualismo, ponendo la necessità di partire dalla costituzione dell'individuo bastata sulla realtà sociale e ai rapporti intersoggettivi concreti in cui è immerso. Senza la mediazione dello Spirito, la coscienza risulta inevitabilmente incapace di assumere una forma sufficientemente autonoma, non può stabilizzare la propria immagine del mondo né la propria immagine di sé, e addirittura queste finiscono per confondersi, dissolvendosi l'una nell'altra. In questo senso, i capitoli dell'opera che precedono lo spirito rappresentano una sorta di deduzione della necessità della visione decentrata del mondo, con una pretesa molto più forte di quella habermasiana. La ragione per cui i riferimenti formali al mondo devono diversificarsi è intrinseca alla natura della coscienza umana stessa: in quanto essa è coscienza di oggetti, e afferma di averne conoscenza vera, deve divenire consapevole della propria soggettività e di come il proprio rapporto con gli oggetti sia determinato dalla propria attività e dal proprio essere immersa in un mondo intersoggettivo. È la semplice pretesa di validità che anche la

ad aspirare all'unificazione con tale lato trascendente, recuperando quindi la propria pretesa di essenzialità prima nella contemplazione divina e poi nel godimento del lavoro. Non è difficile riconoscere in questa sequenza un'interpretazione dell'evoluzione dell'ebraismo nelle forme di cristianesimo fino a quella protestante. Considerando quanto la Coscienza Infelice sia una figura centrale nello sviluppo della modernità, sorge un parallelismo con le teorie weberiane, che ci limitiamo qui ad accennare. L'analisi di Hegel riguardante la nascita e gli sviluppi del moderno non sarà infatti incentrata sull'ambito religioso.

coscienza più ingenua solleva a obbligarla a sviluppare la propria visione del mondo in base a riferimenti complessi, riconoscendo il legame tra le varie dimensioni a cui essa può fare riferimento nella propria esperienza. Non è quindi il rapporto con l'ambiente esterno e la necessità di adattarsi ad esso¹⁰⁹ a produrre una dinamica di sviluppo, come nelle teorie novecentesche considerate in precedenza, ma essa risulta logicamente derivante dalla pretesa stessa di conoscere qualcosa.

Il fatto che sia nelle proprie istanze teoretiche, sia nella propria attività, la coscienza pretenda di non dipendere dalla propria costituzione intersoggettiva, ci mostra indirettamente cosa succede per Hegel quando le istanze di integrazione sociale non vengono soddisfatte. Quando il mondo sociale non interviene nei processi di formazione del sapere culturale e di formazione del sé si ha un effetto estraniante per la coscienza, che non riesce a consolidarsi come un soggetto stabile, dotato di una propria identità, e allo stesso tempo è incapace di stabilizzare la propria visione del mondo che collassa in figure del nichilismo come lo scetticismo.

Ciò che però la *Fenomenologia dello Spirito* sostiene è che proprio da queste forme patologiche emerge la possibilità di superare la parvenza in cui la coscienza è caduta: esattamente nella propria alienazione essa può scoprire dove si cela l'insufficienza della propria posizione. Essa fa esperienza di sé come falsa coscienza, e in ciò svela il modo in cui può intendere sé stessa più coerentemente. In questa prima parte dell'opera troviamo quindi l'affermazione che lo Spirito (ma noi diremmo in questa concezione ancora generica di intersoggettività, il mondo vitale) non può essere ignorato senza che esso si rifletta in maniera inaggirabile nella nostra esperienza alienata. Si tratta allora di comprendere come tale consapevolezza emerga e si costituisca in maniera esplicita per la coscienza, come essa giunga secondo il binario logico costruito dai propri continui fallimenti e superamenti, a scoprirsi immersa nel rapporto con gli altri, compito che la coscienza ora recuperata la certezza di essere la fonte della propria verità deve affrontare.

¹⁰⁹ Questo ovviamente non sarebbe possibile secondo le coordinate del pensiero hegeliano esposto nella fenomenologia, in quanto si tratta proprio di riconoscere come alla fine quell'ambiente esterno a noi estraneo si risolve nello Spirito. Ciò non significa che in realtà il ragionamento hegeliano non sia trasponibile in un contesto maggiormente "materialista". Quella della coscienza rimane una necessità di dominare l'ambiente esterno. Anche se questo dominio sembra essere di tipo gnoseologico e non tecnico-produttivo, con il passaggio all'autocoscienza Hegel ha già rotto le distinzioni nette tra agire teoretico e pratico. Per dimostrare la propria indipendenza, il dominio dell'ambiente deve farsi attivo, non può limitarsi alla contemplazione. Questo permetterebbe di integrare la spiegazione hegeliana con i contributi esogeni allo sviluppo della differenziazione della coscienza senza un eccessivo contrasto con le sue affermazioni.

4.3 – La Ragione. Tra intersoggettività e teoria dell’azione.

Prima di affrontare il resoconto che Hegel dà della coscienza moderna nel capitolo dell’opera che dedica alla formazione dello Spirito, è necessario affrontare un’altra questione preliminare oltre alla dimostrazione della possibilità di stabilizzarsi di una coscienza “isolata” nel proprio individualismo.

Per comprendere quale sia l’effettiva problematica a cui Hegel cerca di rispondere con il proprio resoconto storico delle forme culturali dell’antichità e del moderno è necessario prima di tutto definire il concetto centrale attorno a cui, secondo la sua analisi, ruota tutta la vicenda della modernità: il concetto di libertà.

Nella riflessione sui primi passi dell’autocoscienza che abbiamo appena concluso, la libertà è già emersa come aspirazione centrale della coscienza fin da quando si scopre come origine delle proprie rappresentazioni e cerca di affermare questo resoconto che essa dà di sé nel desiderio. La lotta per la vita e per la morte, che si svela poi come lotta per il riconoscimento, non è altro che un tentativo di farsi confermare come autocoscienza libera, non determinata da un opaco in sé naturale trovato semplicemente dentro di noi, ma confermata in quella potenza negativa del pensiero che riesce ad astrarre e a rendersi autonoma rispetto a tutte le esistenze determinate.

Possiamo comprendere un primo aspetto della sua concezione della libertà proprio dall’esito dei tentativi dell’autocoscienza di raggiungerla, che, come abbiamo visto, portano alla forma della coscienza infelice. Il risultato dell’affermazione autonoma della propria libertà, non riuscendo a mostrarsi come la verità essenziale dell’autocoscienza, è stato espellere l’essenza di quella libertà fuori di sé. Come abbiamo detto, la coscienza infelice è spaccata in quanto presenta dentro di sé i momenti che prima erano separati nelle figure di servo e signore in maniera contraddittoria: è contemporaneamente libera e universale e singolare e determinata.

Lo stoico e lo scettico, da cui essa deriva, rappresentano due tentativi di affermare tale libertà, e in effetti essi producono un contenuto concreto pur nella loro insufficienza: affermano la libertà del pensiero. Il motivo per cui la loro affermazione non riesce a consolidarsi, per cui rimane un’affermazione di libertà e non libertà concreta, è che essi non sono sufficientemente autoconsapevoli, non riescono a costituirsi veramente come verità dell’autocoscienza.

Questo, indirettamente, ci fornisce un primo aspetto determinante per la concezione hegeliana di libertà: “*For Hegel freedom consist in being in a certain reflective and deliberative relation to oneself (wiche he describes as being able to give my inclination a rational form)*”¹¹⁰

La libertà consiste sostanzialmente in una forma di autorelazione, di riflessione, che per Hegel secondo questa definizione di Robert Pippin ha a che fare con la razionalità.

Questo ci aiuta a comprendere meglio perché le autocoscienze stoiche e scettiche non possano essere definite libere e perché la coscienza infelice, pur essendo in sé già Spirito Assoluto, non è ancora libera. Essa rimane irretita nella propria determinatezza.

Queste forme di autocoscienza non sono capaci di dare alla propria consapevolezza di sé una forma pienamente razionale, che nella struttura dell’esperienza fenomenologica significa che non sono capaci di produrre una giustificazione coerente di ciò che sostengono di essere. La coscienza infelice ha in sé il momento della libertà, in quanto vive in parte quella potenza assoluta della negatività che lo scettico aveva scagliato contro sé stesso, ma non riesce a costituire per essa una forma razionale, non regge la contraddizione che si trova di fronte.

Dai fallimenti di queste due forme inoltre possiamo stabilire un altro elemento fondamentale: fin qui secondo tale definizione sembrerebbe che la libertà sia principalmente una questione teoretica, che riguardi la capacità di avere un controllo trasparente sulle proprie rappresentazioni, ma come sappiamo questa posizione è proprio quella dello stoico, e tale affermazione della libertà del pensiero ha come esito proprio il proprio opposto, ovvero il ritenersi libero anche se effettivamente in catene. Come possiamo già intuire dall’apertura dello scenario fenomenologico al contesto pratico-desiderativo che segna l’incipit dell’autocoscienza, per Hegel la libertà è una questione fondamentalmente pratica, deve essere affermata attivamente, nel rapporto con la propria natura interna ed esterna. Questo non rappresenta minimamente un problema rispetto alla nostra definizione, perché Hegel non concepisce teoria e prassi come momenti veramente separati: come afferma nella nota al paragrafo 4 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, in cui recupera gli esiti delle precedenti parti del sistema “lo spirito è innanzitutto intelligenza [...] e le determinazioni fondamentali grazie alle quali essa procede nel suo sviluppo, dal sentimento, attraverso il rappresentare, al pensare, sono la via per prodursi come volontà, la quale, intesa come lo spirito pratico in genere, è la verità più prossima dell’intelligenza”¹¹¹

¹¹⁰ R.Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press 2008, p.4

¹¹¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. hrg. Von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1955, trad. Italiana di Giuliano Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 27

Dopotutto, non poteva che essere così già con il superamento della pura oggettività dei primi capitoli, dove la coscienza prima solamente rappresentante si scopriva viva e desiderante.

Parlare di libertà significa necessariamente parlare di un rapporto pratico con il mondo, quindi ci troviamo direttamente nel campo della teoria dell'azione. Dobbiamo dunque comprendere cosa significhi per Hegel agire, come egli intenda le pratiche umane.

Abbiamo già avuto un esempio di rapporto pratico con il mondo che in qualche modo coinvolgeva la coscienza in un rapporto riflessivo nell'attività del servo, che attraverso il lavoro si appropria degli oggetti esterni senza dissolverli e riesce a riconoscere in essi la propria presenza, rispecchiandosi in ciò che produce. Questa categoria minima presenta gli aspetti fondamentali che caratterizzano l'azione umana secondo Hegel: il servo, infatti, nel riflettersi nei propri prodotti, riesce a comprendere che la propria attività non è semplicemente determinata dalla propria naturalità immediata, non è frutto di un istinto irriflesso. Come afferma sempre Robert Pippin "*for the action to count as mine, it must make a certain kind of sense to the agent*"¹¹².

In questo modo è tracciato uno stretto legame tra l'attività dell'agente e il concetto di libertà: se la condizione necessaria per il darsi di un'azione è che l'agente possa comprenderla, possa riconoscerne il senso, allora essa deve presentare quella riflessività che per Hegel definisce la libertà.

Riassumendo, un'azione è definita dal fatto che è prodotta da un soggetto consapevole capace di rendere ragione del proprio atto, e facendo ciò lo costituisce come atto libero, non determinato dall'esterno.

Questa concezione rappresenta una risoluzione del classico problema che emerge nelle teorie analitiche dell'azione, ovvero come distinguere un'azione da un semplice effetto causale, problema che risale, non certo per una coincidenza, alla teoria della causalità del medio stoicismo.

Il punto più interessante è che per Hegel non è rilevante distinguere tra causa e libero volere per determinare la differenza tra la necessità naturale e l'azione umana, per due motivi fondamentali: innanzitutto, è irrilevante distinguere quali atti siano prodotti da una causa esterna e quali da una scelta libera in quanto fin dalla *Fenomenologia dello Spirito* Hegel mette in crisi la stessa categoria della causalità. La figura dell'intelletto infatti riconosce la verità delle proprie rappresentazioni nelle leggi scientifiche proprio perché la prima negazione dialettica a cui va incontro è il dissolversi del concetto di forza nella sua identificazione con la resistenza su cui essa si esercita. Per Hegel,

¹¹² R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, p. 5

una forza si costituisce come tale solamente quanto trova un punto di applicazione, una resistenza materiale che le permette di costituirsi come tale. A sua volta, la resistenza si presenta come materia, ma è in realtà sostanzialmente solo un'altra forza risospinta entro sé stessa dalla prima forza che viene applicata. Sia la forza che la resistenza si scoprono quindi come inessenziali, sono la stessa cosa, e sussistono solo in quanto si incontrano sul loro punto medio.

In questa dialettica, Hegel sta mettendo in discussione la relazione causale: causa ed effetto non possono essere definiti in maniera autonoma, l'uno si riferisce necessariamente all'altro, e finiscono per determinarsi a vicenda, rendendo il concetto di causa inadatto a esprimere la natura di un evento.

Il secondo motivo per cui per Hegel la distinzione tra necessità e libera scelta è irrilevante sta nel fatto che egli critica esplicitamente l'idea di una pura affermazione libera del proprio volere, ovvero di quello che potremmo chiamare libero arbitrio.

Nell'introduzione ai *Lineamenti della Filosofia del Diritto*, infatti, egli discute proprio il concetto astratto di volontà: essa come abbiamo detto è la verità del pensiero, e presenta uniti in sé i due momenti tipici di esso, ovvero l'essere immediatamente presso di sé nella propria autoeguaglianza, pura autocoscienza, e l'essere presso l'altro, quindi presso le cose determinate. La vera volontà compiuta è il movimento attraverso cui essa, nel suo essere presso altro, rimane presso di sé, ovvero non trova più quell'altro determinato come il proprio limite, ma lo coglie come un suo momento necessario, come il lato concreto, determinato, attraverso il quale essa può porsi come reale. In questa relazione, essa può rimanere sé anche nell'altro da sé, può sopportare la differenza senza venir ridotta a un momento limitato, e per questo si costituisce come libera.

Questo è il movimento che essa deve compiere per potersi costituire come volontà libera, ma appunto proprio perché presenta questa struttura complessa, essa non può darsi immediatamente come tale. Nel suo primo apparire, la volontà immediata non ha compiuto questo movimento di riappropriazione della determinatezza: essa si pone come immediatamente identica ai propri contenuti, che sono principalmente elementi posti in essa dalla natura, ovvero desideri, impulsi, inclinazioni. La sua immediata libertà sta nel fatto che essa può decidere liberamente come soddisfare tali impulsi, e proprio in tale decisione la volontà si determina, si costituisce come volontà reale. Nella scelta però essa appunto non rimane limitata a tale determinatezza, non si riduce ad essa perché può liberamente decidere quali dei propri impulsi realizzare, con quali identificarsi. Questa libertà immediata, che la volontà mette in atto in maniera immediata sui

proprio contenuti semplicemente trovati, è ciò che Hegel chiama arbitrio, ed è in realtà una forma di accidentalità, in quanto contiene in sé un contenuto finito, che esso non ha determinato. Commentando l'arbitrio Hegel rifiuta esplicitamente la distinzione tra libertà e necessità in senso deterministico, proprio nella forma da cui l'idealismo tedesco aveva ereditato la questione.

“Nella disputa condotta specialmente al tempo della metafisica wolfiana, se la volontà sia realmente libera, ovvero se il sapere intorno alla libertà di essa sia soltanto un'illusione, era l'arbitrio, che si era avuto davanti agli occhi. Il determinismo ha con buon diritto contrapposto alla certezza di quella astratta autodeterminazione il contenuto, che inteso come un contenuto trovato di fronte non è incluso in quella certezza e perciò viene ad essa dal di fuori”¹¹³

Non si può caratterizzare la libertà della volontà nel senso di una pura posizione di sé come libero perché questa non è altro che la volontà formale di scegliere tra questo o quel contenuto naturale che troviamo in noi stessi e di cui non possiamo veramente render ragione. Si tratta di una libertà solo formale, contraddittoria in quanto non riesce a trovare in sé un vero criterio di razionalità che renderebbe veramente libera la propria scelta, che permetterebbe al soggetto di spiegare il senso della propria azione e quindi di determinarla come autonoma. Se la libertà è tutta spostata sul piano soggettivo, come se si trattasse dell'esercizio di una facoltà, non riesce a dare un resoconto delle azioni del soggetto che sia veramente alternativo al determinismo.

L'essenza della volontà libera non sta nella possibilità di scegliere liberamente quale delle proprie inclinazioni seguire, ma nella capacità di appropriarsi di quel determinato, di superarlo come semplice momento del suo movimento di ritorno a sé stessa. Essa quindi non è una forma di contrapposizione alla necessità naturale, che produrrebbe solo un continuo oscillamento dialettico tra determinismo e libero arbitrio, ma si tratta del risultato dell'attività di elaborazione della nostra data natura, quindi la posizione di una struttura che permetta la vera autodeterminazione del proprio essere. Questa autodeterminazione può avvenire solo se tali impulsi sono inseriti in una struttura che permette di dare ad essi un senso complessivo, un'appropriazione di quei contenuti determinati in un tutto coerente, cosa che l'arbitrio non riesce a fare perché si pone rispetto ad essi come degli elementi estrinseci semplicemente determinati e non come dei momenti che esso supera e ricomprende in sé nella propria attività. Proprio l'essere attiva è la determinazione principale della volontà libera: solo nell'attività di mediazione che essa compie tra i propri oggetti e la propria natura soggettiva essa si costituisce (e quindi non si trova semplicemente) come libera.

¹¹³ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di Filosofia del diritto*, p. 35

Se questa è la vera natura dell'attività umana, l'azione quindi non è tanto determinata da una struttura causale a priori diversa dalla necessità naturale, quanto piuttosto dalla nostra capacità di rispecchiarci in essa, di riconoscere il materiale su cui agiamo come nostro, o ancora di più di farlo nostro rispecchiandoci pienamente in esso. Il risultato di ciò, il lato oggettivo che si produce in tale azione è ciò che Hegel chiama diritto, ovvero una struttura oggettiva che però la volontà ha determinato come propria, in cui quindi si può liberamente rispecchiare, una seconda natura che non si dà più come meramente estranea.

C'è un luogo nella Fenomenologia dello Spirito in cui Hegel analizza l'azione in questo senso, a partire però dal punto di vista della coscienza, e non già da quello del sapere filosofico come nella filosofia del diritto, ed è proprio a partire dalla prospettiva specifica che quest'opera ci offre possiamo comprendere l'elemento più importante che fa da condizione di possibilità perché questa struttura oggettiva possa determinarsi.

Hegel intitola la sezione in cui affronta l'attività vera e propria della coscienza libera "Il regno animale dello spirito e l'inganno, cioè la Cosa stessa." Questa figura della coscienza è il risultato finale della ricerca di sé stessa che essa, dopo aver superato la scissione in cui era caduta diventando coscienza infelice, mette in atto in tutto il capitolo di cui fa parte l'esposizione che stiamo prendendo in esame. Ci troviamo in quella parte della fenomenologia che Hegel definisce "ragione", che rappresenta proprio il tentativo dell'autocoscienza di non rimanere preda della limitazione che essa subiva nella scissione tra la sua natura determinata e il suo essere negatività assoluta, capace di dissolvere ogni determinazione. Ora essa, partendo dalla fiducia nel fatto che questi due momenti possono essere conciliati senza soccombere alla contraddizione, cerca la prova di questa sua natura libera che ha scoperto nel superare lo stato di coscienza infelice, e lo fa prima di tutto cercando sé stessa nel mondo esterno, naturale, che non è più l'opposto da negare e consumare ma proprio il luogo in cui essa cerca sé stessa, dove crede di poter trovare la conferma della propria certezza di essere ogni verità, di essere l'essenza di ogni realtà. Per questo motivo essa sembra all'inizio del capitolo riprendere l'atteggiamento che aveva abbandonato una volta scoperta la propria soggettività, ovvero lo sguardo teoretico verso il mondo. Nel suo incipit, la ragione si presenta in una forma "osservativa" perché è convinta di poter trovare la propria uguaglianza con quella natura nella sua costituzione razionale già data, che solo apparentemente si presenta come alterità. Per caratterizzare lo stato iniziale della ragione, Hegel richiama la posizione dell'Io nell'idealismo fichtiano: la coscienza si è semplicemente posta come unità del

soggettivo e dell'oggettivo nella propria auto eguaglianza, presenta tale unità come qualcosa non di saputo, ma di immediato. In quanto tale, per Hegel, tale ragione è un puro concetto astratto, un semplice Io che di fatto deve rendere conto della propria verità, deve conoscerla, sapere di essere l'essenza della realtà e di essere libero. Per questo la ragione va innanzitutto alla ricerca di quel sapere, convinta di trovare la conferma della propria certezza¹¹⁴, non rendendosi conto che in ciò è già immersa in una contraddizione. Se questo puro Io che vuole confermare il proprio autorapporto cerca sé stesso nelle determinazioni esterne, le intenderà necessariamente come un momento non essenziale, come degli elementi inerti, non veri. Affidando la verità della propria posizione a quella inessentialità essa finirà per ridursi allo stesso stato di quella natura inerte¹¹⁵ che voleva conoscere a partire da sé, tanto da raggiungere la paradossale conclusione che "l'essere dello spirito è un osso". Essa in effetti raggiunge il risultato che si era proposta, il conoscere l'unità tra i suoi due lati, ma questa reificazione fa in realtà sparire completamente il lato soggettivo, lo costringe a trovare nella datità naturale la propria natura. La coscienza si troverebbe ancora una volta nella posizione del servo, nel sapersi come cosa, ma essa ha guadagnato nei passaggi precedenti il concetto di ragione, il suo essere l'essenza di ogni realtà. In più, nella sua osservazione ha comunque trovato l'unità che cercava, anche se nella semplice forma di una rappresentazione. Quello che deve compiere ora è l'affermare tale rappresentazione in maniera da ottenere tale verità, non più nell'immediata ricerca di sé nel proprio oggetto, ma nell'effettiva produzione concreta di tale unità.

La ricongiunzione tra soggettività e oggettività diventa quindi una questione pratica: la coscienza deve dimostrare che se agisce secondo i propri criteri interni, secondo le leggi che essa ha in sé, la propria azione ha successo. Partendo da quella rappresentazione a cui era giunta al termine della osservazione, l'Io come un'esteriorità naturale, ora la ragione si considera un individuo

¹¹⁴ La ragione osservativa rappresenta il nuovo atteggiamento della scienza moderna nei confronti del mondo naturale, un atteggiamento che secondo Hegel si basava sulla fiducia nel proprio metodo razionale, che proprio nel successo ottenuto grazie alla propria applicazione trovava la propria giustificazione. Storicamente, infatti, è stato proprio la rinnovata fiducia nell'umanità dopo i secoli segnati dalla coscienza infelice nel medioevo, espressa negli ideali del rinascimento, a promuovere il primo spirito scientifico moderno. La ragione, infatti, non si limita semplicemente qui ad osservare le cose particolari come nel caso della coscienza sensibile e nella percezione: essa vuole dimostrare che le leggi scientifiche sono corrette e quindi che la propria rappresentazione razionale data del mondo corrisponde alla verità. La forma razionale è quella "certezza" che la coscienza trova come propria natura e che vuole dimostrare essere l'essenza profonda della propria realtà.

¹¹⁵ La dinamica rispecchia quella della Dottrina della Scienza di Fichte, in cui il principio primo della scienza, l'autouguaglianza dell'Io, non riesce a costituirsi veramente come autonomo, finendo per essere necessariamente dipendente dal non Io, dal confronto con l'esterno. Hegel accoglie il risultato dell'idealismo degli autori precedenti, riconoscendo l'impossibilità per l'istanza soggettiva di autodeterminarsi come originario. La conseguenza, infatti, sarà proprio il continuo tentativo di riappropriarsi dell'esterno che Fichte descrive nella propria filosofia pratica, un passaggio all'attività.

determinato che con i propri progetti, perseguendo i propri scopi, può dimostrare di non essere semplicemente un Io particolare ma che la propria ragione è universale.

Questa pretesa universale obbliga l'individuo a scontrarsi con l'attività e i progetti dei suoi simili. Esso trova di fronte a sé ora altre autocoscienze, di fronte a cui dimostrare che le leggi e le inclinazioni trovate in sé sono in realtà generali. Questo conduce ovviamente le coscienze ad uno scontro in quanto ognuna di esse nei propri progetti e nei propri criteri di scelta pretende di raggiungere tale universalità, di dimostrare che quello che essa sceglie in quanto trovato nella propria certezza è realmente vero.

L'ultima figura che incarna in maniera vivida tale scontro è il contrasto tra due esponenti tipici dei costumi della prima modernità: la virtù cavalleresca e il "corso del mondo", che rappresenta la legge dell'utilità che invece è propria della borghesia mercantile. Entrambe le posizioni pretendono di essere universali, a seconda di come intendono il rapporto tra il sé individuale e la legge universale, i due momenti che fanno da perno della dialettica di tutta l'esperienza della ragione attiva.

Hegel afferma che in realtà entrambe queste figure hanno in sé questi due momenti: l'unica differenza sta nell'elemento in cui essere ritengono di riconoscere il momento dell'essenzialità.

La virtù pone l'essenza nella Legge, e quindi ritiene che l'individuale debba esser rimosso per realizzare la verità della propria autocoscienza, mentre il corso del mondo all'opposto ritiene l'individuo come il momento essenziale. Queste due posizioni si giudicano a vicenda a partire da tale posizione di partenza: la virtù ritiene di doversi sottomettere alla legge universale che le garantirebbe la propria verità, ma trovando di fronte a sé il mondo moderno, in cui la società si è già trasformata in un aggregato di interessi individuali, ritiene di dover lottare contro tale ordine costituito per mostrarlo come falso e confermare quella legge universale che essa ha trovato in sé. Allo stesso tempo, il corso del mondo può vantare la stessa pretesa rispetto ai propri interessi: anche esso li scopre come propri, come parte della propria natura, e per questo afferma la loro essenzialità rispetto all'astratta legge universale dei virtuosi.

In questa lotta, entrambe le posizioni finiscono per rovesciarsi¹¹⁶ e rendersi conto che nessuna delle due rappresenta veramente ciò che vorrebbe sostenere. La coscienza virtuosa, nella lotta

¹¹⁶ Questa sezione della fenomenologia indirettamente si confronta con gran parte delle posizioni culturali e filosofiche della prima modernità. Non è difficile riconoscere nelle due posizioni che si scontrano non solo le rispettive forme di moralità proprie del ceto aristocratico e di quello mercantile, ma anche un riferimento alle due posizioni che più hanno influenzato il pensiero politico moderno. Nello scontro tra i due protagonisti è in realtà in ballo lo scontro tra le due principali

contro l'ordine costituito, svela la propria particolarità, di essere in realtà astratta da quell'ordine universale concreto che essa si trova di fronte. Allo stesso tempo il corso del mondo, che riteneva la propria azione solamente determinata dal proprio egoismo, è costretto a riconoscere che in realtà quelle azioni sono già inserite in un sistema che compone gli interessi individuali per il bene collettivo¹¹⁷ e che sono quindi immerse comunque in una prospettiva universale.

A questo punto, la coscienza agente arriva a riconoscere che non vi è una reale separazione tra la propria attività soggettiva e l'oggettività esterna: essa è certa della propria natura razionale, non deve più cercare di comporre la propria attività individuale con l'universale sacrificando l'uno o l'altro lato. L'individualità si considera quindi manifestazione dell'universale in quanto tale, ritiene che la propria natura soggettiva sia pienamente conciliata con l'oggettività. Come è noto, questo è l'esito finale della fenomenologia, e la risoluzione dell'opposizione tra soggetto e oggetto rappresenta ciò che Hegel definisce spirito, ed infatti così egli chiama questa sezione, in cui è però significativo l'aggettivo "animale".

Quest'animalità che Hegel sottolinea rappresenta l'affermazione che non siamo in realtà di fronte allo Spirito compiuto, ma solo a un suo momento, ovvero il suo essere determinato, la coscienza dell'individuo che infatti "non ha ancora presentato il proprio movimento e la propria realtà, è qui posta immediatamente come semplice essere in sé. [...] L'individualità emerge perciò come natura originaria determinata."¹¹⁸

interpretazioni dell'individualismo "metodico" del pensiero moderno e del diritto naturale, il sistema di Hobbes contro quello di Rousseau. Virtù e corso del mondo, infatti, si scontrano sulla loro interpretazione della natura dell'individuo e delle leggi morali naturali che lo determinano, ed è molto interessante notare come proprio perché rappresentano in realtà lo stesso rapporto tra polo individuale e universale in maniera rovesciata, possano allo stesso modo richiamarsi ad entrambe. Il rifiuto della realtà sociale dominata dagli interessi particolari della virtù è un riferimento diretto alla teoria di Rousseau secondo cui l'uomo sarebbe buono per natura, e solo in seguito corrotto dalle istituzioni sociali. La Virtù lotta proprio per dimostrare questo, ovvero che il corso del mondo si inganna su quali siano le sue vere inclinazioni, che non possono essere corrotte in quella maniera. Il corso del mondo invece ipostatizza l'interpretazione hobbesiana del confronto tra individui, la lotta di tutti contro tutti dove l'unica legge razionale è quella della mia sopravvivenza, e la cooperazione è al massimo derivata da un calcolo razionale per aumentare le possibilità di assicurare il soddisfacimento dei propri interessi. Nessuna delle due posizioni può però rendere ragione della propria posizione proprio perché esse scelgono semplicemente cosa considerare naturale, alla stessa maniera in cui l'arbitrio sceglie quali inclinazioni soddisfare nella breve analisi dell'introduzione ai Lineamenti della Filosofia del Diritto che abbiamo svolto nelle pagine precedenti. Per l'arbitrio, come afferma Hegel nel paragrafo 18 dell'opera, l'uomo può essere buono o cattivo per natura, a seconda di come esso consideri e scelga le proprie determinazioni naturali. In nessuno dei due casi la scelta è però propriamente razionale, e quindi libera.

¹¹⁷ Hegel fa qui chiaramente riferimento all'interpretazione dell'egoismo data dall'economia classica, dove esso in realtà contribuisce alla promozione del bene comune, secondo la celebre dottrina della "mano invisibile" che compone gli interessi individuali garantendo il benessere collettivo.

¹¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 537.

La coscienza si trova ancora in una forma animale, composta di una natura che semplicemente trova come data, che fornisce ad essa gli scopi della propria attività, tanto che l'aggettivo tedesco per indicare la natura di questa individualità è *reel*, realtà empirica meramente data, e non *wirklich*, realtà effettiva nella propria verità. Realtà empirica è sia il proprio contenuto, gli scopi che essa trova dentro di sé e attraverso cui si afferma come individualità reale, sia la realtà esterna su cui agisce e a cui dà forma nella propria attività. L'azione sull'ambiente esterno è presentata da Hegel come una forma di presentazione di sé, di affermazione del proprio sé individuale: presentazione che è diretta innanzitutto a sé stessi, un modo attraverso cui la coscienza si scopre, impara a conoscersi come quella individualità in sé e per sé che va cercando dall'inizio del percorso della ragione. Se è così però, come può l'individuo conoscere il proprio fine e quindi agire prima di aver prodotto tale presentazione? Non si produrrebbe così un circolo per cui la coscienza dovrebbe conoscere preliminarmente cosa essa è per poi presentarlo e scoprirlo, bloccando così la sua azione nello stato dell'asino di Buridano incapace di attività perché privo del criterio per mettersi in moto?

È molto interessante il fatto che per Hegel, nonostante il contesto sia quello dell'affermazione del proprio sapersi, l'azione non sia interpretata in forma intellettualistica, e anzi, la sua origine sia fondamentalmente naturale. Gli individui infatti sono dotati di interessi, sono pienamente immersi in una situazione di partenza dove oltre ai dati esterni è presente anche la propria predisposizione ad agire in un certo modo. Per ottenere il soddisfacimento di tale interesse l'uomo a questo punto trova nella situazione di azione anche i mezzi¹¹⁹ che gli permettono di conseguire il suo obiettivo: essi sono il punto medio che permette di congiungere attività e determinatezza, che quindi compongono la sintesi tra soggettività e oggettività. A questo punto, il soggetto produce la propria opera, che esso ora sa essere il puro frutto della sua attività. Per questo Hegel afferma che l'azione dell'individuo non può realmente fallire, ed esso addirittura si crogiola nella gioia del proprio successo assicurato: ogni sua azione rappresenta la conferma della propria verità. Il criterio che definisce un'azione riuscita non è il successo generico, ma un risultato particolare, la manifestazione di sé.

Nonostante la consapevolezza differente, in quanto ora la coscienza sa in maniera esplicita che cosa stia cercando di ottenere, siamo di fronte allo stesso rapporto di rispecchiamento che il servo aveva

¹¹⁹ I mezzi per Hegel sono principalmente interni, sono il talento che l'individuo trova in sé, che quindi lo rende capace di tale mediazione.

con i prodotti del proprio lavoro. La coscienza si trova di nuovo di fronte alla dimostrazione che la propria attività pratica le permette di superare la scissione tra la propria semplice finitezza e l'universalità del sapere a cui ambisce: ora deve dimostrare che questa universalità rimane intatta in un'opera che si presenta innanzitutto come particolare.

Questo, come nel caso del lavoro, non può avvenire in maniera non contraddittoria, perché la coscienza è ormai un individuo in mezzo agli altri, nel suo contesto di azione sono presenti altre autocoscienze, che a loro volta sono dotate di interessi e si rapportano quindi alle opere individuali a partire da essi. Questi soggetti interpretano l'opera in maniera differente dal suo autore, in quanto proiettano in essa i propri interessi individuali. Facendo esperienza di ciò, la coscienza operante scopre che non può più rispecchiarsi in quell'opera e si riapre di fronte a lei la frattura tra l'oggetto e il concetto di esso, tra l'affermazione di sé e l'essenza concreta che nell'opera si stacca dall'attività e ancora una volta si reifica in un mero in sé. "In generale, dunque, l'opera è qualcosa di transeunte che si disperde nel controggioco di altre forze e di altri interessi, e che presenta la realtà dell'individualità piuttosto come dileguante che come compiuta"¹²⁰

Non siamo però di fronte al desiderio animale che vede di nuovo dileguare l'oggetto che doveva confermarlo e appagarlo: la coscienza ora è consapevole che è questo processo di continua reinterpretazione della propria opera, il continuo suo trapassare a partire dall'interesse degli altri, a produrre tale scissione. "Se consideriamo il contenuto di questa esperienza nel suo complesso, vediamo allora che esso è l'opera nel suo dileguare. Ciò che si mantiene, d'altra parte, non è il dileguamento, in quanto questo è anch'esso reale, è legato all'opera e dilegua con essa. In altre parole: il negativo sprofonda assieme al positivo di cui è negazione"¹²¹. La coscienza avrebbe potuto estraniarsi nuovamente nell'opera, ma l'esperienza concreta che fa di essa, in cui il suo contenuto continua a variare nei molteplici punti di vista, le impedisce di ricostituirsi come coscienza infelice. L'opera scompare in quel mutare, e assieme ad essa viene meno anche la negazione che la coscienza poteva subire non riuscendo più a ritrovarsi in essa. Grazie a tale scomparsa dell'opera, l'individuo riesce a scoprire quale sia il vero momento essenziale in cui può riflettersi: non il risultato, ma la sua stessa attività. È nel proprio operare che la coscienza può trovare il punto di unione tra soggettività e oggettività, la realizzazione concreta della propria universalità. L'operare umano è la *Sache Selbst*, la cosa stessa, il vero elemento permanente nella

¹²⁰ Ivi. p. 549

¹²¹ Ivi. p. 551.

presentazione di sé che la coscienza mette in atto. Essendo attività, la *Sache Selbst* riesce a mantenere concretezza e determinatezza (è l'operare della coscienza individuale) e contemporaneamente è libera dall'accidentalità in quanto si afferma costantemente come essenza. Nel proprio operare la coscienza si presenta come "coscienza onesta", perché in questo operare trova costantemente la propria giustificazione, tanto che richiamandosi sempre alla cosa stessa, essa può anche fallire, o non agire, perché in ogni caso confermerebbe il proprio essere l'essenza della realtà, come realtà che non ha la potenzialità per raggiungere lo scopo prefissato.

Questo credersi onesta in ogni situazione rappresenta il fondamentale inganno della coscienza: essa può aggirare costantemente l'insuccesso, ritirandosi nel puro dispiegamento dei mezzi o addirittura nell'intenzione all'azione, solamente perché non ammette totalmente tutti gli aspetti che determinano la natura del proprio operare.

Essa infatti sostiene, quando ha successo, di star rappresentando la propria individualità, mentre quando si ritira in mezzi e inclinazioni, di star semplicemente partecipando ad un operare per il bene comune e di essere per questo comunque giustificata.

Nel proprio operare però, ogni coscienza svela questo inganno, si mostra come fondamentalmente disonesta, perché in concreto, ogni operare è allo stesso tempo determinato dalla propria individualità e realizza una dimensione universale.

L'unione tra i due momenti è per Hegel la vera *Sache Selbst*, la Cosa stessa, che si manifesta come "cosa di tutti e di ciascuno". Ogni individuo può realizzare il proprio operare solamente perché partecipa all'operare altri, solo in questa congiunzione di singolarità in un'universale l'attività della coscienza può veramente realizzarsi. Il fatto che le pratiche a cui la coscienza partecipa siano comuni le permette di confermare l'universalità di ciò che fa, la razionalità del proprio agire concreto. Solo in quando collabora con le altre autocoscienze l'individuo può effettivamente garantire il senso e la ragione che garantiscono la sua attività come libera.

A partire da queste considerazioni, emerge in Hegel una teoria dell'azione estremamente peculiare: innanzitutto per Hegel nessuna azione potrebbe essere determinata solamente da una forma di "razionalità rispetto allo scopo". Gli individui non possono limitarsi a scegliere i mezzi più appropriati al raggiungimento del proprio fine perché, di fatto, essi non possono accettare semplicemente le loro inclinazioni naturali in maniera irriflessa. Già a partire dal concetto della vita della specie Hegel aveva suggerito che la coscienza umana non potesse accontentarsi del semplice appagamento dei propri desideri naturali. In quanto individui noi non agiamo

semplicemente per assicurare la sopravvivenza del genere, ma per affermarci in quanto tali, per essere appunto riconosciuti. Questo conferisce alle azioni umane un connotato strettamente comunicativo: non si tratta mai di un semplice appagare un bisogno, ma le azioni mirano ad essere giustificate, ad essere riconosciute come giuste e sono quindi intimamente normative. In esse è implicita una inaggrabile pretesa di giustizia: nelle azioni si esprime anche il sé individuale in una forma molto evidente di ricerca di libertà. L'agire umano è caratterizzato dal fatto che il suo scopo è quello di produrre la propria libertà, di superare la naturalità in cui ci troviamo immersi affermando il proprio vero sé. L'aspetto più importante che deriva dalla natura dell'agire secondo questo resoconto è che, se l'individuo vuole sussistere in quanto tale e non come mero particolare accidentale, è necessario che esso trovi a supporto l'attività di altri individui, che possa riconoscersi in una struttura universale, a tutti gli effetti intersoggettiva.

Non è possibile per Hegel nessun individualismo originario, perché la condizione di base per il darsi dell'individuo è la comunità: il sé indipendente può esistere solo come risultato di un processo di socializzazione e integrazione sociale, e tale processo non può che costituirsi come una forma di comunicazione. Il soggetto, infatti, se vuole essere tale, deve affermarsi in strutture simboliche, in quanto solo in esse può disaccarsi dalla propria particolarità e naturalità. Esso scopre la propria soggettività nel rapporto con l'esterno, ma non può stabilizzarla finché non riconosce una realtà intersoggettiva che lo costituisce. Solo attraverso di essa egli riesce a liberarsi dalla necessità naturale, a prodursi in maniera autonoma in un contesto simbolico che non può essere costituito in isolamento.

La cosa più interessante di tutto ciò è che Hegel non pensa tale rapporto tra singolo e collettivo nella forma dualistica che abbiamo visto in Durkheim.

Singolo e spirito, Io e Noi, vivono in un rapporto logico di interdipendenza: senza gli individui e la loro indipendenza, lo Spirito, che rappresenta l'universalità, non potrebbe ottenere realtà concreta; allo stesso tempo gli individui possono essere indipendenti solo a partire da una struttura sociale che consente loro tale libertà. Vi è in Hegel sicuramente una logica intersoggettiva che è superiore ai singoli soggetti, e che ne rappresenta il limite, ma essa diventa concreta solo se permette veramente a tali individui di essere tali, se non li riduce a mera particolarità. Proprio questo era il concetto dello Spirito che Hegel aveva introdotto prima della dialettica servo-signore, il potersi affermare soltanto riconoscendo l'altro, negando sé stessi per poter costituire una

struttura che consente all'autocoscienza di essere veramente tale. Ora è la coscienza stessa a rendersi conto di questo, che non è più soltanto una verità per noi, ma anche per essa.

Con la consapevolezza che emerge quando la cosa di tutti e di ciascuno, il prodotto dell'operare collettivo, si manifesta come il momento essenziale perché la coscienza possa realizzare il proprio sé in maniera certa, il punto di vista fenomenologico subisce una seconda torsione che, come il passaggio all'autocoscienza, trasforma il soggetto del percorso conoscitivo.

Giunta alla sua conclusione, la ragione non è più una semplice certezza: l'autocoscienza non deve più dimostrare a sé stessa che il punto di vista razionale è dotato di oggettività. Quello che è avvenuto nelle vicende della ricerca di sé della Ragione nei propri oggetti è stata l'effettiva deduzione del punto di vista del collettivo, che ora coincide con quello della coscienza fenomenologica.

Come abbiamo detto, l'individualità non scompare nell'operare umano che genera lo spirito. Ciò che qui viene meno è la sua connotazione strettamente soggettivistica: il soggetto della conoscenza non si comprende più come astratto, come desituato rispetto ad una realtà esterna che non gli appartiene e che deve in qualche modo recuperare facendo coincidere alla sua configurazione i propri concetti. Il soggetto fenomenologico diventa qui finalmente spirituale a tutti gli effetti, un soggetto pienamente sociale, il cui punto di vista è integrato in quello della collettività. *Geist* significa innanzitutto proprio questo: la scomparsa dell'opposizione tra soggetto e oggetto, la loro mediazione effettiva.

Con il sesto capitolo, la *Fenomenologia dello Spirito* smettere di essere la storia della successione delle forme della coscienza per diventare ciò che il proprio titolo indica: l'esposizione di come il punto di vista collettivo si presenti storicamente, il suo manifestarsi in un processo razionale. Hegel abbandona quindi qui del tutto le forme astratte della discussione gnoseologica astratta per cominciare ad affrontare nel concreto la storia della cultura in cui tutte le varie forme della coscienza vivono concretamente. È questa storia, in cui lo spirito manifesta la propria razionalità, il percorso che ha portato al sapere filosofico, e quindi solo se il suo processo si manifesta come compiuto il Sapere che dovrà essere sviluppato alla fine sarà veramente Scienza.

Questa esposizione rappresenta anche quindi una formidabile interpretazione della cultura occidentale, e il suo impianto dimostrativo la rende a tutti gli effetti una teoria della modernità. Ciò che Hegel si propone infatti è di dimostrare che il nostro mondo moderno è sufficientemente

razionale per poter produrre, nelle proprie espressioni culturali più alte, un sapere filosofico pienamente giustificato.

Per poter arrivare a tale conclusione, la storia della cultura occidentale deve poter essere letta come un percorso di progressiva razionalizzazione delle forme culturali¹²², capace di dare vita ad un mondo culturale collettivo pienamente armonico, che realizzi concretamente tale razionalità.

Questo esito non può essere dato per scontato, sia per ragioni interne all'opera in quanto non sarebbe capace di garantire un inizio veramente assoluto della Scienza che risulterebbe proveniente da un presupposto irriflesso, sia perché la storia della cultura occidentale si presentava, agli occhi di Hegel e dei suoi contemporanei, come una storia contraddittoria, di decadenza e di alienazione, soprattutto dopo il culmine raggiunto con gli esiti peggiori della Rivoluzione Francese.

Dobbiamo quindi affrontare la teoria hegeliana della modernità espressa in questo capitolo, per capire se e in che modo Hegel sia stato capace di comprendere il moderno non come l'epoca della perdita di un'armonia dilaniata dal furore di una libertà soggettiva fuori controllo, ma come il risultato di un processo di razionalizzazione in qualche modo compiuto.

¹²² Se la teoria della modernità hegeliana ha anche la forma di una teoria della razionalizzazione, in quanto deve dimostrare che le contraddizioni del moderno trovano in qualche modo una soluzione e sono interpretabili come dei momenti di un processo capace di generare una mediazione compiuta tra individuo e collettivo, tra momento universale e singolarità, allora questo processo può essere inteso come una forma di giustificazione delle configurazioni socioculturali che il mondo occidentale si è dato, a partire dal tentativo di far valere la propria pretesa di razionalità. Questa tesi è quella espressa da Terry Pinkard nella propria interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito*, secondo cui la modernizzazione sarebbe un processo di continua autocritica della cultura occidentale, che supera di volta in volta le proprie configurazioni culturali in quanto incongruenti con le proprie premesse di valore.

La nostra lettura accetta come fundamentalmente corretta questa interpretazione, in quanto permette di mettere a fuoco l'esito paradossale di tale percorso, ovvero come vedremo, il distacco dal punto di vista storico concreto in quanto lo spirito nelle sue configurazioni storiche non è riuscito a darsi una tale giustificazione, che vive solamente nel mondo della rappresentazione. Questo spiega perché nella *Fenomenologia dello Spirito* la critica culturale non sfoci nella teoria della società.

Capitolo 5: Lo Spirito

5.1 – La dialettica del mondo antico. I presupposti dell'individualità moderna.

I concetti che abbiamo preso in esame nel precedente capitolo rappresentano quelli che per Hegel sono i due momenti principali che costituiscono la coscienza e che assieme compongono la forma logica del nostro oggetto di studio, ovvero lo Spirito.

Le figure del capitolo sulla Coscienza e la sezione sulla ragione osservativa sono state le protagoniste del primo momento di riconoscimento di sé stessa da parte della coscienza, ovvero della scoperta della verità come cosa esistente, una forma “in sé” che la coscienza trova come data ma che ogni volta, nella sua attività conoscitiva, finisce per rimuovere.

L'autocoscienza, nella sua travagliata storia fino alla figura dell'operare umano, è invece il lato del “per sé” di cui è costituita la verità, ovvero l'auto-rapporto dell'Io con sé stesso che appunto rappresenta il ritorno a sé dell'autocoscienza a partire dal suo riflettersi in quella prima oggettività. Nel suo dileguare essa si scopre come appunto una forma di “sé”, di auto-riferimento. Queste due esperienze fondamentali fino ad ora erano state sviluppate in maniera unilaterale, in contrapposizione l'una all'altra, e ciò aveva prodotto la continua negazione determinata attraverso cui si muove il protagonista del percorso fenomenologico.

Con l'operare umano siamo giunti però ad un momento in cui l'autocoscienza è riuscita a conciliare quell'esperienza di alterità oggettiva e l'esser per sé, giungendo al punto in cui “la Categoria viene determinata come essa è nella sua verità universale, cioè come essenza essente-in-sé-e-per-sé.”¹²³ Con la consapevolezza della Categoria¹²⁴ reale come verità della coscienza, essa ha finalmente realizzato quell'unità tra momento soggettivo e oggettivo che la *Fenomenologia dello Spirito* aveva come obiettivo.

Il percorso fenomenologico però non si interrompe qui per lasciare spazio al sapere vero e proprio e quindi alla *Scienza della Logica*. Nonostante il punto di vista sia finalmente quello del Soggetto

¹²³ Ivi. p. 590

¹²⁴ Di fatto, Hegel con questa concezione delle categorie ha portato alle estreme conseguenze la trasformazione che il vecchio concetto metafisico di categoria aveva subito nel criticismo kantiano. Se quelle forme non possono più essere considerate né come determinazioni reali delle cose quindi costituite solamente sull'oggettività, né come le aveva intese la riflessione kantiana nella forma di un trascendentale astratto che ordina il contenuto della sensibilità, ma anzi devono essere considerate come anche esse frutto di esperienza e coinvolte nel suo movimento, lo status del concetto di Categoria non può che diventare la rappresentazione reale di questa loro concezione, ovvero la mediazione tra il lato oggettivo e il lato soggettivo del sapere.

vero e proprio, nonostante lo Spirito abbia riassorbito la differenza tra soggetto e oggetto, in esso non è immediatamente risolto anche il rapporto tra il singolo e l'universale. Questa mediazione deve essere a sua volta dispiegata ed esposta perché l'individuo possa riconoscersi appieno nella propria realtà intersoggettiva: se questo non avvenisse l'universale rischierebbe di prodursi nuovamente come un'oggetto estraneo, che invece di garantire la libertà dei soggetti finirebbe per negare l'individualità riproducendo ancora una volta un rapporto di tipo coscienzialistico con il mondo.

Il punto di partenza con cui dobbiamo quindi fare i conti per comprendere al meglio questa seconda parte dell'opera è espresso brevemente da Hegel nei paragrafi introduttivi al capitolo: la *Sache Selbst*, la cosa stessa che avevamo visto permetteva all'individuo operante di confermarsi come razionale, ovvero di venire giustificato nella propria singolarità dall'opera di tutti, per la coscienza appare inizialmente come "essenza", ovvero come una datità ancora irriflessa. La conoscenza che abbiamo di essa è una conoscenza "puramente formale", e infatti, il primo ostacolo posto di fronte alla coscienza ora che dispone di un sapere che può realizzare l'unità soggetto-oggetto della Categoria è quello di non riuscire a produrre o trovare nessun contenuto determinato che costituisca tale *Sache* in maniera fondata.¹²⁵

Quella cosa universale che permetteva alle coscienze particolari di sussistere deve necessariamente avere a sua volta un'esistenza determinata, deve presentarsi come "il mondo reale che si contrappone alla coscienza stessa, o meglio: è la coscienza che si contrappone a sé stessa come questo mondo"¹²⁶

La coscienza non può rinunciare all'esistenza, all'in sé, per costituire quel mondo che le permette di esistere come un sé autonomo. Per questo motivo, è fondamentale che la sua attività miri e abbia come presupposto un mondo esterno, che non le appaia però come estraneo, ma nemmeno come totalmente risolto nella sua soggettività.

¹²⁵ I due momenti conclusivi del capitolo precedente, la Ragione Legislatrice e la Ragione Esaminatrice delle leggi, mostrano proprio come la coscienza che ora ha raggiunto la certezza di essere ogni realtà non riesca a determinare tale realtà, non riescano a fornire alla Cosa che le permette di stabilizzarsi come un sé autonomo un contenuto concreto. Questo perché essa non dispone ancora della verità di quel proprio sapere, ma solamente del suo concetto, che a sua volta deve guadagnare la componente oggettiva per potersi dare come vero. Attraverso delle critiche alla moralità kantiana Hegel dimostra che quella *Sache* che essa vuole affermare non può essere costituita solamente dalla sua soggettività, ma deve darsi come oggetto, anche se non più nella forma un'oggettività esterna e totalmente estranea, ma come un'alienazione di sé, la produzione di sé come del proprio altro esterno.

¹²⁶ Ivi. p. 591

Questo mondo e ciò che Hegel chiama Spirito, e la sua prima forma, che ci appare in maniera immediata quando finalmente comprendiamo che è in esso che dobbiamo trovare la verità, è la vita etica di un popolo.

Come abbiamo detto, nella sezione sulla ragione la coscienza ha cercato di dimostrare come la razionalità da cui era contraddistinta non fosse semplicemente un suo delirio soggettivo, ma che piuttosto rappresentasse la verità del mondo stesso. Per ottenere ciò, essa ha tentato fino alla fine di dimostrare che questa sua pretesa soggettiva corrispondeva alla natura dei propri oggetti, prima cercando in essi la conferma, e poi tentando di produrre tale razionalità nelle proprie azioni, in modo da riconciliare il lato soggettivo del sapere con quello oggettivo dell'essere che poteva giustificarlo.

Ora essa è arrivata alla conclusione che tra questi due momenti non vi è separazione, che la verità sta nella loro mediazione, ma non ha ancora veramente dimostrato che questo suo sapere è degno di universalità, che può riconoscere le proprie rappresentazioni singolari nella natura universale di quel mondo esterno che trova come proprio presupposto e allo stesso tempo proprio prodotto. Essa deve insomma dimostrare che quella universalità che pretende di raggiungere nello Spirito sia veramente tale, o in altre parole, che il proprio mondo sia effettivamente razionale. Con le parole di Hegel "in quanto coscienza immediata dell'essere in sé e dell'essere per sé, in quanto unità della coscienza e dell'autocoscienza, lo spirito è la coscienza che ha la ragione. Come indica l'averlo, lo spirito è allora la coscienza che ha per oggetto qualcosa di in sé determinato razionalmente: si tratta di un oggetto determinato dal valore della Categoria, ma che per la coscienza non ha ancora esso stesso il valore della Categoria"¹²⁷

In questa nuova questione che la ragione ora deve porsi Hegel, pur non essendo di fatto considerabile un filosofo romantico, dimostra di prendere sul serio le grandi tensioni che il romanticismo esprimeva sia nell'arte che nel pensiero.

I grandi eventi che hanno scosso l'Europa nei due decenni precedenti alla stesura dell'opera, a partire dallo scoppio della Rivoluzione Francese, avevano infatti costretto l'occidente europeo a riflettere sull'effettiva razionalità del proprio modo di vivere, delle proprie istituzioni, della propria estetica etc.

L'esperienza delle rivoluzioni politiche e di quelle economico-industriali aveva fatto emergere in maniera evidente e per molti traumatica le tensioni e le contraddizioni proprie della modernità,

¹²⁷ Ivi. p.593

inaugurando la riflessione sulla natura sia delle istituzioni delle società moderne, sia sulla loro intrinseca storicità. Neo-classicismo e romanticismo rappresentano i primi due tentativi di far fronte a tale questione epocale: ora la ragione non appariva più incarnata nella natura, perché la Rivoluzione Francese aveva cancellato l'ordine sociale precedente con la pretesa di costituirlo su basi più razionali e giustificate. L'esperienza del terrore aveva mostrato come però anche questa pretesa di rifondare l'ordine del mondo sulla pura ragione era parsa infondata, e ciò aveva alimentato le prime forme di storicismo giuridico¹²⁸ che stavano cominciando a mettere in discussione i fondamenti del giusnaturalismo che pur sopravvivevano nel contrattualismo classico nella forma di una razionalità che rendeva accettabile il contratto sociale. La ragione illuministica non sembrava aver dato vita ad un ordine sociale finalmente giusto, ripulito dalla superstizione e dalle false credenze, e anzi la modernità appariva come molto più disarmonica rispetto ai modelli che nel frattempo il neoclassicismo aveva esaltato, in primis quello della polis greca.

Non a caso, infatti, Hegel inizia l'esposizione dello spirito proprio affrontando la sfida posta dall'ethos greco, e in questo, si dimostra forse molto più contemporaneo di tutti i suoi coetanei. Come abbiamo discusso nella ricostruzione habermasiana delle teorie weberiane, il pensiero sociale dell'800 era stato sostanzialmente dominato dal positivismo. Solo a fine secolo, grazie allo storicismo, si è cominciato a mettere veramente in discussione la razionalità occidentale ed è emersa tutta la problematica del razionalismo. Come il romanticismo ha rappresentato una prima reazione alle esperienze di perdita di senso e di libertà poi descritte da Weber, così Hegel già a inizio secolo aveva accettato la sfida di ripensare la cultura occidentale proprio a partire da quella pretesa di razionalità che il successivo clima culturale eviterà di tematizzare. Questo approccio però non poteva essere caratterizzato da una fuga in esperienze arazionali in cui appunto il movimento romantico stava cercando le sue soluzioni.¹²⁹

Nel pensare lo Spirito, quindi la realtà effettiva vera e propria, Hegel mantiene ferma l'esigenza che esso risponda a dei bisogni che potremmo definire di giustificazione normativa, senza però dare tale giustificazione per scontata, in linea con tutto l'impianto fenomenologico e il suo scopo

¹²⁸ Hegel si confronta direttamente con la scuola storica del diritto nelle annotazioni ai primi paragrafi dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dimostrando in maniera esplicita di essere ben consapevole di come la pretesa di legittimazione delle istituzioni moderne era divenuta problematica e non scontata dopo la Rivoluzione Francese.

¹²⁹ Sempre nei primi paragrafi dei *Lineamenti* Hegel polemizza contro la fuga dalla razionalità che caratterizzava alcune concezioni della libertà e del diritto a lui contemporanee. Come abbiamo visto, la volontà, che costituisce il presupposto per comprendere lo Spirito Oggettivo, è fondamentalmente pensiero. In quanto tale, se non riesce a trovare immediatamente in sé una vita etica armonica non deve certo fuggire dalla propria natura razionale, ma piuttosto affrontare quella contraddizione.

dimostrativo. Rispondendo a questa doppia esigenza egli affronta direttamente la disgregazione del moderno e il confronto con l'apparente armonia del mondo etico antico, che forniva ai detrattori della modernità un ideale a partire dalla quale criticare il decadimento della società moderna.

L'elemento più interessante di questa parte della riflessione hegeliana è che egli non rifiuta semplicemente la pretesa di razionalità portata dall'immagine dell'eticità greca, proprio perché il metodo fenomenologico deve rimanere immanente. La sua strategia esplicativa vuole invece mostrare che è quello stesso mondo greco a non essere capace di reggere la propria pretesa, a soffocare in contraddizioni immanenti. A partire dal collasso di quella eticità, Hegel ci presenta la storia di come l'occidente abbia cercato di ricomporre quella frattura senza ripeterne gli attriti: il capitolo sullo Spirito si costituisce quindi come una vera e propria teoria dell'evoluzione culturale della civiltà occidentale, che deve scoprire se quella razionalità che essa trova in sé e produce nelle proprie istituzioni può venir giustificata. Il primo passo da compiere in questo percorso è quindi quello di esplorare l'eticità greca per comprendere perché essa ci appaia come una totalità armonica.

Per Hegel è il cittadino greco stesso a sapere immediatamente la propria uguaglianza con l'ordine sociale costituito, il proprio appartenere a quella totalità, e quindi ad esprimere quell'armonia che tanto ammiravano i suoi contemporanei. Dopotutto, proprio questo era stato il guadagno ottenuto nella sezione della ragione: la certezza che la propria singolarità corrisponda all'universale, che possa rispecchiarsi in esso.

Questa immediata certezza non può che scindersi subito in due parti, in quanto abbiamo sempre a che fare con una forma di coscienza, che non può cancellare il suo sapere un oggetto e un concetto di tale oggetto.

Questo passaggio apre alla dimensione della molteplicità dei rapporti etici, dove però l'essenza non si perde come nelle forme osservative della coscienza: in tali rapporti si esprime sempre lo stesso spirito, proprio come preteso dalla coscienza che sostiene non vi sia veramente separazione tra il sé individuale e quello universale. Questi rapporti per Hegel si costituiscono principalmente nelle relazioni che il singolo individuo ha prima di tutto con la sua comunità etica naturale, la famiglia, e poi nei rapporti di questa con l'intera comunità di popolo.

Per Hegel la famiglia rappresenta sempre una forma immediata di universalità, un rapporto etico “naturale” dove gli individui si trovano inseriti in un nesso universale, e rispecchia esattamente quell'immediatezza in cui lo spirito era apparso, come il dato essere di un popolo, ma specificata in un sé individuale concreto e determinato. La famiglia è una forma di comunità naturale, che agisce in vista di quella sua natura determinata: essa si contrappone alla comunità in cui vive, come momento singolare. Per quale motivo allora è considerabile come una prima forma imperfetta di sostanza etica?

Hegel esprime l'elemento decisivo per tale caratterizzazione caratterizzando lo scopo della famiglia stessa: “il fine positivo e peculiare della famiglia è dunque il singolo in quanto tale”¹³⁰

La famiglia si contrappone alla comunità perché i suoi scopi accidentali (ricchezza, potere, onore etc) sono singolari, ma in quanto essi mirano anche all'affermazione dei suoi membri, in particolare all'educazione dei figli, con lo scopo di renderli virtuosi, hanno un riferimento alla singolarità in generale, mirano a rendere l'individuo libero dalle determinazioni naturali, a svilupparne quei tratti che esprimono la sua universalità.

In quanto membri della famiglia però gli individui sono sempre singolarità accidentali, perché componenti di una sostanza etica fondamentalmente naturale. L'attività della famiglia non può quindi garantire veramente all'individuo in quanto tale l'accesso alla vita etica, il riconoscimento della propria individualità in quanto tale. Finché i singoli membri della famiglia esistono solo come tali è impossibile per essi superare la propria natura determinata, in quanto la comunità antica non si preoccupa di garantire delle strutture in cui essi possano esercitare e far valere il proprio sé oltre il carattere naturale. L'unico modo con cui la famiglia può assicurare agli individui una forma di riconoscimento intrinseco, un accesso al momento di riconoscimento universale nel collettivo, è il culto dei propri morti. Essi, liberati dalla propria esistenza contingente, possono veramente divenire dei sé universali, e quindi fornire ai membri della famiglia il momento universale in cui rispecchiarsi. Il culto dei morti è ciò che trasforma la morte dalla mera negazione della propria esistenza, che il servo aveva temuto e allontanato nella sottomissione, in un'esperienza di vita etica individuale, a patto che la famiglia nella sua attività lo trasformi in un simbolo, lo renda l'universalità in cui essa si identifica. Questo rapporto rappresenta la prima realtà normativa, o come dice Hegel una “potenza etica” incarnata nelle pratiche del culto dei Penati, in cui il sé può trovare giustificazione per la propria singolarità.

¹³⁰ Ivi. p. 603

Lo spirito del popolo non si incarna però solo nelle unità etiche naturali delle varie famiglie: esso è anche la comunità politica, vera espressione dell'essenza comune in cui i singoli possono rispecchiarsi, che attraverso i propri cittadini essa rende consapevole di sé. Tale comunità etica sostanziale è a sua volta portatrice di una forma di normatività, la legge umana: questa è il vero elemento universale, che infatti cerca costantemente di sollevare gli individui dalle proprie appartenenze naturali attraverso il ricorso alla guerra e al rischio della morte, spingendoli a ricercare la gloria sociale e quindi ad abbandonare la propria mera naturalità.

Famiglia e comunità, pur contrapposte, sono in realtà intimamente legate. La prima, infatti, non può raggiungere i propri scopi se appunto non mira alla singolarità in quanto tale, ovvero se non permette ai propri membri maschi di staccarsi dalla propria naturalità e di divenire cittadini, riconosciuti socialmente e quindi liberi, mentre la comunità politica trova la propria legittimazione solamente su quel culto dei morti che fornisce al sé naturale una forma di legittimità. Questa ragnatela di rapporti è ciò che produce la "bella" eticità greca: una serie di legami tra individui ed entità collettive su più livelli che permette loro di non essere mai irretiti in un rapporto sociale che sembri loro estraneo. La mediazione del legame tra fratello e sorella¹³¹ dove il singolo trova la propria realizzazione sul piano dell'essere, e la mediazione tra famiglia e comunità, in cui il figlio proprio perché riconosciuto dalla sorella come individuo può sapersi libero nel proprio ruolo di cittadino, sono i principali momenti in cui questa eticità si realizza e consolida la propria armonia.

Questa scansione sintetica che abbiamo dato dell'eticità greca ci mostra chiaramente come essa dovesse apparire ai propri appartenenti: famiglia e comunità erano per i greci i momenti di un ordine sociale che, in quanto naturale e giustificato, risultava immediatamente razionale. L'appartenenza a tale ordine e il sistema di rapporti che provvedeva a mediare tra natura, famiglia

¹³¹ Il rapporto tra fratello e sorella, che in quanto tali sono liberi dal desiderio naturale verso l'altro e possono rapportarsi reciprocamente come liberi individui, è a tutti gli effetti un rapporto di riconoscimento. La cosa più interessante di tale rapporto è che anche se apparentemente produce due sé autonomi, non è supportato da una struttura oggettiva che permetta allo spirito di realizzarsi pienamente in esso. La donna, in quanto non partecipa alla vita della comunità come cittadina, non riesce veramente a comprendersi come sé individuale, a liberarsi dal desiderio che la irretiva in una forma di naturalità particolare. In quanto tale, la sorella può occupare solamente un ruolo in questo rapporto di riconoscimento, ovvero quello della rappresentante della legge divina, mentre il fratello possedendo un'identità comunitaria, esiste veramente come individuo e può quindi riconoscere la sorella a pieno titolo. C'è un'evidente disparità tra le due posizioni che rende il rapporto di autonegazione reciproca inadatto a costituire un Noi del tutto compiuto. Nonostante Pinkard inviti a non sovrapporre criteri di moralità contemporanei all'eticità antica (*La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, p. 236) è innegabile il potenziale critico immanente all'analisi hegeliana del rapporto tra i sessi nella famiglia greca.

e stato permetteva ai cittadini greci di riconoscersi immediatamente nella loro comunità, che forniva loro un senso al proprio agire e alla propria esistenza, confermando la loro libertà.

Tale situazione però secondo Hegel nasconde in realtà una contraddizione immanente, che si manifesta nel momento in cui questa eticità deve concretizzarsi nell'azione.

Nell'attività, infatti, l'apparente armonia tra le potenze etiche che costituiscono la greicità si rivela solamente apparente.

Per caratterizzare ancora di più quanto di fatto l'eticità greca sia almeno immediatamente concreta e l'individuo non trovi nessuna separazione rispetto ai costumi che esso trova nella comunità, Hegel spiega che la contraddizione che sorge nell'agire all'interno dell'eticità greca non è dovuta ad un conflitto tra il dovere e la passione, in quanto i doveri dell'individuo pienamente inserito nella propria comunità gli appartengono immediatamente: egli si riconosce immediatamente nella propria legge, in quanto il suo carattere è definito proprio dalla sua immediata partecipazione alla potenza etica universale, e proprio per questo, agisce senza nessun dubbio in conformità ad essa, dandole un'importanza totale.

In questa immediata adesione alla legge che ognuno rappresenta, quella umana o quella divina, vive per Hegel l'essenza del tragico greco: la contrapposizione tra legge umana e la legge divina, inevitabile quando i caratteri agiscono realmente, è lo scontro tra Antigone e Creonte, tra due individui che non stanno semplicemente sbagliando, ma che collidono proprio perché entrambi agiscono a partire dalla stessa sostanza etica.

In quanto l'individuo è "risoluto" nella messa in pratica della propria legge, tanto che egli non è nemmeno un vero e proprio sé singolare ma solo un rappresentante della propria potenza etica, qualsiasi azione esso compia non può che sfociare in ciò che Hegel definisce colpa. Dovendo agire, e quindi decidere, l'azione rompe l'armonia dell'eticità greca, viola necessariamente una delle due leggi, nonostante siano entrambe irrinunciabili e costitutive per la forma di vita greca. In questa spaccatura vive tutta la tensione greca tra i momenti della singolarità, che ha la sua esistenza nella famiglia, e l'universalità che invece è rappresentata dalla comunità. Per ripristinare l'eticità attraversata dal conflitto tra i due poli, gli agenti devono necessariamente soffrire, e nella sofferenza riscoprire il legame etico unitario e abbandonare la propria essenza particolare. Il problema è che questa riconciliazione può darsi solo come apparente: l'individualità che si è scontrata con l'altra ha fatto esperienza che né lei né l'opposta esprimono pienamente l'essenza della comunità, ha scoperto l'unilateralità di entrambe. Le due potenze etiche che in esse vivono si

sopprimono a vicenda, perché violano le proprie stesse premesse, ovvero la coesistenza armonica della legge umana e della legge divina. Per questo alla fine anche Creonte subisce il tragico: egli rappresentava la legge umana, quindi il momento dell'universalità, ma nel suo sopprimere la singolarità ha cancellato una parte della propria essenza.

I sé protagonisti di questa vicenda alla fine scoprono che la loro risolutezza per la legge scelta, che costituiva il loro carattere e il loro rapporto non alienato e libero con l'universale, sono dei sé contingenti¹³²

Come abbiamo detto, l'immagine che la comunità greca ha di sé è quella di una comunità naturalmente libera e giustificata, una comunità che vive "secondo natura". Proprio questo è il motivo per cui non può in nessun modo reggere la contraddizione interna tra le proprie potenze etiche: l'immediatezza intacca il rapporto etico, lo naturalizza, e quando nell'azione gli individui fanno esperienza di ciò, la comunità stessa sprofonda in una nuova sostanza etica, che ora non appartiene più ad un popolo determinato. La nuova forma di universalità che sorge ha una natura formale: è l'universalità del "Tutti", un insieme di singoli puntiformi appartenenti alla stessa contingenza, che valgono esattamente come gli altri.

Con il declino della polis Hegel si sposta alla forma di eticità propria dell'Impero Romano, dove l'individuo è generalmente caratterizzato come "persona". La persona è l'unico elemento rimasto dalla precedente eticità, un Io vuoto, che certo si considera la realtà in sé e per sé in quanto viene riconosciuto da tutti gli altri e quindi partecipa allo spirito, ma il riconoscimento di cui gode è puramente formale. La persona è fondamentalmente un'entità giuridica, che possiede dei diritti legalmente riconosciuti e che intrattiene con le altre un rapporto estrinseco, di pura appartenenza comune a quell'universalità formale.

Ridotto a soggetto giuridico, l'individuo non ha più nessuna caratterizzazione peculiare: il carattere come espressione della propria eticità è sprofondato con essa, e lo stesso vale per i fini dell'azione, i valori. Ritrattosi nel sé, ora egli si trova di fronte i resti di quell'eticità intaccata dalla natura: ha di nuovo davanti a sé degli oggetti di cui può (e ha il diritto di) appropriarsi per ottenere dei contenuti, e affermare il proprio status.¹³³ Il contenuto della persona diventa quindi la proprietà che gli viene garantita dal riconoscimento legale.

¹³² A questo secondo Hegel contribuisce la costante guerra tra le polis greche che fa sentire agli individui come la loro esistenza non dipenda dalla comunità, ma sostanzialmente dal caso e dalla forza, quindi da elementi naturali.

¹³³ Nella persona giuridica rivivono le figure dello Stoico e dello Scettico, ora però inserite nel loro contesto storico e sociale. Esse erano proprio la pura affermazione della propria universalità formale, incapaci di darsi dei contenuti veramente propri.

Sappiamo già che questi contenuti, che si presentano come mera oggettività, non possono soddisfare il bisogno di riconoscimento di un'autocoscienza. Inoltre, in quanto elementi naturali, essi sono puramente accidentali: il loro possesso non è determinato da me, ma anzi, io posso definirmi attraverso di essi solo perché la determinatezza di questi sé è condensata in un nuovo momento universale, un singolo come loro, che però è anche pienamente reale, un punto che assume il ruolo di universale: il signore del mondo.

È a partire dall'imperatore, dalla potenza raccolta nelle sue mani, che i cittadini possono essere riconosciuti e sapersi come soggetti di diritto. Egli è il momento universale che permette loro di vivere quell'identità astratta di persone giuridiche. Questa potenza però appare ai sudditi come estranea, come qualcosa che li soffoca, e in ciò non possono veramente rispecchiarsi in tale elemento: la loro personalità finisce per essere totalmente distrutta. In questo momento si ripete l'esperienza della coscienza infelice: "il valore universale dell'autocoscienza è la realtà che le è divenuta estranea"¹³⁴

La vicenda della coscienza antica, che abbiamo qui brevemente esaminato, si presenta come una sorta di ipotesi parallela per la spiegazione dell'evoluzione culturale e per il superamento della visione mitica del mondo.

Non abbiamo in Hegel una deduzione filogenetica del linguaggio, ma non è di fatto veramente necessaria in quanto egli non sta cercando di definire quali siano le cause socio-antropologiche che hanno prodotto l'eticità greca e quali abbiano poi portato alla sua dissoluzione¹³⁵. Non si tratta infatti di una spiegazione storica, ma la deduzione di una struttura logica interna alle forme culturali dell'antichità. Quello che Hegel sta dimostrando è che, al di là delle cause contingenti per cui il mondo greco è dovuto soccombere al domino romano, l'eticità greca aveva in sé i germi della propria disgregazione. La forma immediata di appartenenza allo spirito del popolo in cui individuo, famiglia e polis erano unite non è capace di far fronte ad un problema fondamentale, ossia il

La proprietà che essi dispongono, come allo scettico apparivano vuote tutte le determinazioni, sembra loro contingente, casuale.

¹³⁴ Ivi. p. 651

¹³⁵ Oltre a questo, le forme culturali prese in esame sono analizzate nella loro ricerca di giustificazione, nella pretesa di essere razionali, e questo fin dal principio del cammino fenomenologico significa in qualche modo avere a che fare con forme linguistiche di espressione delle proprie pretese. Non avrebbe senso per Hegel indagare lo spirito prima del linguaggio, in quanto non ci sarebbe in esso nessuna vera e propria pretesa di verità.

sopportare gli inevitabili scontri che si generano quando gli individui traducono tale essenza spirituale in azione.

L'eticità greca non può reggere di fronte alla inevitabile complessità culturale che essa produce. I singoli individui possono certo sempre far riferimento ad un nucleo unitario che garantisce la loro libertà, ma quello stesso nucleo che ne definisce i ruoli sociali e dà senso alle loro azioni, si dimostra incapace di governare veramente la differenza che pure gli è necessaria se non vuole perdere determinatezza e concretezza.

Questo significa che per Hegel nessuna realtà sociale può sussistere se non presenta un mondo sociale oggettivo adeguato a sopportare il dispiegarsi dell'individualità, l'emergere della negatività che il "per sé" genera quando gli individui muovono a partire da esso. Il singolo deve essere libero di muoversi nel proprio universale, di agire senza il rischio di disgregarlo, perché solo nell'azione individuale lo Spirito può divenire reale.

La società greca garantisce sì all'individuo la propria libertà, ma solo in quanto appartenente alla comunità politica. Egli viene sollevato dalla propria naturalità, ma nel momento in cui deve agire scopre che quella forma di identità collettiva a cui appartiene non è veramente differente dal nucleo di desideri, bisogni e inclinazioni che scopre in sé come semplicemente dato. Egli non può comprendere le proprie azioni come un soggetto individuale consapevole e riflessivo, può solo aderire immediatamente alla propria sostanza etica, scatenando le differenze che essa pretendeva di aver immediatamente risolto. Nella tragicità dell'azione si svela l'impossibilità di soddisfare la pretesa del mondo greco di essere, senza mediazioni, un mondo armonico e razionale.

Una comunità quindi, se vuole soddisfare i bisogni di giustificazione che le appartengono necessariamente in quanto mondo sociale e quindi normativo, deve permettere alla particolarità di sussistere, deve dare agli individui la possibilità di costituirsi come tali. La scissione del tessuto sociale in movimenti individuali non può quindi essere caratterizzata come un difetto della modernità, ma un elemento inaggirabile in qualsiasi contesto sociale di azione.

Derivando la scissione e la frammentazione dalla stessa eticità greca Hegel neutralizza il principale modello di critica antimoderna e contemporaneamente mostrando come l'emergere dell'individualità, che sarà il tema del successivo paragrafo dell'opera, sia un momento necessario dello stesso sviluppo culturale. In accordo con la dialettica che sorregge tutto il sistema hegeliano, non è possibile per una realtà razionale ignorare il momento di determinatezza individuale. Nonostante la dialettica sia una struttura estremamente critica verso una visione intellettuale della

realtà, il momento intellettuale di determinazione del contenuto è inaggrabile. L'azione sociale rappresenta tale momento nel contesto dell'eticità greca, essa dà concretezza ai contenuti di quel sistema culturale e per questo produce la contraddizione in cui la sostanza etica si dissolve.

Questa differenziazione culturale non si presenta però semplicemente come solamente negativa, ma come momento di sviluppo di un modello razionale più complesso, che spetterà al mondo moderno realizzare a partire da queste premesse. Hegel è consapevole che questa frattura ha effetti disgreganti e anomici per i tessuti sociali. Quell'eticità dove emerge finalmente un sé individuale, il mondo imperiale romano, è minacciato sia dalla disgregazione totale della comunità in una molteplicità di interessi puntiformi, sia dalla impossibilità per i singoli di accedere ad una forma di socializzazione che permetta loro un'integrazione di senso soddisfacente. Il signore del mondo che compensa a queste mancanze è percepito dai soggetti come elemento estraneo, e se solo in esso trovano soddisfatto il loro bisogno di identità e di integrazione sociale, non possono più considerarsi libere. Scoprono però un nuovo momento: nel ritiro stoico alla ricerca di una nuova forma di essenza, non estranea e tirannica come quella dell'imperatore, essi accedono alla propria interiorità, diventano coscienti della propria individualità.

La sfida del moderno sarà proprio quella di tenere assieme tale emergere dell'individuo con una struttura sociale che non lo sopprima, e che allo stesso tempo possa costituirsi come "universale". Il suo compito sarà quello di fornire al singolo una struttura culturale e sociale che gli permetta di confermare la propria individualità e la propria libertà.

Con il declino del mondo greco comincia a stagliarsi anche nell'orizzonte hegeliano il politeismo dei valori, portato dalle istanze singolari dei sé che ora si scoprono contingenti. Lo sforzo di Hegel sarà proprio quello di non vedere questa situazione come una forma patologica, o un destino di reificazione e alienazione inaggrabile, ma come premessa per il costituirsi di una soggettività pienamente libera.

5.2 – Lo spirito estraniato. Il mondo moderno.

“Quello spirito in cui il Sé è assolutamente discreto, invece, ha il suo contenuto dinanzi a sé come una realtà altrettanto rigida, e il mondo ha ancora la determinazione di essere qualcosa di esteriore, il negativo dell'autocoscienza. Questo mondo è essenza spirituale, è in sé la compenetrazione dell'essere e dell'individualità, e la sua esistenza è l'opera dell'autocoscienza: tuttavia tale essenza costituisce una realtà immediatamente data ed estranea all'autocoscienza, una realtà che ha un essere peculiare in cui l'autocoscienza non si riconosce”¹³⁶

Nell'introduzione al mondo della cultura, o dello spirito estraniato, Hegel riassume in maniera molto chiara la situazione prodottasi alla fine del mondo antico.

Il sé si è reso autonomo dall'eticità immediata, si è costituito come un momento separato, non più semplicemente espressione di una sostanza etica a cui apparteneva immediatamente. Il prezzo che deve pagare però per darsi come realtà autonoma è quello dell'estraneazione. Il mondo culturale non sarebbe in realtà altro che un prodotto del suo operare, e infatti, in sé esso è già la risoluzione di quella estraneità, l'unione di individualità e oggettività, ma non si presenta così agli occhi delle singole autocoscienze. L'autocoscienza del sé si dà una determinatezza, un'esistenza concreta, solo uscendo da sé stessa, solo producendo fuori di sé ciò che costituisce la sua essenza, e per questo all'inizio non riesce a riconoscere sé in tale espressione della propria verità, e finisce per porre di fronte a sé qualcosa di estraneo. Per Hegel non è possibile che il sé individuale possa costituirsi veramente se questo movimento di estraneazione non avviene. Un sé solamente affermato risulta totalmente privo di sostanza, una pura forma astratta dominata in realtà dalla sorte e dal caso: “l'autocoscienza è soltanto un Qualcosa, e ha realtà solamente nella misura in cui si rende estranea a sé stessa”. Contrapposto a questo rapporto con una realtà esterna che corrisponde alla propria essenza, sta però la convinzione del sé di essere anche esso la vera essenza, in quanto alla fine è il momento che dà vita all'attività di tale essenza, al suo divenire.

Il mondo della coscienza finisce quindi per sdoppiarsi: un mondo presente di fronte a lei che le appare come estraneo, come l'espulsione nella sfera dell'oggettività della propria natura, e un mondo in cui il sé si ricongiunge con tale essenza universale che ha prodotto. In quanto il mondo reale le appare nella prima modalità, la coscienza non può far altro che immaginare il

¹³⁶ Ivi. p. 653

ricongiungimento del sé con l'universale in un altro mondo, un aldilà in cui il sé non vive tale estraneazione¹³⁷, è del tutto “per sé”, ma non è dotato di realtà.

Lo spirito si spacca quindi in due momenti: il primo che è la realizzazione esterna dell'autocoscienza, ovvero il mondo della cultura, e il secondo che invece rappresenta il ripiegamento dentro di sé della coscienza.

Questi due lati sono entrambi espressione dell'essenza spirituale, ma devono di fatto essere ricongiunti: lo spirito deve poter dimostrare di essere capace di conciliare universalità e individualità. Tale tentativo di ricongiungimento rappresenta, per l'individualità, lo sforzo per riuscire a liberarsi della propria naturalità, per superare le determinazioni che essa trova in sé e prodursi autonomamente, perché tale superamento le dimostra che il proprio sé non è accidentale come quella natura trovata, ma è compatibile con l'universalità, con l'essenzialità che va cercando. Solo in questo modo essa può considerarsi libera dalla contingenza, un sé pienamente universale e allo stesso tempo pienamente reale. Questo processo di estraneazione è quindi per Hegel un vero e proprio percorso concettuale di formazione dell'individuo moderno.

Ricostruiamo quindi lo scenario concreto che le individualità hanno ora di fronte: esse vanno cercando nel mondo spirituale che hanno di fronte la propria essenza, nella doppia modalità di vedere in esso la propria essenza e la propria negazione come coscienza pura. A partire da questa dualità esperita, la realtà oggettiva e universale che l'attività del sé ha prodotto può essere quindi giudicata in maniera altrettanto duplice: valutata positivamente, come appunto propria essenza, e allo stesso tempo negativamente, come negazione del sé. La differenza non è data dalla natura di quella realtà esterna, ma solo dal giudizio della coscienza, a seconda del suo porsi verso di essa come coscienza reale rivolta all'universalità, o coscienza pura che ripiega verso di sé per cercare la propria verità.

Si stagliano quindi di fronte al singolo due manifestazioni concrete di quella realtà universale: il potere statale e la ricchezza. Entrambe rappresentano il lato dell'universalità e forniscono una rappresentazione dell'essenza dell'individuo, ma essendo comunque forme estraniare dello spirito, possono anche rappresentare l'opposto, la perdita di quella essenza e la sua estraneazione.

¹³⁷ Questa per Hegel è la forma della religiosità medioevale, fortemente caratterizzata dalla spinta verso la trascendenza. Di fatto, la religione propriamente detta per Hegel è qualcosa di più complesso, che riguarda la rappresentazione dello spirito in una forma già compiuta: è una forma di sapere più che di esperienza. Più propriamente, quest'esperienza che la coscienza fa è quella della fede, ovvero la fiducia nella conferma del proprio sé individuale. Per Hegel il cristianesimo è religione “moderna” proprio perché manifesta questa prima fiducia nell'individualità, permette alla sfera del soggetto individuale, privato, di trovare una prima affermazione.

I primi due protagonisti della vita moderna vengono definiti proprio dal loro rapporto con la realtà sociale a seconda di quale di questi due aspetti giudichino come buono e come cattivo, di dove trovino riconoscimento e dove invece si sentono ridotti alla propria particolarità contingente. Lo Stato infatti può rappresentare per la coscienza la manifestazione della propria potenza spirituale, ma può anche farla sentire schiacciata da una forza estranea che la opprime. Allo stesso tempo, nella ricchezza la coscienza può trovarsi confermata, in quanto essa permette la soddisfazione dei bisogni di tutti e quindi riconosce tutti i sé individuali, ma allo stesso tempo nella sua consumazione il sé non si scopre come universale, bensì come “una coscienza transeunte, e gode di sé stesso come di una singolarità essente-per-sé e diseguale rispetto alla propria essenza”¹³⁸.

A seconda di come si determina il rapporto con questa realtà esterna si producono due forme di individuo: il nobile che si identifica nello stato, e la “coscienza vile”, il mercante borghese¹³⁹ che invece vede l’interesse pubblico come estraneo e persegue solo il suo scopo privato.

Il nobile, scegliendo di riconoscersi nel potere e di trovare in esso la propria essenza, sacrifica in suo favore la propria esistenza determinata, la propria singolarità, facendosi manifestazione di quell’universale che egli giudica buono. Nel servizio rispetto al potere il nobile non sta in realtà rinunciando veramente al proprio sé, bensì solo alla sua dimensione naturale, alla sua esistenza determinata, e infatti egli trova una forma di conferma del proprio valore nell’onore, il giudizio che gli altri danno del suo operato. Questo fatto rappresenta però per gli altri nobili un problema: se il servizio del nobile non porta alla morte, egli si presenta come un sé particolare che è fuggito dalla strada che si proponeva di seguire, quindi manifesta di non perseguire veramente quello che afferma, di non star veramente mettendo in primo piano il potere statale. Nel semplice servizio per il potere feudale, il cavaliere pur affermando di sacrificare la propria individualità a favore dell’universale appare in realtà come qualcuno che persegue un bene particolare, e di fatti nella società feudale lo stato non aveva nessuna centralità, ma i cavalieri esercitavano per sé quel potere universale che sostenevano essere il loro apparente fine. Questa situazione non è accettabile né per i sottoposti, le coscienze vili, che a quel punto sarebbero giustificate ad insorgere contro quell’ordine sociale visto che non vi sarebbe nessuna differenza con il loro perseguire gli interessi

¹³⁸ Ivi. p. 673

¹³⁹ Vi è in realtà una asimmetria in queste due figure. La coscienza vile non trova una forma di “uguaglianza” con nessuna delle due manifestazioni dello spirito estraniato. Essa ha in odio il potere pubblico, ma allo stesso tempo, odia anche la ricchezza che le ricorda costantemente la propria singolarità. Per questo motivo il nobile ha gioco facile ad accusare la posizione opposta e ritenere nel giusto la propria scelta, salvo poi dimostrare che anche il servizio che egli fornisce allo stato presenta questa forma di ambiguità.

personali, né per gli aristocratici stessi che non possono tollerare che il proprio onore venga messo in dubbio, che una reciproca accusa di “egoismo” disgreghi quel potere statale che invece per la loro costituzione come individui deve rimanere universale.

Il potere non può quindi rimanere nella sua forma pura, ma deve specificarsi, diventare realmente un potere che rappresenti un sé generale che possa assicurare l'onore al nobile: diventa potere regale, incarnato in un individuo assolutamente universale, che può quindi garantire l'onore di tutti senza accuse di particolarismi.

Ora che per confermare la propria abnegazione e il proprio sacrificio all'universale il nobile può far riferimento ad un sé determinato che rappresenta realmente lo stato, l'espressione della sua universalità non deve più essere affidata alla morte, ma può sfruttare un altro strumento: il linguaggio.

Esso, infatti, rappresenta un formidabile elemento di mediazione attraverso cui il sé può estraniarsi, può porsi di fronte agli altri e mostrarsi. Hegel afferma che il linguaggio è l'unico luogo in cui l'Io dell'individuo possa trovare una propria concreta esistenza. “Il linguaggio, invece, contiene l'Io nella sua purezza. Solo il linguaggio enuncia Io, l'Io stesso. Questa esistenza dell'Io è, in quanto esistenza, un'oggettività che ha in sé stessa la propria vera natura. Io è questo Io particolare e, insieme, Io universale”¹⁴⁰

Il linguaggio torna ad essere protagonista dell'esperienza fenomenologica, in questo caso, nella sua funzione espressiva: esso permette al sé di mostrarsi e di venire confermato dagli altri nella propria soggettività particolare. Questo mostrarsi però, proprio perché è porre il sé in un termine medio che lo comunica agli altri, consiste in un dileguare. Come l'opera scompariva nella spirale infinita delle interpretazioni successive realizzate dalle altre coscienze, così ora l'Io, per essere, è costretto a sottoporsi al giudizio altrui e alla negazione del proprio sé immediato. La differenza con la dialettica dell'operare sta nel fatto che egli qui è consapevole che questa è l'unica maniera che esso ha per affermarsi, che si sta sottoponendo a tale giudizio esterno per poter dare esistenza universale alla propria individualità, ovvero per produrre il sovrano. Hegel definisce la forma espressiva che i nobili utilizzano nel loro rapporto con il sovrano “linguaggio dell'adulazione”, in quanto nel loro stare a corte e nel loro presentarsi al sovrano lo riconoscono come tale. Il monarca ottiene dai sudditi il proprio “nome” di sovrano, che gli conferisce la certezza del proprio potere,

¹⁴⁰ Ivi. p. 683.

di essere il momento di universalità. Attraverso il proprio dileguare il nobile produce quel sé universale che può fare da garante per il proprio onore.¹⁴¹

Nonostante i nobili abbiano effettivamente prodotto una forma spirituale in cui possono rispecchiarsi, un sé universale, tale configurazione non risulta comunque sufficiente per superare l'estraneazione e ricomporre lo spirito alienato. Questo accade perché in realtà il potere del monarca assoluto, essendo reale solo attraverso la parola del nobile che gli da il "nome" e lo distingue come soggetto universale, risulta immediatamente dipendente da quella parola. È il nobile che in realtà produce quell'universalità, e quindi il vero potere è in mano alla corte. L'universale che era stato prodotto si rivela come inessenziale, accidentale: la sua unica funzione è quella di estraniare il potere dello stato, conferendo benefici a coloro da cui dipende il proprio riconoscimento, e che rappresenta la vera conferma della propria individualità per i nobili che partecipano ai giochi della corte.

A questo punto però la coscienza nobile non ha altro oggetto in cui riflettersi che non sia tale ricchezza, e in quanto si tratta di una estraneazione frutto della volontà del re, a sua volta estranea, non può ritrovarsi compiutamente in essa, si scopre anche essa dipendente da quella volontà. La sua personalità è totalmente irretita in quella proprietà, e tale ricchezza, essendo alienazione del potere, non si presenta come la proprietà nello stato giuridico romano, da cui il suddito poteva astrarsi nelle forme di autonomia interiore dello stoicismo. Essendo la ricchezza la stessa certezza che egli ha di sé stesso, e allo stesso tempo un momento inessenziale, legato all'arbitrio, il nobile si comprende come inessenziale esso stesso: "il Sé vede la stessa certezza di sé come la cosa più inessenziale, coglie la sua personalità pura come impersonalità assoluta. Lo spirito della sua gratitudine è perciò tanto il sentimento di questa abissale abiezione quanto anche il sentimento della più profonda rivolta."¹⁴²

Il linguaggio dell'adulazione, una volta scoperta la mira vile della coscienza nobile, si trasforma in quello della propria disgregazione. Essa non sa più distinguersi da quelle coscienze vili che miravano solo al proprio tornaconto individuale, che non sapevano accedere all'universalità, e per ottenere la ricchezza si mischia totalmente con esse.

¹⁴¹ Vi è una sorta di parallelismo con la ragione hobbesiana, che impone di cedere il proprio diritto individuale in favore di un sovrano perché sia salvaguardata la vita. Hegel però riconosce un'aspirazione diversa negli individui, che non è solamente la ricerca della propria sopravvivenza. Questo ragionamento in un certo senso, quindi, inserisce la logica di Hobbes in un'antropologia filosofica più complessa, mostrando il limite dell'assolutismo come posizione razionale.

¹⁴² Ivi. p. 693

Il soggetto di cui Hegel sta qui parlando non cerca più il proprio onore, non è più un nobile a corte, ma si è trasformato in un "cliente", la cui adulazione verso chi detiene la ricchezza e può quindi concederla, dando al sé la propria essenza, è in realtà una sorta di menzogna. Il cliente sa di non poter sostenere più nessuna forma di superiorità rispetto alla coscienza vile, e che la sua pretesa di universalità si è dissolta. Nel suo rinnegare il proprio sé per accontentare il mecenate, nega qualcosa che in realtà non crede essenziale. Tutti i suoi giudizi precedenti, sulla bontà del potere dello stato e sulla cattiveria della ricchezza, sono svaniti in tale inessenzialità. In questa totale alienazione della coscienza, che ora è totalmente disgregata e consapevole di esserlo, ogni cosa appare come vana: tutti i lati dei rapporti tra universale e singolare si manifestano come altrettanto inessenziali, e quindi indifferenti l'uno all'altro. Il sé stesso si sa come parte di questa vanità, ma proprio in questo egli si libera di tale inessenzialità. Questo sé, infatti, è dotato di linguaggio, riesce a esprimere questa esperienza, e in questo scopre che grazie a tale auto-disgregazione è avvenuta la liberazione da tutte le determinazioni inessenziali. Al contrario dello scettico, incapace di reggere la negazione rivolta contro sé stesso, il cliente che deride sé stesso e il tutto è consapevole che proprio in tale forza negativa sta l'unico elemento che sopravvive a questo doppio movimento di estraniamento del sé individuale e di estraneazione dello stesso spirito universale nella ricchezza. Permane, grazie alla mediazione linguistica, solamente quel punto che ha dissolto tutto il proprio mondo: l'io puro è tornato a sé, dopo aver sopportato però il suo essere fuori di sé, la propria negazione. Egli si sa ora come pensiero, che è proprio il movimento di quel continuo trapassare nell'opposto, di quella continua negatività.

Questo passaggio era necessario perché il sé potesse guadagnare veramente la propria autonomia: l'estraneazione e la disgregazione sia del mondo esterno, sia della propria individualità immediata, rappresentano per il soggetto la possibilità di non essere determinato da una struttura totalmente eteronoma. Sia la natura, sia il mondo della cultura non riflessa dovevano essere messi in discussione perché gli individui potessero emergere come tali, senza essere irretiti in rapporti di necessità o in una sostanza etica che non hanno totalmente compenetrato.

L'elemento più interessante di questa evoluzione sta nel fatto che la messa in discussione dell'ordine universale che la nobiltà tradizionale semplicemente sanciva come giusto dopo averla trovata nella precedente figura del signore del mondo avviene attraverso il linguaggio. La mediazione linguistica, infatti, permette alla corte del re di giustificare sia il potere legittimo, sia le proprie individualità, e allo stesso tempo fa emergere i presupposti non discussi dell'onore e quindi

l'infondatezza dell'ordine sociale dell'antico regime. Emergono nella trattazione di questa parte della storia della modernità due ruoli fondamentali associati al linguaggio: una funzione critica, capace di disgregare sia le configurazioni culturali che le rappresentazioni di sé semplicemente date e una funzione di assicurazione dell'intesa, in quanto è il linguaggio a permettere al sé di superare la propria particolarità e di produrre collettivamente le forme sociali universali in cui esso può vivere.

Solamente se entrambi questi momenti vengono messi in atto si genera un mondo sociale in cui gli individui possono vivere liberamente, ed è proprio per questo che lo stato monarchico assolutista non può rappresentare il punto di arrivo per la razionalità moderna. Esso, infatti, porta ancora con sé il lascito della forma antica di eticità: la datità del potere politico, che non era stato ancora riconosciuto dalla coscienza come il proprio prodotto. Il mondo moderno, proprio perché segnato dall'emergere degli individui, non può accontentarsi di essere sottoposto ad un ordine normativo che si presenta solamente come razionale, senza dimostrare di essere tale. La differenziazione culturale, in cui si disgrega l'unità dell'ordine sociale tradizionale, non rappresenta tanto la scomparsa di uno sfondo metafisico che prima conferiva senso alle esistenze individuali, ma è proprio l'opposto: proprio perché gli agenti non possono rendere sufficientemente ragione di sé in quel mondo che non possono che percepire come estraniato essi sono costretti a superarlo. Quando si affermano come individui, i moderni scoprono che quell'ordine sociale non fornisce loro abbastanza strumenti per giustificare la propria esistenza, e quindi più che il "proprio" mondo, appare come qualcosa di estraneo che ostacola un'esperienza autentica del sé. Questa estraneità manifesta al soggetto che quel mondo in cui voleva trovare la propria conferma ha ancora il carattere di un oggetto naturale, di qualcosa di non del tutto risolto e armonizzato con la certezza che è solo a partire dall'individuo che un ordine sociale può costituirsi. In quanto solo attraverso l'azione concreta dei singoli si concretizza tale realtà spirituale oggettiva, il singolo non può essere semplicemente sacrificato a questo universale semplicemente trovato: esso deve costituirsi come individuo pienamente libero se il suo contesto sociale vuole considerarsi razionalizzato perché è attraverso tale libertà che l'universale può dimostrare di essere veramente tale, e non solo una pretesa di universalità cieca. Per questo, l'individualità deve essere liberata, anche a costo di disgregare totalmente l'unità del proprio mondo, ed è il linguaggio stesso a obbligare questo passaggio. Esso svela l'infondatezza di ogni posizione di presunta originarietà razionale autogiustificata: in quanto momento di mediazione tra il soggetto e il proprio oggetto, esso

dimostra che appunto quell'in sé che appariva ciò che si doveva perseguire non è veramente tale, non può reggere ad un esame dei propri presupposti, esattamente come il sé solamente individuale della coscienza. Eppure, è in quel sé che il linguaggio si manifesta, è a partire da esso che la vanità di tutto quel primo mondo moderno può essere affermata. In quel ritorno a sé, l'individuo scopre che vi è un momento di essenzialità che supera quelle manifestazioni inadatte della propria verità, ed è l'elemento a partire da cui la può disgregare.

Ora che il sé si è quindi scoperto come momento essenziale, da esso emergono due figure profondamente critiche rispetto alla propria realtà culturale: la fede e l'Illuminismo.

La differenza tra queste due figure, che rappresentano in realtà la stessa coscienza estraniata, sta nella maniera in cui esse si pongono rispetto al mondo esterno.

La fede vede nel proprio contenuto la propria essenza, ma non riconosce che quel contenuto sono i suoi stessi pensieri, ma allo stesso tempo sa di vivere in una realtà che ha la forma dell'estraneazione, in cui non trova nessuna essenzialità. Questo la porta a credere e identificarsi in un Aldilà estraneo a quella realtà. Questo Aldilà conferma che la realtà della coscienza è inessenziale, e quindi deve essere negata, abbandonando la sensibilità e anche quel sapere ironico che aveva disgregato il mondo e lo aveva mostrato come inessenziale. La fede quindi si dedica alla venerazione di tale aldilà, senza poterlo raggiungere e senza, in realtà, averlo veramente distinto dalla propria realtà, se non per delle caratteristiche spazio-temporali.

L'illuminista invece non si proietta un mondo non estraniato che dovrebbe costituire la sua essenza ma crede che essa consista nel proprio intelletto, e vuole realizzare tale essenza dimostrando che quel pensiero di cui è costituito il sé puro sorto dalla dissoluzione della cultura estraniata è veramente universale. Per dimostrarlo, deve fare però i conti con quella pretesa della fede di abbandonare il proprio sapere e affidarsi solo alla propria immediata coincidenza con l'Aldilà che verrà.

Questi due momenti quindi si scontrano, nonostante di fatto entrambi considerino la verità la stessa cosa ovvero la coscienza pura contro il mondo estraniato. L'Illuminismo, che è fondamentalmente attività negativa della coscienza, il momento dell'essere per sé in cui viene esclusa l'alterità, attacca la fede vedendo in essa proprio il rappresentante di quella estraneazione che esso vorrebbe superare. Nel contrasto che si genera le due parti vivono un complesso gioco di equivoci e ingiuste semplificazioni reciproche, in quanto non riconoscendo nell'altro la propria figura specchiata, possono rapportarsi solamente come degli estranei, degli avversari.

L'illuminismo infatti critica alla fede di essere fondamentalmente un reiterato inganno e autoinganno, che nasconde alle coscienze la propria verità, ovvero che la loro essenza non può certo stare in un oggetto, in un racconto o in una forma insensata di fuga dalla realtà nelle forme di ascesi o di isolamento, che non rappresenterebbero veramente il superamento della propria singolarità accidentale ma solo un tentativo di evitare il problema. Allo stesso tempo, gli illuministi accusano la fede di essersi prodotta un'immagine dell'essenza falsa, che non rappresenta veramente nulla di oggettivo ma che è solo frutto della loro immaginazione particolare e accidentale. In tutto questo in realtà, esso sta travisando la fede autentica che non crede veramente in tutto ciò, e che infatti vede l'illuminismo come un discorso assurdo, visto che anch'essa sostiene la certezza della propria fede a partire da sé stessa e non certo da quel mondo estraniato dove sarebbe facile vittima di tali critiche, e allo stesso tempo non comprende come sia possibile che le si accusi contemporaneamente di credere ad un'essenza che ha la forma di un oggetto esterno e allo stesso tempo che è stata prodotta come inganno dagli esponenti religiosi.

A causa dell'uguaglianza tra i due che fornisce all'illuminismo una forza immanente per il suo attacco e della natura pervasiva della critica intellettuale, l'intelletto ha già la vittoria in mano dal momento in cui si instaura lo scontro: Hegel definisce l'azione critica dell'intelletto illuminista come un miasma che si espande in uno spazio vuoto e lo pervade, facendo ammalare la propria vittima molto prima che essa se ne accorga. Nonostante la fede non sia semplice superstizione, il suo non riconoscere che la rappresentazione che pone nell'aldilà e che vede come propria essenza è di fatto un suo pensiero finisce per contaminare il proprio contenuto con una forma di empiricità, di oggettività semplicemente data, a partire da cui l'Illuminismo trascina quella realtà di nuovo nella sfera mondana.

I contenuti della fede si svuotano nella critica illuminista che produce le forme settecentesche di deismo, dove il divino viene ridotto ad un puro essere supremo senza nessuna determinazione.

Essa, quindi, è costretta a riconoscersi uguale all'illuminismo perché non riesce a sostenere un contenuto che non sia veramente privo di una qualche commistione con l'empirico, ma la necessità che esprimeva quando poneva quell'aldilà in cui poteva fondare il proprio sé non alienato non era una semplice illusione, ma un momento fondamentale del rapporto non estraniato con il mondo culturale. Nonostante la vittoria, l'Illuminismo non può semplicemente cancellare questo lato, in quanto la fede rappresentava solo l'altro lato della stessa coscienza estraniata, e quindi vive in esso

un'aspirazione insoddisfatta, che si manifesterà proprio nel momento successivo, quando anche esso farà emergere il proprio contenuto originale: l'utilità.

L'utile, infatti, è l'elemento che emerge dall'illuminismo una volta che esso ha elaborato i contenuti della propria visione del mondo. Il primo contenuto positivo dell'illuminismo al di là della critica è ovviamente lo stesso della fede, l'essenza reale, ma svuotata da ogni determinazione a causa della natura negativa dell'intelletto che appunto, criticava la fede quando associava la verità a delle esistenze determinate. Il secondo, paradossalmente, sono proprio queste determinazioni naturali immediate: l'illuminismo non riconoscendo il contenuto speculativo espresso nella fede, che gli avrebbe permesso una forma compiuta di conciliazione tra universalità e particolarità una volta trasformato grazie alla propria istanza formale, torna a sostenere che la verità sia una forma di adesione oggettiva rispetto alle proprie percezioni, perché non ha sostanzialmente nessun'altro contenuto disponibile. La nullità di tutte le altre posizioni, la loro negazione a partire dal puro sé che era emerso nel declino della nobiltà, in un certo senso giustifica la coscienza a essere di nuovo certa delle proprie percezioni.

Questi due momenti devono ovviamente rapportarsi l'uno all'altro: questo permette alla coscienza illuminista di considerare i propri oggetti in maniera differenziata, ora come essenze singolari in sé e per sé, ora come momenti esistenti per altro. Questa doppia modalità costituisce la logica che fonda il concetto di utile: quando la coscienza si considera l'in sé, l'essenza, allora tutte le cose sono per essa, le sono quindi utili; allo stesso tempo ogni uomo può essere un elemento utile per gli altri, e in tale utilità verso il benessere generale sta anche curando il proprio sé.

Nell'utilità la coscienza illuminista trova il proprio oggetto reale: la coscienza che prima negava le determinazioni esterne trova nell'utile la propria realizzazione oggettiva, perché tale utile è il frutto della sua attività negativa, è il prodotto derivato dalla sua critica sia delle forme di trascendenza della fede sia delle false rappresentazioni reali della cultura precedente. Inoltre, l'utile racchiude in sé come abbiamo visto i due momenti dell'essere per sé e dell'essere per altro, che come ormai sappiamo, rappresentano i due lati che devono essere tenuti assieme per compiere la mediazione tra soggetto e oggetto, per costituire veramente l'autocoscienza. Nell'utile la coscienza si ritrova, in quanto esso assicura il suo godimento, e lo assicura in quanto è un oggetto pienamente compenetrato della razionalità dell'intelletto. Proprio perché in realtà la realtà dell'utilità è separata dalla coscienza solo dal fatto che se lo propone come un fine esterno, una volta che la coscienza illuministica si è compresa in esso, si comprende come l'essenza della

totalità. Il punto di arrivo dell'intelletto è lo stesso della fede, ma non posto in un aldilà separato visto che appunto, nella critica alla fede quell'aldilà era stato ricondotto all'empirico: "i due mondi sono così riconciliati, e il cielo discende sulla terra per mettervi radici"¹⁴³. Una volta caduta anche quella parvenza di oggettività, non vi è più nessun'ostacolo perché l'autocoscienza si riconosca come essenza della realtà. Essa, infatti, attraverso la mediazione dell'utilità con la sua doppia valenza, si è convinta che ogni realtà dipende sostanzialmente dalla propria volontà, volontà che non è più semplice desiderio o pulsione naturale, ma che in tale figura si è prodotta come universale. La volontà assoluta e universale manifesta la realizzazione dell'opera di critica dell'Illuminismo: il sé purò si fa struttura universale e fa collassare la precedente organizzazione sociale, l'ordine cetuale dell'antico regime. L'unica appartenenza valida per i soggetti è la partecipazione a questo sé universale, alla sua volontà che rappresenta la volontà di tutti. Le uniche differenze che permangono quando la libertà assoluta dell'autocoscienza si afferma sono quelle tra la volontà generale e gli individui determinati che la compongono. Di per sé, la coscienza avrebbe già trovato la risoluzione di queste differenze che già nell'utilità venivano congiunte, ma proprio perché pretende di essere l'universalità compiuta essa deve determinarsi, deve costituirsi in un sé singolare. In questo diventare concreta però verrebbero a ricrearsi delle contrapposizioni: se io divento la manifestazione dell'universalità, tutti gli altri che sono posti di fronte a me ne sono esclusi. Come sappiamo però, un'essenza spirituale non può essere tale se non è concreta e determinata, se non viene quindi manifestata nell'azione dei singoli, che produrrebbe immediatamente però questa nuova differenza. Non potendolo accettare, l'unica azione possibile diventa "la furia del dileguare"¹⁴⁴. Si manifesta quindi l'esperienza del terrore rivoluzionario, in quanto la volontà generale non può far altro che sopprimere quelle individualità che pur avrebbe dovuto liberare, in quanto si contrapporrebbero ad essa e negherebbero la sua assolutezza, il suo essere veramente libera. L'affermazione rivoluzionaria della libertà è costretta ogni volta a sopprimere i propri rappresentanti, che solo per il fatto che si sono posti come la sua realizzazione sono già in fallo. Questa soppressione però non ha il significato di una negazione determinata, non è un venire negati per qualcosa, ma è pura morte, puro dileguare. Questa morte rappresenta per l'autocoscienza l'esatto opposto di quello che la libertà doveva essere: invece di rappresentare la sua affermazione, ne è diventata la negazione totale. In questo, le autocoscienze fanno una scoperta

¹⁴³ Ivi. p.783

¹⁴⁴ Ivi. p.791

fondamentale: non possono semplicemente porre l'unità tra i singoli e l'universalità come immediatamente compiuta, perché quell'immediatezza negherebbe i singoli stessi. In questo senso la volontà generale è solo astratta: essa non riesce a costituirsi mai come qualcosa di concreto, nella vita dei soggetti. In questo senso le coscienze comprendono che non si può semplicemente superare l'estraneazione e prodursi immediatamente come una nuova totalità. Questo non significa però che allora sia necessario che quella estraniamento permanga, che il soggetto sia irretito in un rapporto reificante con l'universale, il suo contesto sociale.

Il nuovo ordine sorto dopo il Terrore non è identico a quello precedente, non è più l'antico regime, ma il nuovo stato borghese post-rivoluzionario, in cui la coscienza ha imparato che nonostante ci debba essere una forma di separazione tra lo spirito nella sua manifestazione soggettiva nei sé singolari e in quella oggettiva nella cultura e nella società, non si tratta di una contrapposizione che necessariamente la riduce a un momento accidentale. Il mondo non è più naturale, non è qualcosa di semplicemente trovato, ma rispecchia le caratteristiche dell'autocoscienza quando si manifesta come pretesa di universalità. Essa si scopre in quella figura, capisce che quello scontro è uno scontro della sua stessa coscienza, ma questo significa che negli stessi sé esiste un momento universale che si contrappone a quello particolare, e che ogni sé vive tale momento in un'esperienza spirituale fondamentale: il loro essere morale.

Questa seconda parte di analisi dello spirito alienato della modernità presenta numerosi elementi interessanti per il nostro proposito di considerare la *Fenomenologia dello Spirito* nel senso di una teoria dell'evoluzione culturale che ha portato alla razionalità moderna.

Considerando quanto emerso nella ricostruzione che Habermas ci propone dell'analogo tentativo weberiano, risulta interessantissimo considerare questo declino della fede descritto da Hegel sotto le sferzate illuministiche, in quanto ci sembra qui di essere di fronte allo stesso problema che Weber, pur da una prospettiva diversa, pone alla base delle proprie diagnosi epocali.

La prospettiva hegeliana sulla religione è molto complessa e articolata, e si esprime in numerosi luoghi sia dell'opera che stiamo analizzando, sia del sistema in generale. Nella figura della fede che si contrappone all'Illuminismo abbiamo però una forma peculiare dell'esperienza religiosa, fortemente individualistica e critica rispetto alla realtà esterna. Non è difficile vedere in questa fede tutta centrata sul sé e sulla sua pura adesione all'aldilà che lo conferma una interpretazione della religiosità protestante, che appunto rappresenta una forma di privatizzazione del legame con il divino e un abbandono della comunità religiosa tradizionale. È noto come la visione del mondo

luterana rappresenti anche per Hegel un momento centrale nello sviluppo delle forme di vita moderne e in particolare il primo momento fondamentale in cui emerge a tutti gli effetti l'istanza di una soggettività libera, sottoposta almeno nella propria interiorità solamente a sé stessa. Anche per Hegel quindi l'arbitrio soggettivo trova le proprie radici etico-metafisiche in quella "religione moderna" che privatizzando la credenza religiosa rende possibile il distacco dalle forme tradizionali di cultura e quindi può aprire la strada al calcolo della razionalità formale come condotta di vita metodica per l'individuo. I parallelismi con l'analisi weberiana non si fermano tra l'altro ad una comune interpretazione del luteranesimo: anche in Hegel lo scontro culturale con altre sfere di sapere ormai differenziate al punto da diventare autonome¹⁴⁵ è un momento centrale per l'affermazione di un modo di vedere il mondo di fatto incentrato su una pseudo-morale utilitaristica. Secondo Hegel infatti l'etica protestante, pur predicando il distacco dalla materialità non la nega veramente, perché il suo contenuto è caratterizzato come un in sé, posto artificialmente in un aldilà. Una volta venuta meno la possibilità di pensare tale al di là nello scontro con l'illuminismo della fede rimane solo quell'auto riferimento al proprio sé, una pura forma di arbitrio soggettivo che fa da presupposto per la generalizzazione dell'utilità. Se vi è un momento in cui la razionalità strumentale trova uno spazio nell'esposizione hegeliana è proprio questo, quando il contenuto del sé puro si manifesta e dimostra che appunto, proprio perché è solo esso il momento essenziale, può disporre con il proprio pensiero intellettuale di tutta la realtà. Nel fondamento religioso vive insomma quell'istanza soggettiva che i soggetti, una volta liberatesi dal riferimento alla realtà trascendente, possono scatenare nel mondo oggettivo, come arbitrio che si appropria di ogni mezzo attraverso lo strumento formale del calcolo dei propri bisogni. Il realizzarsi di questa visione soggettiva nel mondo sociale, il loro prodursi come un ordine oggettivo anche per Hegel ha effetti devastanti per quella particolarità che si faceva valere nell'arbitrio: egli non aveva ancora di fronte la visione di un mondo "totalmente amministrato", ma era ben viva nella memoria della sua generazione la distruzione rivoluzionaria. Come in Weber con l'utile si afferma di fatto la potenza dei soggetti, la loro libertà negatrice che appunto riesce a rompere con l'ordine sociale tradizionale, a scardinare l'adesione coercitiva ai valori culturali e a

¹⁴⁵ Come sappiamo, l'illuminismo non è veramente un'istanza autonoma rispetto alla fede, in quanto rappresentano praticamente due facce della stessa medaglia. Il punto è che pur condividendo l'essenza, la verità che nessuna delle due riesce a cogliere in maniera adeguata, queste due forme si presentano come autonome, in quanto la pretesa di entrambe è esattamente questa: non ammettere nulla che non derivi dal proprio sé. Per questo il loro rapporto è conflittuale, ed in parte riproduce lo scontro che per Weber avviene tra sfere di valore culturale organizzate secondo il valore. L'intuizione di fondo di Hegel è che quel "valore" attorno a cui si costituiscono sia in realtà fundamentalmente lo stesso.

far valere come assoluto il puro arbitrio soggettivista nella scelta di essi. L'utilitarismo anche per Hegel è in realtà la forma pseudomorale con cui si realizza il vero valore attorno a cui si organizzano le azioni dei singoli slegati dalle loro appartenenze collettive, ovvero nient'altro che l'individuo stesso. La "formalità" del ragionamento strumentale è proprio dovuta al fatto che è indifferente cosa il soggetto desideri e questo significa che il suo vero valore è quello stesso soggetto, che infatti in esso vedrà la conferma della propria universalità e a partire da esso costituirà il delirio della volontà generale.

Hegel però non si limita a considerare il disgregarsi della cultura sotto la spinta della soggettività come l'esito finale del processo di razionalizzazione. Interpretando il dispiegamento della razionalità formale, e quindi dell'arbitrio soggettivista, come un momento in una storia della razionalità del mondo occidentale che mantiene delle possibilità di riconciliare quella frammentazione, può ancora pensare una via di uscita quando la potenza di tale concetto si scatena illimitatamente nell'esperienza rivoluzionaria. Il punto di vista da cui vengono giudicati questi fatti non è quello del singolo individuo ora irretito in un ordine sociale che non può più né comprendere né dominare, ma quello dello Spirito che può comprendere come la manifestazione assoluta della volontà dei singoli finisca per rovesciare le proprie stesse premesse, ovvero la necessità di salvaguardare e riconoscere tale individualità.

La negazione degli individui da parte della pura volontà assoluta non è quindi per loro un fato inaggirabile, ma piuttosto la dimostrazione che non è in quel modo che essi possono costituire un ordine pienamente razionale, proprio perché quella realtà non è un mondo estraneo ma è sempre Spirito, quindi un loro prodotto. Nel senso stesso della razionalità strumentale e nei suoi presupposti vi è la dimostrazione della sua insufficienza. Con essa si dimostra al contrario che è proprio non sopprimendo la differenza e l'individualità che si può ottenere un mondo più razionale e libero. In Hegel, i soggetti imparano qualcosa dall'esperienza della generalizzazione della razionalità strumentale e non vengono mai semplicemente declassificati a semplici operatori per l'organizzazione. Ovviamente, resta da vedere se in concreto la società moderna si costituisce veramente seguendo questa indicazione. Hegel, infatti, sa che questa problematica, pur non essendo risolvibile in un destino inaggirabile a priori, necessita di una soluzione. Prima di prendere in esame la sua analisi di come si costituisca quindi un ordine sociale pienamente razionale dobbiamo però terminare il percorso aperto con la *Fenomenologia dello Spirito*, e vedere se è

possibile concepire la logica di sviluppo interno di un mondo vitale come affermazione di una forma non coatta di intesa e di relazione comunicativa.

5.3 – Dopo la rivoluzione. Azione e linguaggio.

Dopo la vicenda rivoluzionaria lo spirito deve riaffermarsi nella propria componente soggettiva che il terrore aveva soffocato, tenendo assieme il fatto che questa soggettività è anche essenzialità, rappresenta allo stesso momento l'esistenza concreta dello spirito e la sua universalità. La necessaria mediazione tra questi due elementi, che ora l'autocoscienza deve riconoscere, porta a ritenere che la propria essenza stia in una forma di sapere, dove l'immediatezza viene tolta e tutti gli elementi semplicemente in sé vengono ricondotti alla mediazione con l'altro, esattamente come previsto dallo schema dell'esperienza fenomenologica in generale. La libertà vera e propria della coscienza si realizza quindi solo quando essa conosce tale libertà, quando nel sapere produce la mediazione tra la libertà universale e la propria libertà individuale concreta. Hegel identifica questo sapere che permette all'autocoscienza di comprendersi e realizzarsi in tale libertà con la visione morale del mondo, nella versione che si realizza nella ragione morale kantiana.

Nella legge morale Kant, infatti, fa valere la ragione come facoltà che deve essere utilizzata in maniera pura, che risponde solamente a sé, manifestando così il lato soggettivo del sé autonomo che si era mostrato con la fede e l'illuminismo. Quel sé però non è ora puro arbitrio, non si scatena come semplice singolarità distruttiva, ma è un individuo razionale che fa valere la propria autonomia proprio quando le massime che trova nella propria singolarità sono degne di essere affermate come una legge universale, superano la prova di generalizzazione e quindi danno vita ad un'unione concreta tra questi due momenti.

Per questo motivo la legge morale rappresenta un punto di vista più alto, che supera l'alienazione della cultura: in essa le due istanze dello spirito, singolarità e universalità, convivono come momenti finalmente riconciliati.

Kant ha quindi ragione nel vedere nella legge morale il concretizzarsi di una volontà razionale e libera, capace di rendere il proprio punto di vista armonico con l'oggettività richiesta dall'universalità che il concetto di legge presuppone, ma questa mediazione non riesce con la moralità a costituirsi come un'essenza concreta, a darsi come effettiva nella realtà, fuori dal pensiero puro.

Anche nella ragione morale vive in realtà una forma di sdoppiamento: essa ora vede la realtà come propria, il sé e l'universalità come unificati, ma in quanto tale unificazione non è immediata, è

costretta comunque a proiettare contro di sé un mondo totalmente estraneo, ancora una volta oggettivato, che viene a consistere nel mondo naturale totalmente indifferente alla moralità. La coscienza si ritiene nella propria moralità libera, e tale libertà si manifesta nel perseguire il proprio dovere, che in quanto è un "proprio" della coscienza non è più uno scopo estrinseco dato dal carattere naturale, ma solo la realizzazione di quella mediazione che ora essa sa essere il vero. Se questo dovere è la propria essenza, esso deve essere totalmente indifferente alla natura esterna, a quell'oggettivazione a cui la coscienza si oppone, ma questo significa che la natura a sua volta si presenterà come totalmente autonoma, ovvero non risponderà a quel dovere se non casualmente. Questa mancata coincidenza è insopportabile per la coscienza morale che è quindi costretta, per mantenere fermo il dovere come momento essenziale, a postulare una serie di elementi che permettano di ricongiungere il soggetto con il mondo.

L'esame critico che Hegel fa della concezione morale del mondo si sovrappone, seguendo queste coordinate, ad un confronto con la moralità kantiana nella sua autocontraddittorietà.

Non ci occuperemo di questa critica nel dettaglio, ma è necessario comunque richiamarne le parti essenziali per comprendere la seconda parte di questo percorso del ritorno del sé dall'estraniamento.

Il problema fondamentale della moralità è che essa, rifiutando in realtà di considerare quella natura determinata come un suo momento inaggirabile, finisce per paralizzarsi. I postulati che dovevano permettere al dovere di realizzarsi veramente, di prodursi come momento essenziale, producono delle inevitabili contraddizioni.

Quella datità altra che la coscienza morale deve postulare concorde con i propri doveri ha due manifestazioni, una esterna come mondo naturale, e una "interna" alla coscienza stessa, ovvero quell'insieme di sensazioni, impulsi, inclinazioni che non hanno la forma di un dovere e che i soggetti trovano dentro di sé. Il confronto con questa naturalità, con la datità del mondo reale, produce nella moralità dei problemi insormontabili, il cui esito finale è il fatto che la moralità finisce per non riguardare più l'azione vera e propria. Rappresentandosi la realizzazione del dovere essa finisce per credere che esso sia impossibile, o meglio, che la sua realtà non si dia veramente nell'autocoscienza morale, e quindi di fatto che essa non esista veramente.

In ciò essa perde completamente il suo senso, che era quello di mediazione tra l'universale e la sua realizzazione. Volendo preservare la purezza della libertà del sé, essa diviene incapace di sostenere il fatto che quell'essenza morale deve realizzarsi, deve consistere in un'azione che è per forza di

cose singolare e non manifesta immediatamente tale purezza astratta. Da qui il rifiuto di qualsiasi dovere molteplice, o dell'azione stessa poiché risulterebbe sempre immorale in quanto alla commistione con la particolarità, insostenibile per una coscienza che pretendeva di essere totalmente libera.

La verità della visione morale del mondo però non consisteva in questa separazione, in questa differenza astratta tra un dovere puro assoluto rappresentato come esterno e i doveri determinati a cui il sé deve rispondere vive piuttosto una contraffazione. Quando nel tentativo di districare queste contraddizioni i soggetti si rendono conto dell'assurdità richiesta da tale moralità che non è in grado di produrre nessuna azione, e quindi nessuna coscienza morale determinata, la reazione è il rifiuto della concezione morale del mondo in favore di una nuova forma di certezza, quella dell'effettiva coincidenza concreta tra l'universale e il particolare.

Questa nuova figura è chiamata da Hegel *Gewissen*, certezza morale, che indica una immediata adesione agli scopi del proprio agire e la sicurezza che essi siano veramente buoni.

In questa certezza, che non è costretta a postulare nulla, la coscienza morale può sostenere la commistione del dovere puro con la realtà, può agire sul serio moralmente, perché l'essenza non sta in una legge morale astratta, ma è veramente in lei, nella propria coincidenza con il dovere.

Il *Gewissen* è lo sfondo che produce l'ultima scena e l'ultimo confronto che prenderemo in esame dell'opera.

Esso sa che il momento fondamentale di congiunzione tra il sé e l'universalità deve stare nell'azione, e che se quell'azione non ha un contenuto determinato non costituisce veramente l'essenza come una realtà effettiva. Allo stesso tempo ritiene però di essere immediatamente manifestazione della moralità, di trovare in sé stesso i doveri che deve realizzare e vive in questa convinzione, prendendo i contenuti che trova in sé per realizzarli immediatamente. Il dovere, quindi, non dipende dalla sua purezza, da una universalità presupposta, ma solo dalla convinzione che la coscienza ha che esso sia davvero tale. La convinzione vera e propria della coscienza morale è proprio questa coincidenza tra il contenuto del sé e l'universalità che le permette di non cadere nell'inazione.

Il dovere autentico è riconosciuto proprio a partire da ciò, dalla certezza soggettiva di essere nel giusto, perché è la coscienza morale la fonte stessa della moralità. Per assicurarsi che questa convinzione sia a sua volta reale, il *Gewissen* ha un'unica via possibile: l'enunciazione di tale convinzione. Solo attraverso il linguaggio, attraverso l'espressione linguistica della propria

certezza, essa diviene reale e la coscienza può assicurarsi di star veramente rispondendo a sé. Quando la coscienza esprime la propria convinzione si assicura di sapere veramente ciò che è, quali siano le sue vere inclinazioni. “si esige soltanto che il Sé sappia ciò e dica la sua convinzione per cui il suo sapere e volere è il giusto”¹⁴⁶. Nel dire la propria convinzione, quindi, sta la mediazione autentica tra azione particolare e forma universale che la moralità non riusciva a trovare e doveva postulare.

Ovviamente, questa universalizzazione non può essere il frutto di un semplice monologo, ma la mediazione è reale, avviene con le altre autocoscienze certe della propria moralità. In questo rapporto reciproco, in cui tutte le autocoscienze si confermano a vicenda, viene disinnescato il possibile conflitto che si manifesterebbe quando le coscienze agenti, in quanto guidate dalle proprie inclinazioni particolari, si scontrerebbero nell’incompatibilità dei reciproci doveri. La mediazione linguistica impedisce alla coscienza di ritornare ad essere semplice particolarità, e di fatto è il suo vero atto: essa è moralmente retta quando riesce a intendersi con gli altri sulla propria rettitudine, quando può comunicare il proprio sé particolare ad una comunità e trovare in essa la giustificazione di quella posizione, la sua universalizzazione.

Si crea quindi una collettività che per Hegel ha la forma di una comunità spirituale, dove i singoli si fanno “divini”, ovvero pienamente giustificati nella propria singolarità, coincidenti con l’essenza universale. Questa comunità spirituale però non può fornire completamente alla coscienza morale la propria giustificazione: il linguaggio utilizzato in questa maniera, come nel caso del riconoscimento nobiliare, si specchia anche nel risultato opposto. Attraverso la mediazione linguistica in cui l’Io singolare dovrebbe perdersi e divenire universale, esso viene confermato. Nel semplice servizio alla comunità che conferma tutti gli individui di una comunità manca il momento in cui essi si alienano, in cui superano veramente sé ed escono dal proprio io semplice e immediato. Di fatto queste figure immerse nella comunità religiosa, le anime belle completamente in armonia, non stanno agendo. Il loro unico movimento è la conferma di quella comunità attraverso cui si riconoscono a vicenda, e per questo motivo le loro inclinazioni valgono solo perché tali, e non anche perché esprimono veramente un contenuto morale. La certezza morale, in un certo senso, è vuota quando il dovere kantiano, perché in essa la comunità giustifica qualsiasi determinazione, in maniera praticamente indifferente.

¹⁴⁶ Ivi. p. 869

L'individualità non può trovare la propria conferma in un conflitto semplicemente tolto: essa deve vivere pienamente la propria particolarità, o quei sé che si pensano come l'essenza sono vuoti, sarebbero un'essenza nulla.

Dopotutto, era nell'azione che questa coscienza si differenziava dalla visione morale del mondo, e proprio nell'azione essa scopre che la propria intenzione potrebbe essere in realtà solo un delirio particolaristico: essa, infatti, comunicando la propria intenzione, si sottopone al rischio di venir giudicata ipocrita. Nello scarto tra il linguaggio universalizzante e l'azione particolare, essa può vedersi negare il riconoscimento dalle altre autocoscienze, e scoprirsi così "disonesta". Nella sua disonestà scopre che non possiede veramente l'universalità, non può giustificare del tutto la propria azione.

Questo giudizio ovviamente deve venire da un punto di vista in cui tale scissione con l'universalità non è presente, in cui la certezza di essere l'essenza è ancora indiscussa. Sono le anime belle ad accusare le coscienze agenti di ipocrisia e a costringerle a riconoscere la propria insufficienza. Anche esse però in realtà sono ipocrite, perché appunto nel loro porsi di fronte alla comunità non affrontano veramente la propria particolarità.

Se l'anima bella agisse, quel lato di sé emergerebbe e non potrebbe più pretendere di possedere un punto di vista universale, ma è proprio in questa sua inazione che essa è ipocrita e non veramente morale.

A questo punto, il rapporto tra questi due lati della certezza morale può dare vita a due esiti.

La coscienza agente è costretta a fare i conti con la propria doppiezza, a riconoscere la propria colpevolezza e quindi ad ammettere la propria particolarità. In questo momento di negazione, essa potrebbe veramente superarsi e accedere finalmente alla conciliazione tra la propria esistenza determinata e un punto di vista universale, ma le serve il riconoscimento da parte dell'altra autocoscienza.

La coscienza giudicante, l'anima bella, certa della sua posizione universale, si rifiuta di accettare che questa ammissione di colpevolezza, questo atto di auto-superamento, sia lecita. Essa non vede che anche la propria posizione è particolare, e proprio in questo suo non riconoscersi sta la sua ipocrisia. Essa è identica alla coscienza agente, ma non lo ammette, e questo suo rifiuto di confrontarsi veramente con l'altro svela la sua particolarità. Se essa si impunta nella propria ipocrisia, se rifiuta il dialogo dove anche esso si mostrerebbe inadatto all'universalità, finisce per collassare e distruggere la propria universalità, diventando in tutto e per tutto particolare. In

questo, essa fuoriesce completamente da un rapporto con lo spirito, non può più accedere a nessun universale concreto e finisce per essere totalmente in balia della propria esistenza particolare.

Questo non è però un esito necessario, in quanto anche essa ha accesso al linguaggio: se decide di instaurare un dialogo con la coscienza agente può accettare di perdonarne la particolarità e facendo ciò riconoscere come il proprio giudizio fosse unilaterale, che anche essa sbagliava a ritenersi immediatamente manifestazione dell'universalità.

In questo dialogo si concretizza finalmente in maniera completa quel rapporto che l'autocoscienza cercava fin dalla sua prima comparsa: i due soggetti si negano, ammettono la propria particolarità, e si riconoscono a vicenda. Comunicandosi, rifiutando la propria particolarità, essi affermano l'altro a cui chiedono perdono come un soggetto degno di riconoscimento. In questa ammissione essi fanno veramente e definitivamente i conti con l'alterità, escono dal proprio sé immediato e si rispecchiano in ciò che appariva come il proprio opposto, come l'unico elemento capace di non far semplicemente sparire quel sé.

Per Hegel, questo è il momento in cui lo spirito reale diventa totalmente consapevole di sé, dove quella logica oggettiva che governa il rapporto intersoggettivo non solo si costituisce, ma si rispecchia nei soggetti che governa. Quella armonia spirituale che fin dall'operare era diventata l'obiettivo degli agenti ora si manifesta pienamente in questo rapporto di perdono e riconoscimento. A questo punto le coscienze sono state superate, ed emerge finalmente lo spirito assoluto, il vero protagonista del cammino fenomenologico che ha risolto le opposizioni dialettiche dell'apparenza. Dopo il suo emergere, esso si dovrà fare i conti con i propri contenuti rappresentativi, nel momento religioso, e arriverà ad essere finalmente giustificato a ritenersi il Vero, congedandosi dalla prospettiva fenomenologica e accedendo all'esposizione del Sapere nella Scienza della Logica. Questo esito gnoseologico non ci interessa, se non in minima parte, in quanto la nostra analisi verteva sul riconoscimento della logica di sviluppo culturale e sulla teoria della modernità, e non sulla giustificazione gnoseologica del sistema. Nel momento in cui i soggetti si riconciliano, Hegel afferma che è possibile pensare una forma di rapporto sociale armonico, dove i singoli non sono più in contrasto con il proprio mondo intersoggettivo, senza dover ricorrere ad una regressione antimoderna in forme culturali che sopprimano le istanze individuali.

L'emergere della soggettività, il suo liberare la particolarità nei mondi culturali e gli effetti tragici e disgreganti che ciò produce per le collettività non sono elementi che la cultura occidentale deve abbandonare. La storia dello spirito che abbiamo affrontato mostra al contrario che non vi è

nessuno scampo: perché si manifesti veramente un rapporto non alienante, in cui i soggetti possano realizzarsi nel riconoscimento reciproco, è necessario che l'elemento disgregante proprio del moderno si dispieghi completamente, che la differenziazione culturale venga realizzata fino in fondo. Gli effetti anomici e patologici non sono l'unico esito possibile di questa differenziazione, ma anzi, sono il sintomo che la soggettività non è veramente stata fatta valere fino in fondo, che non si è ancora realizzata nelle strutture del mondo vitale occidentale perché le manca un momento fondamentale per il riconoscimento del proprio valore. La perdita di unità, lo scontro culturale, politico e sociale, il collasso delle visioni del mondo tradizionali, non rappresentano il "peccato" della modernità, ma sono la dimostrazione che quelle vecchie forme non erano capaci di governare veramente la molteplicità che inevitabilmente si scatena quando il reale si fa valere con tutta la propria multiformità e con la pretesa giustificata di non essere semplicemente soppresso. Per Hegel, la mancanza di senso è solo un momento di uno sviluppo razionale ancora incompleto, che non ha reso giustizia a tutte le pretese che i vari attori e momenti della vita comunitaria di un gruppo sollevano in maniera lecita. Quel politeismo che ne deriva, la frammentazione di punti di vista, valori, aspirazioni e interessi non significa la perdita di una normatività di fondo che permetta a tutto ciò di sussistere senza far collassare il proprio mondo culturale. I mondi etici hanno infatti una risorsa fondamentale che permette ai soggetti di rimanere individui liberi, di non trovarsi semplicemente giustapposti come punti in un collettivo totalmente disgregato, ovvero il linguaggio.

È l'esistenza di un momento di mediazione, una realtà in cui universalità e singolarità possono comunicarsi l'una all'altra, che permette di non sacrificare l'individualità senza allo stesso tempo distruggere la sostanza normativa di una comunità intersoggettiva. Non a caso, per Hegel, lo spirito assoluto vive proprio nel linguaggio con cui le due coscienze si riconciliano, addirittura è quello stesso linguaggio: "Il sì della riconciliazione, in cui due Io si spogliano della loro esistenza opposta, è l'esistenza dell'Io esteso fino alla dualità, Io che con ciò resta uguale a sé e che ha la certezza di sé stesso nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo contrario: il Sì è Dio manifestantesi in mezzo a questi Io che si sanno come il sapere puro"¹⁴⁷.

Con la realizzazione del concetto del riconoscimento in una forma di rapporto armonico tra le autocoscienze il percorso fenomenologico arriva a dimostrare che è possibile attraverso il linguaggio pensare un rapporto di riconoscimento coerente con sé stesso, non coatto, capace di

¹⁴⁷ Ivi. p.893

realizzare veramente del tutto il diritto dell'autocoscienza a dispiegare la propria particolarità senza sacrificare la pretesa di universalità che allo stesso tempo viveva nei suoi tentativi di affermarsi.

Il problema di questo esito è il fatto che Hegel non è capace, in questo momento della sua produzione filosofica, di pensare la realizzazione di tale rapporto intersoggettivo in una concreta istituzione storico-politica. Dopo il terrore rivoluzionario, infatti, la *Fenomenologia dello Spirito* abbandona la storia, affidando alla cultura teoretica il compito di produrre l'idea di questa forma razionale di comunicazione, necessaria per il raggiungimento del punto di vista assoluto.

A partire dalla moralità kantiana, la razionalizzazione della modernità non viene più pensata sul piano concreto ma è affidata a delle forme di sapere che completano la giustificazione dello spirito solamente sul piano teorico. Lo spirito certo di sé è già quasi del tutto proiettato verso quell'esito che alla fine rappresenta il risultato finale di tutto il processo: l'affermazione del sapere logico come vera essenza del tutto.

A questo punto sorge quindi una questione fondamentale, ovvero quale sia la natura di questo spirito in cui la razionalità moderna può trovare compimento, perché da ciò deriva il giudizio sulla possibilità di recuperare il paradigma comunicativo che pure si è manifestato fino a questo punto nell'opera.

La verità del reale per Hegel si manifesta in quello che fino ad ora abbiamo chiamato Spirito. Spirito significa sostanzialmente che non si deve più comprendere l'essenza del reale come una sostanza oggettiva, ma come un momento proprio della soggettività, come soggetto universale concreto. La caratteristica fondamentale di questo Spirito quando giunge al suo compimento, ovvero è Spirito Assoluto, è l'essere totalmente illimitato, l'aver consumato qualsiasi elemento che gli si opponesse. In quanto non ha più nessuna forma di oggettività opposta a sé, la sua natura è quella di essere riflessione su di sé. Dopo il compimento di riconoscimento ci troviamo quindi di fronte ad una forma di sapere che non più ostacolato da nessuna oggettività si può porre come Scienza, sapere vero, perché ha riconosciuto di essere l'origine di ogni oggettività.

Se questo soggetto-sapere è tale, da dove proviene la propria verità? Cosa conferma questa forma di autocoscienza universale?

La comparsa dell'autocoscienza nel quarto capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* aveva fatto emergere un punto fondamentale: nessuna forma di autocoscienza può costituirsi se non attraverso un'altra autocoscienza. Questo principio di inaggirabilità dell'intersoggettività ha

guidato tutta l'esperienza fenomenologica fino alla sua realizzazione, nel riconoscimento reciproco tra l'anima bella e la coscienza agente. Il nuovo soggetto che ha avuto vita in quel momento non ha però un "altro" attraverso cui riconoscersi. Esso è pura riflessione, non ha necessità di venire riconosciuto perché essendo anche quelle autocoscienze che ora sono fondate, ha già trovato la propria conferma. La *Fenomenologia dello Spirito* una volta superata l'opposizione puramente negativa tra le autocoscienze ritiene di essere giunta a questo risultato, ma così facendo si lascia alle spalle anche quella logica intersoggettiva che fino ad ora era apparsa come il fondamento per superare l'alienazione. In questo modo "l'orizzontalità di un riconoscimento molteplice trova la sua verità ultima nella verticalità di un auto riconoscimento solitario"¹⁴⁸.

Non ci si deve certo stupire del fatto che la *Fenomenologia dello Spirito* compia alla fine questo salto: fin dall'inizio essa si proponeva di essere un'introduzione e una sorta di giustificazione per la Scienza della Logica, quindi per l'esposizione dell'Idea, un'entità totalmente trasparente e autoriferita che pone sé stessa nel proprio movimento concettuale.

Nonostante il superamento del soggettivismo insito nel criticismo kantiano, che aveva condotto la coscienza fenomenologica ad immergersi nella storia e a mettere alla prova in essa, e quindi in contesti pratici e intersoggettivi, le proprie pretese di verità, l'obiettivo iniziale di questo percorso rimane un risultato strettamente teoretico. Il confronto con la modernità non è il problema a cui la riflessione fenomenologica intende rispondere, ma viene affrontato in quanto si tratta di un momento di una dimostrazione che intende raggiungere uno scopo preciso: la dimostrazione che è la Logica il solo punto di vista veramente scientifico. Inoltre, questo sapere, nella sua pretesa di absolutezza che lo conduce a identificare tutta la realtà con sé stesso, porta con sé istanze ontologiche che non sono più compatibili con il mantenimento di una struttura intersoggettiva da cui derivava e che richiedono la completa risoluzione dell'oggetto nel soggetto, la loro compiuta unità e risoluzione nel movimento logico.¹⁴⁹ Ciò che il sesto capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* ci ha permesso di raggiungere è quindi una forma di relazione coerente con i principi del

¹⁴⁸ Lucio Cortella, *Autocritica del Moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova, 2002, p. 277.

¹⁴⁹ Non si deve però ritenere che per questo la metafisica hegeliana sia riconducibile ad una metafisica della sostanza. La *Scienza della Logica* spazzerà via anche questa possibilità, impedendo all'Idea di costituirsi come una nuova forma di sostanza spinoziana. Per Hegel l'Idea compiutamente realizzata non può determinarsi come un ennesimo ente separato e fisso, ma esiste concretamente solo nell'incessante movimento di negazione di ogni altra determinazione. L'essenza dell'Idea è proprio essere tale movimento, e per questo motivo anche la sua realizzazione concreta non può che essere nella storia, nello Spirito Assoluto che vive nella cultura umana e si manifesta compiutamente nel sapere filosofico. Il motivo per cui tale Spirito non può rimanere una forma intersoggettiva è che la sua absolutezza dissolve anche l'intersoggettività, coinvolge anche le relazioni umane nel proprio incessante trapassare e divenire altro.

moderno e allo stesso tempo pienamente armonica, ma solamente come una struttura pensata, come un paradigma di rapporto, e non un rapporto concreto. In questo momento dell'esposizione del sapere filosofico tale risultato era per Hegel sufficiente a garantire l'accesso al punto di vista superiore¹⁵⁰, quello della rappresentazione religiosa, e la determinazione concreta di come tale rapporto di riconoscimento compiuto dovesse effettivamente avvenire poteva ancora essere evitata. A ciò si deve aggiungere anche una considerazione storica, ovvero il fatto che Hegel ha elaborato la *Fenomenologia dello Spirito* durante il periodo delle guerre napoleoniche, ovvero in un momento in cui non era possibile in alcun modo scorgere quale fosse l'ordine sociale concreto scaturito dalla Rivoluzione francese, i cui esiti erano ancora del tutto incerti. I risultati della rivoluzione erano particolarmente difficili da cogliere soprattutto in una Prussia travolta dalla forza francese che scopriva tutta la propria debolezza e l'incapacità di reagire alla modernità che con le armate di Napoleone si stava diffondendo in tutto il continente. La storia e la realtà non offrivano in quel momento ad Hegel lo spazio per immaginare una comunità non alienata, neanche a partire dal fertile terreno del romanticismo da cui aveva tratto le fondamentali conseguenze dell'affermarsi della certezza morale. Non era ancora possibile per Hegel pensare a come costituire in maniera coerente quella libertà del soggetto che i popoli europei stavano imparando ad affermare. L'unica possibilità era quindi quella di elaborarne un paradigma concettuale che permettesse al suo discorso di continuare fuori dalla storia.

La *Fenomenologia dello Spirito* ci presenta quindi un risultato molto importante: l'elaborazione del paradigma che una comunità deve rispettare se vuole essere veramente un mondo non alienato, non oppressivo. Ci pone di fronte al modello a partire dal quale immaginare un mondo in cui in cui i soggetti possono trovare la propria libertà nel rapporto con l'altro.

¹⁵⁰ Il fatto che nella sua trattazione del rapporto intersoggettivo Hegel avesse in realtà come obiettivo l'affermazione del punto di vista del sapere logico non inficia però necessariamente i risultati che questa analisi ha raggiunto attraverso le sezioni dell'opera che abbiamo analizzato. Il rapporto con il Sapere Assoluto condiziona certo il percorso fenomenologico tanto dal far sparire l'orizzonte storico dalla scena, ma tale condizionamento non può inserirsi nella sua struttura argomentativa, pena il venir meno della funzione dimostrativa dell'opera. Quando Hegel pensa del concetto del riconoscimento deve farlo a prescindere dal Sapere che verrà dimostrato alla fine, o non potrebbe presentare l'esperienza della coscienza come una forma di negazione strettamente immanente. Il fatto che il percorso fenomenologico abbia una struttura dialettica, ovvero debba produrre da sé i propri punti di vista superiori, impedisce che un lettore contemporaneo debba rifiutarne per principio gli esiti e le elaborazioni concettuali, che non sono immediatamente corrotti dall'esito idealistico a cui si arriverà al termine dell'opera. Questo, tra l'altro, produce quella tensione irrisolta tra la necessità dell'intersoggettività che Hegel è costretto ad introdurre e risoluzione logica del tutto nell'Idea che già possiamo rintracciare in questo passaggio, e che, come vedremo, si manifesterà molto chiaramente nella riflessione sullo Stato.

Rimane però fondamentale non chiarito il modo in cui questa logica possa concretizzarsi in delle realtà storico-sociali concrete. Hegel ha preferito qui non rispondere alla questione di come dovrebbe presentarsi il mondo moderno coerentemente con il proprio concetto di libertà. Gli scopi dell'opera gli hanno permesso di indicare semplicemente un modello concettuale, fondato sulla comunicazione e sul riconoscimento, a partire da cui poter soddisfare le proprie necessità di teoria della conoscenza e giustificare il sapere filosofico.

Una volta superata la necessità di introdurre e giustificare il sistema filosofico, tale sapere va però esposto in tutte le sue componenti, ed era quindi necessario fare i conti con questa questione irrisolta. La teoria della società, qui evitata in favore di una concezione più privatistica e interiore dell'idea di libertà, forse dovuta anche alle influenze del protestantesimo tedesco¹⁵¹, doveva essere comunque affrontata, o non sarebbe stato possibile affermare che la società occidentale fosse realmente razionale e quindi che nello Spirito oggettivo vivesse veramente il pensiero e l'idea assoluta. Questo compito, nel sistema maturo, è affidato ai *Lineamenti per una filosofia del diritto*.

¹⁵¹ Questa è la tesi che Marcuse espone nell'introduzione a *Ragione e Rivoluzione*, in cui lega il carattere conservatore dell'idealismo tedesco al fatto che, per Lutero, la libertà cristiana si realizzi fondamentale nella cultura e nella propria vita interiore. L'inseparabilità della cultura tedesca dalle sue origini protestanti avrebbe smorzato il carattere critico dell'idealismo tedesco, in favore di un atteggiamento confermativo rispetto alla propria realtà sociale analogo a quello dell'empirismo inglese, nonostante esso fosse il suo principale interlocutore critico. Per approfondimenti si veda Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1941; trad. it. di Alberto Izzo, *Ragione e Rivoluzione, Hegel e la nascita della teoria sociale*, il Mulino, Bologna, 1997, pp. 65-67

Capitolo 6 – Eticità e società civile. Un progetto incompiuto?

6.1 – La soluzione storica del rapporto tra individuo e società. La dottrina dell'eticità.

Secondo Herbert Marcuse, il ripiegare nell'interiorità degli autonomi soggetti morali che segna il percorso fenomenologico dopo lo sconvolgimento del terrore rivoluzionario è stata la particolare tendenza che ha caratterizzato in generale l'intero idealismo tedesco, schiacciato dalla propria doppia origine protestante e razionalista. La Germania di inizio secolo, nella quale Hegel stava dando vita alla propria *Fenomenologia dello Spirito*, non aveva nessuna forza sociale abbastanza ampia e sviluppata che potesse muoversi contro l'assolutismo e la nobiltà di antico regime affermando i principi pienamente moderni della supremazia del diritto e della libertà individuale. Il razionalismo critico illuminista doveva quindi scontrarsi necessariamente con una situazione storica che non poteva che frustrare qualsiasi aspirazione a concretizzare le idee di autonomia e di libertà nella concreta realtà storica. L'unica soluzione possibile per l'idealismo, e per la classe borghese da cui esso derivava, non poteva che essere quindi il ripiegare verso l'unica sfera in cui quella libertà poteva essere esperita pienamente, l'interiorità dell'individuo, dove quegli ideali di bellezza e libertà potevano essere concretizzati in una forma di spiritualità privata e interiore, indipendente dalle condizioni sociali concrete in cui tali individui erano immersi. "Le classi colte si isolarono dalla prassi politica e, precludendosi così ogni possibilità di applicare la loro razionalità alla trasformazione della società, realizzarono sé stesse nei campi della scienza, dell'arte, della filosofia e della religione. Tali campi divennero per loro la vera realtà, trascendente la miseria della situazione sociale del momento"¹⁵².

Lo stesso Hegel, nel chiudere la vicenda storica dell'idealismo, pone nella religione e nella filosofia la realizzazione compiuta dello Spirito Assoluto, segno che nemmeno il suo pensiero, pur rifiutando idealismi soggettivistici di Kant e Fichte, riesce a distaccarsi da questa tendenza radicata in profondità nella cultura tedesca. Abbiamo visto che anche la *Fenomenologia dello spirito*, infatti, ne rimane in un certo senso vittima. Lo stesso vale anche per la filosofia dello spirito che seguirà l'esposizione della *Scienza della Logica*, dove lo stesso Hegel riconosce nel ripiegare verso

¹⁵² Ibidem.

l'interiorità del soggetto moderno un tratto originale tipico del luteranesimo tedesco.¹⁵³ Nonostante ciò, il sistema maturo non poteva limitarsi a proporre questa fuga dalla realtà, non semplicemente perché nell'idealismo assieme a questo spirito di conciliazione e di ritiro interiore convive il razionalismo critico dell'illuminismo, ma anche perché lo stesso percorso fenomenologico aveva intravisto questa tendenza nella cultura post-feudale e aveva mostrato i limiti di questo ripiegare nell'interiorità. Il rifugio nella moralità, di fatto, non può che produrre individui incapaci di agire o costitutivamente disonesti, se come nella proposta di Novalis si abbandona il tentativo razionale di definire le norme di azione in favore di un'adesione spontanea e immediata al proprio sé.

Era necessario quindi ridiscutere il problema fondamentale rimasto irrisolto negli esiti della Rivoluzione Francese: la possibilità di conciliare concretamente individualità con l'ordine socioculturale che essa stessa ha prodotto a partire dalla sua prima affermazione storica.

Hegel non poteva abbandonare del tutto la storia anche per via di come egli concepisce la razionalità che in essa si deve manifestare. Sempre Marcuse sottolinea in maniera chiara il motivo per cui un semplice paradigma teorico non era possibile come manifestazione piena della razionalità del mondo occidentale: "la *Scienza della Logica* aveva dimostrato che l'idea si realizza solo nella realtà. Così, anche la volontà deve superare la scissione tra mondo interiore e mondo esterno, tra diritto soggettivo e diritto universale, e l'individuo deve raggiungere la sua volontà nell'oggettività delle istituzioni sociali e politiche, che a loro volta devono accordarsi con la sua volontà."¹⁵⁴

La modernità per Hegel non è semplicemente un'epoca storica, una manifestazione tra le altre della cultura occidentale. Essa è investita di un profondo significato metafisico, anche se sempre inteso nei termini che la metafisica assume dopo la dissoluzione dell'ontologia che avviene nella *Scienza della Logica*. Non essendovi più la possibilità di pensare una sostanza atemporale trascendente dopo la risoluzione della categoria dell'essenza nel movimento concettuale, è solo nel concreto divenire

¹⁵³ Joachim Ritter, in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 1969; trad. it. di Roberto Garaventa, *Metafisica e Politica*, Marietti, Genova, 1983, pp. 129-131, sottolinea, nel suo porre il concetto di soggettività al centro dell'interpretazione della filosofia hegeliana della società, come Hegel fosse consapevole del fatto che l'idealismo rappresenta una modalità specifica e complementare di concepire il soggetto libero. La Rivoluzione Francese è il primo momento storico universale che rende concreta quella libertà soggettiva, sul piano giuridico-sociale; vi è però anche un secondo momento, in cui tale libertà diviene riflessiva, nella filosofia di Kant, di Fichte e di Schelling, che è complementare al primo e curva quella libertà nella sfera dell'interiorità. Il principio da cui deriva questo secondo momento storico è per Hegel un principio tutto tedesco, originato da quella comprensione della cristianità tutta luterana che ha permesso all'individuo di emergere come soggetto riflessivo e totalmente autocentrato.

¹⁵⁴ Ivi. p. 238.

storico che l'Idea logica può farsi reale, può darsi un'esistenza concreta, e il compito della filosofia per Hegel è proprio quello di cogliere l'espressione di tale movimento logico nella propria epoca. La filosofia moderna giunta all'idealismo per Hegel deve quindi intendere la modernità come la vera realizzazione della metafisica, deve cogliere l'immanente razionalità che essa esprime. Se questo è vero, non era accettabile lasciare in sospeso il problema aperto dalla Rivoluzione Francese rispetto alla conciliazione tra singolarità e universalità, tra l'individuo e il proprio contesto sociale, che sarebbe altrimenti risultato privo della conferma della sua razionalità intrinseca.

Il luogo del sistema in cui tale questione viene finalmente affrontata è quella parte della filosofia che si occupa proprio di concepire le manifestazioni dello spirito che si danno una concretezza oggettiva rispetto ai soggetti, ma essendo prodotte da essi non rappresentano un'estraneità cieca come quella della natura. Questo "spirito oggettivo" come lo definisce Hegel non è altro che la configurazione istituzionale che si dà una società, la struttura autonoma e concreta che regola e definisce le relazioni tra i soggetti e che deve rispondere di quella che, con il linguaggio della sociologia, definiremmo la necessità di integrazione di un sistema sociale.

Su questo campo, dopotutto, si era consumato proprio il fallimento dei rivoluzionari francesi: essi non erano riusciti a realizzare la pretesa di porre il sé totalmente autonomo affermatosi nell'illuminismo come unico principio a partire dal quale costituire una nuova realtà sociale. La mancata costituzione di un ordine politico che realizzasse concretamente l'autonomia dell'individuo aveva costretto il soggetto a ripiegare verso la propria soggettività morale, fuori dal proprio contesto storico, per poter tornare a concepire una forma di conciliazione tra piano dell'universalità e individui autonomi, e quindi proprio su quel piano storico e politico si doveva tornare a indagare la società moderna per identificare i motivi del fallimento della Rivoluzione e le risorse che l'epoca storica stessa poteva offrire per poter pensare un esito differente.¹⁵⁵ La soluzione che la filosofia hegeliana ci offre per pensare il superamento dell'alienazione è contenuta quindi nei *Lineamenti di Filosofia del diritto*, ovvero l'opera che tratta in maniera specifica "l'elemento spirituale, e suo più prossimo luogo e punto di partenza la volontà, la quale è

¹⁵⁵ Manfred Riedel, in *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno 1969; trad. it. di Enzo Tota, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Roma-Bari, 1975, pp. 67-123 ricostruisce la recezione dell'economia politica da parte di Hegel proprio come un tentativo di indagare quella struttura sociale che non aveva permesso alla costituzione rivoluzionaria di avere successo. Il problema della libertà individuale, in questa chiave, è direttamente legato alle condizioni sociali in cui essa si manifesta. Per questo motivo per Hegel la società civile è il momento chiave per comprendere come si possa dare una risoluzione compiuta dei problemi della modernità. È in quel contesto socioculturale che l'arbitrio individuale si manifesta e solo da esso può sorgere quella struttura capace di garantire la tutela universale della libertà concreta dei singoli.

libera, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso”¹⁵⁶.

Hegel aveva già in realtà esposto un modello di società compiutamente integrata nella storia occidentale, nel modello della polis greca, che egli definisce infatti una forma di “eticità”, e da qui dobbiamo partire per comprendere appieno come la filosofia del diritto elabori la sua risposta originale a tale problema.

Sittlichkeit è infatti anche il titolo della terza parte della filosofia del diritto, che si occupa proprio di indagare come nelle istituzioni reali della società moderna quel rapporto tra individuo e contesto vada a comporsi, come avvenga la realizzazione di un sistema di rapporti sociali pienamente razionalizzato.

Questo richiamo diretto al concetto antico di *ethos* è fondamentale per comprendere la teoria della società di Hegel. Il problema da egli diagnosticato, che la modernità si trovava di fronte nella sua epoca, era infatti quello di dover ricomporre la frattura creatasi con il soggettivismo morale kantiano, in cui la conciliazione tra singolarità e universalità, sottratta alla concretezza storica dove apparentemente non aveva avuto luogo, era incapace di divenire reale, di essere *Wirklichkeit*. L’eticità nel ragionamento hegeliano deriva infatti proprio dal superamento delle contraddizioni della moralità, a cui è dedicata la parte precedente del testo, che riproduce le contraddizioni già esplorate nella *Fenomenologia dello Spirito* di un’universalità pensata solo soggettivamente: il suo sfociare alternativamente nell’indeterminatezza o nel male. La moralità, se si mantiene coerente con la propria formalità che ne assicura il valore universale, si scopre vuota, mentre se agisce fallisce proprio in quanto pretende di far valere sul piano dell’oggettività una norma puramente soggettiva e particolare.

Il bene, il giusto ordine delle cose, pur dovendo tener conto dell’istanza soggettiva che il moderno porta con sé, necessita di un’integrazione per poter essere purificato dalla particolarità che i soggetti portano con sé.

Questo è il senso che secondo Ritter¹⁵⁷ ha il superamento hegeliano del punto di vista morale: esso subisce un *Aufhebung*, un superamento che in realtà lo colloca in un contesto più alto, capace di realizzare veramente la sua pretesa di universalità e di concretezza.

¹⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, p. 27

¹⁵⁷ Sempre in *Metafisica e Politica*, pp. 175-185 Ritter fornisce un’interpretazione del superamento e della risoluzione della moralità nell’eticità sostenuta da Hegel in cui la prima non è semplicemente negata o soppressa, ma partecipa pienamente

La moralità deve essere insomma integrata in un contesto etico che può fornirle quella determinatezza di cui era manchevole, senza allo stesso tempo sacrificare il piano dell'universalità. L'*ethos* era infatti nella tradizione aristotelica il luogo in cui il cittadino poteva trovare un riferimento certo a partire da cui determinare cosa fosse la virtù. Erano il tessuto sociale e culturale, le norme e i valori condivisi dalla propria comunità, a garantire agli individui un concetto di bene non arbitrario a cui aderire. A questa idea aristotelica di eticità, come un'esistenza in cui la vita buona è assicurata per l'individuo grazie al proprio partecipare alle pratiche della comunità, si rifà Hegel quando cerca di superare il problema dell'attendibilità del contenuto del punto di vista morale.

In questo richiamo non vi è però nessuna adesione a forme di tradizionalismo avverse alla modernità, nessun ritorno a una concezione della politica garantita da un'ontologia essenzialistica come quella antica. L'eticità dei greci, infatti, fondava in ultima istanza la sicurezza che il collettivo fosse sempre giustificato sulla corrispondenza di esso con l'ordine della *physis*, sulla concezione che le leggi e le tradizioni fossero giustificate a partire da un ordine cosmico armonico, e quindi alla fin fine, sulla natura. La *Sittlichkeit* hegeliana, come spiega Lucio Cortella nel suo testo dedicato alla Filosofia del Diritto¹⁵⁸, può essere intesa come un ritorno ad una concezione basata sul diritto naturale solamente se si tiene presente che, per Hegel, la natura non ha in sé nessuna verità intrinseca e che la sua piena realizzazione avviene solo nello spirito.

La vera natura della realtà è il suo essere concettuale: "L'espressione diritto naturale, divenuta corrente per designare la dottrina filosofica del Diritto, contiene l'ambiguità per cui può riferirsi al diritto inteso come dato nella modalità naturale immediata, oppure al diritto quale si determina mediante la natura della Cosa, cioè mediante il concetto"¹⁵⁹

Si ripete quindi nella filosofia politica hegeliana quel legame tra metafisica e politica della *Repubblica* di Platone, con la differenza sostanziale che la prima è stata da Hegel risolta nella logica, e che il fondamento ontologico è stato sostituito dal movimento concettuale.

nel definire la natura dell'eticità. Questo argomento chiude a qualsiasi interpretazione dello Stato hegeliano come una forma di stato etico in senso contemporaneo.

¹⁵⁸ Lucio Cortella, *L'etica della democrazia, attualità della filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano, 2011, pp. 131-136.

¹⁵⁹ G.W.F. Hegel, in *Gesammelte Werke, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Felix Meiner, Suhrkamp, Hamburg, 1992; trad. it. di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano, 2000, p.807

L'ordine etico non è quindi più determinato da un tessuto ontologico a cui l'individuo deve adeguarsi ma rispecchia l'Idea logica, la cui essenza sta proprio nel superare e negare qualsiasi essenza stabile e determinata. Per questo motivo Hegel afferma che "L'eticità è l'idea della libertà, idea intesa come il bene vivente, il quale ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza"¹⁶⁰.

Hegel immagina quindi un'eticità pienamente moderna, non più fondata su una tradizione particolare, ma che realizza nel mondo dello spirito la libertà sostanziale dell'Idea attraverso l'autocoscienza umana. Avevamo già visto che lo spirito non rappresenta una sorta di nuova sostanza etica separata ma che vive solamente nell'agire e nel sapere delle autocoscienze individuali. La realizzazione dell'Idea non può quindi che avvenire attraverso esse. Dobbiamo quindi cercare di comprendere cosa significhi per Hegel libertà nel contesto dello spirito oggettivo, in quanto è questo il concetto principe per comprendere il significato dell'etico del moderno.

La modernità ha realizzato e concettualizzato principalmente in due modi il concetto di libertà. Il primo di questi vive in quella modalità di essere dell'uomo per la quale esso è una persona che può disporre liberamente della propria proprietà. Si tratta della libertà realizzata nella sfera giuridica, in quella parte dello spirito oggettivo che Hegel definisce "diritto astratto".¹⁶¹ Esso realizza nel rapporto con la proprietà la forma "negativa" della libertà, ovvero il lato per cui un'autocoscienza è libera in quanto è capace di togliere tutte le proprie limitazioni esterne, di negare la mera particolarità che le sta di fronte e di affermarsi su di essa. Questa azione negatrice, di affermazione della propria assoluta auto-uguaglianza, è uno dei lati che definisce la volontà stessa nel momento in cui si realizza nel proprio mondo sociale. "La volontà contiene l'elemento della pura indeterminatezza o della pura riflessione dell'io entro sé, nella quale è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente sussistente ad opera della natura, dei bisogni, desideri e impulsi, o dato e determinato ad opera di checchessia"¹⁶².

¹⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, p. 133.

¹⁶¹ Avevamo già incontrato il concetto di persona giuridica nella *Fenomenologia dello Spirito*, come risultato della dissoluzione dell'eticità greca. Nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* Hegel sembra però molto più critico rispetto al diritto romano, e nonostante in esso si trovi comunque l'origine dell'principio della proprietà individuale, egli sposta verso la modernità la realizzazione vera e propria della libertà giuridica. Nell'annotazione al §2 infatti, commentando la funzione delle definizioni nella scienza del diritto, afferma che la legge romana non disponeva di nessuna definizione di uomo, in quanto l'esistenza di vari status sociali, tra cui la schiavitù, rendeva qualsiasi generalizzazione di tale concetto impossibile. Come si vedrà, è solo nella moderna società civile, dove il diritto astratto si realizza in un ordine sociale, che si potrà dare riconoscimento all'uomo in quanto uomo.

¹⁶² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 28

L'analisi di Marcuse può aiutarci per comprendere perché questa forma di libertà si manifesta nel diritto astratto alla proprietà: l'individuo "diviene libero, di fatto, in un processo in cui mette alla prova la sua libertà escludendo gli altri dal godimento degli oggetti della sua volontà e rendendo tali oggetti esclusivamente suoi. [...] Abbiamo visto che per Hegel la sostanza del soggetto rimane assoluta negatività fintantoché l'io non nega l'esistenza indipendente degli oggetti e li trasforma in mezzi attraverso cui realizza sé stesso. L'attività del proprietario di beni diviene ora la forza motrice di questa negazione"¹⁶³

Il rapporto con la cosa nella forma della proprietà è un rapporto idealistico, nel senso che l'oggetto che viene da noi posseduto non esiste più come un dato indipendente ma è solo in quanto mio, in quanto è definito dal mio possesso. In questo, l'io si manifesta pienamente come individuo, come quella volontà libera in quanto capace di togliere le determinazioni che si trova di fronte e di essere così totalmente autoriferita

Il problema della libertà giuridica è dovuto al fatto che questo totale autoriferimento non è assoluto, perché per quanto affermi la libertà dalla cosa, non è capace di togliere anche le limitazioni imposte dall'attività degli altri proprietari.

Perché possa essere affermato il diritto alla proprietà del singolo, esso deve essere considerato diritto anche di tutti gli altri individui. Solo se si pone un regime in cui nessun io è considerato se non in quanto proprietario il diritto alla proprietà può essere assicurato. L'individuo è libero qui solo in quanto proprietario, e questo significa che tutti sono accumulati dallo stesso identico rapporto di possesso giuridico della cosa. Questa uguaglianza è la base a partire da cui ogni individuo può essere riconosciuto come tale: la proprietà diventa la forma universale che garantisce a tutti il proprio essere una persona. Solo se questa uguaglianza universale si costituisce si può formare l'unica relazione con gli altri individui in cui essi vengono confermati come proprietari, il contratto, che sancisce il riconoscimento reciproco del proprio diritto di proprietà. Il problema di questo tipo di universalità è che non riesce minimamente a comporre le diverse mire dei proprietari sui vari beni. I soggetti, se si limitano ad essere persone astratte, non dispongono di nessun tipo di mediazione che permetta alla propria attività individuale di essere assicurata, perché il diritto astratto si limita a garantire lo status generico di proprietario non entrando in nessun modo nella determinazione concreta dei rapporti tra proprietari, che possono quindi divenire antagonisti e inconciliabili. Il contratto, infatti, che rappresenta l'unica

¹⁶³ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione*, p. 230

mediazione possibile tra di essi, non può per Hegel portare in nessun modo le particolarità delle loro aspirazioni individuali a divenire universali. La volontà non trova nessun modo di assicurarsi di essere veramente essenziale, anzi, si manifesta qui solo come arbitrio dipendente da tutti gli altri arbitri che solo accidentalmente trovano una comune risoluzione nei contratti. Il diritto che pretende di avere l'arbitrio a godere della propria singolarità e il diritto universale alla proprietà insomma non comunicano in nessuna maniera, in quanto questa forma di universalità è sostanzialmente indifferente rispetto alla particolarità, e si limita ad affermare la sua uguaglianza con tutte le altre, arrivando quindi alla fin fine a renderla inessenziale.

Per questo motivo è necessario il secondo momento della realizzazione storica della libertà, che avevamo già identificato nella forma della moralità. Essa non esprime più la libertà come arbitrio, ma come autonomia, che però sappiamo riesce ad essere solamente una libertà pensata, e non una forma di libertà storica. Ciò che il concetto di autonomia realizza però in più rispetto alla libertà del diritto astratto è quella forma di consapevolezza che avevamo già riscontrato come uno dei caratteri fondamentali della libertà di azione grazie alle analisi di Pippin. La libertà soggettiva, offerta al moderno da Lutero e dall'idealismo, pone il riconoscere le proprie istanze soggettive come parte dell'universale come criterio inaggirabile perché l'individuo possa dirsi veramente libero, ovvero fornisce un modello formale per appropriarsi di quell'universale che sfuggiva alla persona giuridica.

Il fallimento di questi due tentativi di affermare storicamente la libertà deriva dal fatto che soffrono di una carenza speculare: la persona del diritto astratto vive nel rapporto con la cosa una forma di libertà determinata e concreta, ma non è capace di trasmettere tale determinatezza al collettivo, che rimane preda degli antagonismi tra arbitri. La moralità invece ha accesso a tale universalità, ma non le è possibile dare alla propria azione del contenuto, ed è condannata alla indeterminatezza o al perdere ciò che garantiva la sua istanza universale.

L'eticità moderna secondo Hegel rappresenta il tentativo compiuto di tenere assieme questi due estremi attraverso una strategia singolare: se la moralità non è capace di derivare da sé un contenuto universale, la soluzione alla sua aporia è che quel contenuto si sia già oggettivato storicamente nelle strutture sociali in cui gli individui moderni vivono. Si può essere morali solo se quell'universale a cui miriamo non deve essere costruito solamente a partire dalla nostra soggettività, ma è già presente fuori di noi nel nostro mondo spirituale.

Per questo motivo Axel Honneth nel suo tentativo di elaborare una forma di eticità democratica vede in Hegel l'affermazione di una forma di libertà inedita rispetto al precedente pensiero politico moderno, che definisce libertà sociale. Discutendo i limiti della libertà riflessiva egli, infatti, afferma che "se si riferisce l'obiezione di Hegel alla concezione così tratteggiata, emerge che, in quest'ultima, nulla sembra garantire la realizzabilità dei fini determinati riflessivamente: certo, con l'estensione della libertà verso l'interno viene assicurato che trovino spazio solamente quei desideri che non ubbidiscono a nessuna autorità estranea, ma le opportunità che si realizzano non sono affatto prese in considerazione. Evidentemente Hegel intende arrivare ad un terzo modello di libertà capace di colmare questa carenza, sottoponendo anche la sfera oggettiva della realtà al criterio della libertà"¹⁶⁴

L'idea fondamentale dell'eticità hegeliana consiste in questo: perché si dia una libertà dell'individuo in forma, il principio della libertà deve già aver permeato i rapporti sociali in cui gli esso è immerso. Le istituzioni moderne, per Hegel, incarnano in maniera concreta quella libertà in forma universalizzata che la moralità non riusciva a determinare, e allo stesso tempo sono delle strutture oggettive adatte a mediare tra gli arbitri individuali senza soffocarli e opprimerli, in quanto hanno origine a partire da quegli stessi soggetti in sé liberi. Si tratta di una forma di libertà relazionale, che non si focalizza semplicemente sui singoli ma garantisce loro la possibilità di agire liberamente proprio in virtù del fatto che essi, avendo prodotto un ordine sociale libero, non vivono più una forma di alienazione rispetto alla componente universale della struttura sociale che li integra. La possibilità di esistere per gli individui in un contesto normativo in cui possono riconoscersi pienamente e su cui possono fondare il senso delle loro azioni è assicurata dal fatto che nelle istituzioni si incarna proprio quell'istanza universale espressa dalla moralità, ma in una forma concreta, adatta a integrare in sé anche la particolarità. Anche l'eticità antica produceva questa coincidenza tra l'individuo e la propria comunità ma in una forma di relazione immediata e irriflessa tra i due poli, che impediva di produrre una vera universalità concreta, limitando il contenuto della sostanza etica ad una tradizione particolare che risultava in definitiva infondata. È l'emergere dell'individuo e della portata universale della sua pretesa di libertà a permettere una nuova forma di eticità dove nessun contenuto culturale determinato risulta coercitivo per il singolo, in quanto lo sviluppo storico dell'istanza individuale, come vedremo, ha la forza di liberare

¹⁶⁴ Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Berlino, 2011; trad. It. Carlo Sandrelli, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice Edizioni, Torino, 2015, p. 47

le collettività dal legame con forme tradizionali, e in ultima analisi meramente naturali, di relazione sociale. L'eticità moderna è sempre un luogo dell'abitare, dove però si apprendono e si consolidano comportamenti e forme di vita fondate sul principio moderno di libertà individuale. Questa struttura si fa garante dei singoli in quanto essi, separati dall'adesione immediata al proprio contesto tipica del mondo antico, possono affermarsi come istanze autonome e per questo riconoscere come in quelle strutture, originate dal loro agire, sia garantito e tutelato il loro interesse singolare. L'eticità moderna insomma ripropone la coincidenza tra il singolo e la propria legge che caratterizzava la polis antica, non come una corrispondenza data da un carattere fisso e derivante dall'esterno ma come saputa in maniera diretta dall'individuo e derivante dalla sua stessa autonomia.

Ovviamente, la prima domanda che una tale concezione solleva è quale sia il criterio a partire da cui Hegel può garantire che una determinata configurazione dello spirito oggettivo tuteli veramente la libertà individuale in questa maniera specifica e sia veramente riconoscibile come un ordinamento non alienante.

Hegel sa benissimo che sarebbe impossibile concepire tale ordine come una speculazione astratta, visto il fallimento del tentativo rivoluzionario di portare nel mondo storico un regime che era stato solamente pensato. La sua scommessa è che non sia necessario immaginare una nuova concezione dei rapporti sociali in quanto la libertà si è già incarnata nella storia attraverso le vicende della modernità. La società occidentale sarebbe, per Hegel, una società pienamente razionalizzata, dove la libertà ha già permeato di sé i rapporti sociali e che la filosofia deve semplicemente riconoscere ed elaborare nella forma del sapere.

Per questo motivo la filosofia del diritto non presenta un modello di stato ideale, che sarebbe per Hegel sempre utopico. Il suo scopo non è quello di dare una soluzione speculativa alla scissione del moderno, ma cerca di trovare in esso le risorse e le istituzioni che permettono di superare le apparenti contraddizioni emerse con l'affermarsi dell'individuo. Il rifiuto di dare alla filosofia un ruolo di produzione di modelli normativi per l'ordine politico conduce direttamente Hegel a intraprendere un tentativo di descrizione razionale del proprio contesto storico sociale, quindi a tutti gli effetti, lo costringe a quella che risulta una vera e propria teoria della società, e in particolare della società civile borghese moderna. Questa teoria deve poter dimostrare che il mondo moderno ha prodotto delle istituzioni che governano le relazioni sociali capaci di integrare veramente le azioni individuali in forma non coatta e autoritaria, grazie a cui gli individui possono

vivere una forma di libertà sostanziale. La convinzione hegeliana che la filosofia non debba proporre progetti utopici, ma debba essere semplicemente il proprio tempo espresso in pensieri, lo porta ad un singolare parallelismo con le posizioni di Habermas.

Anche per Hegel infatti si tratta infatti di non abbandonare la modernità e i principi che in essa si dispiegano, in quanto la disgregazione moderna non rappresenta necessariamente un destino alienante e oppressivo per dei soggetti ormai spaesati e incapaci di trovare nel proprio mondo il senso del proprio agire, ma al contrario, è proprio la fluidificazione dei rapporti sociali ottenuta grazie all'emergere di istanze plurali a garantire a questi individui di poter vivere un'esistenza sociale non oppressa e ricca di senso e prospettive. Allo stesso modo, anche in Hegel questa analisi conduce contemporaneamente a individuare i punti critici rispetto a come la modernità integra i propri contesti vitali. La sua prospettiva fondamentalmente realistica gli permette infatti di partire dalle forme moderne di integrazione prima di tutto per sottolinearne le intrinseche criticità, dando spazio alle istanze critiche della sua filosofia dialettica sul piano economico e politico. Possiamo quindi finalmente approcciare la teoria sociale di Hegel vera e propria, possedendo ora una chiave di lettura che ci permetterà di dialogare con la prospettiva habermasiana.

6.2 – La società civile. La modernità come epoca della scissione.

L'analisi hegeliana della società borghese moderna è contenuta nella seconda sezione dell'eticità, denominata da Hegel "società civile". Possiamo partire da questa espressione per comprendere la prima caratterizzazione che Hegel dà del moderno tessuto sociale, legata in maniera indissolubile a quell'aggettivo *bürgerliche* che come ha messo in luce Manfred Riedel, rappresenta la differenziazione della società moderne da quelle di antico regime e il nuovo status assunto dai loro cittadini.¹⁶⁵ L'aggettivo "civile" indica infatti una separazione del cittadino dalla struttura politica, la sua costituzione come uomo borghese, non più definito più da quelle appartenenze tradizionali a status, contesti giuridici particolaristici e sudditanze ma solamente in quanto individuo privato. In un celebre passo, Hegel afferma infatti che solo nella società civile gli individui possono apparire come "uomini" e non affetti da altri status o altre appartenenze che li determinano: "nel diritto l'oggetto è la persona, nel punto di vista morale il soggetto, nella famiglia il membro della famiglia, nella società civile in genere il cittadino (come bourgeois), qui nel punto di vista della rappresentazione, il quale vien denominato uomo; e dunque per la prima volta qui e anche propriamente soltanto qui che si parla dell'uomo in questo senso"¹⁶⁶

Appare in un primo momento sorprendente come nell'eticità, il momento dell'esistenza oggettiva dello spirito in cui la singolarità dovrebbe essere conciliata con l'universalità, ci venga posto di fronte, dopo il breve excursus sulla famiglia moderna, un individuo totalmente astratto, del tutto particolare, che non si rispecchia in nessun collettivo. È merito di Joachim Ritter l'aver messo in luce come la società civile sia un momento, nell'impalcatura sociale che Hegel sta costruendo, attraversato in tutta la sua interezza dalla categoria della "scissione".

La scissione è ciò che permette alla società moderna di rendere concreto il principio della libertà soggettiva: l'assoluta autodeterminazione del singolo solamente a partire da sé stesso. Il mondo moderno ha infatti per Hegel prodotto un individuo astratto, ovvero sciolto da qualsiasi precedente legame sociale istituito dalle norme tradizionali. Questa scissione è una cesura storica, segna l'emancipazione dell'intera società moderna dal suo passato, il suo costituirsi attorno non più ad un nucleo normativo immediatamente dato come un fatto o alieno e reificato rispetto al soggetto, bensì l'istituire come suo principio unico il soggetto autonomo.¹⁶⁷

¹⁶⁵ M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, pp. 42-43

¹⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 160

¹⁶⁷ J. Ritter, *Metafisica e politica*, pp. 132-136

La razionalizzazione culturale e sociale ha quindi prodotto una cesura tra il singolo e la propria collettività, ha generato un soggetto che anche sul piano concreto può pensarsi come un Io, può distinguersi completamente rispetto alla realtà che esso trova di fronte a sé. Si tratta quindi anche per Hegel di un soggetto decentrato, che come avviene nella fluidificazione comunicativa dei mondi vitali pensata da Habermas, non partecipa più in maniera irriflessa all'immagine simbolica del collettivo e a un rapporto altrettanto irriflesso con la natura. Esso può sapersi ed esistere come soggetto, come soggettività che partecipa ad un sistema di riferimento decentrato rispetto alle varie componenti del proprio contesto di azione e che per questo può ora dispiegare liberamente la propria *agency* direttamente su quel mondo esterno. L'individuo risulta addirittura sciolto dal legame con le agenzie che assicurano la socializzazione: la famiglia¹⁶⁸, che per Hegel ha questo scopo formativo per gli individui, risulta ormai dissolta nell'ingresso del singolo nella società civile. Entriamo quindi in un contesto dove si è consumata una totale neutralizzazione rispetto alla normatività intrinseca dei rapporti sociali, e infatti per Hegel la società civile è un momento di perdita dell'eticità, o meglio, il suo diventare parvente, cioè almeno in apparenza inessenziale. Solo attraverso questo distacco, solo se si realizza la possibilità di astrarsi dal collettivo e di costituirsi in maniera autonoma, l'individuo può trovare il suo spazio, può esistere come tale, come uomo. La cosa più interessante di questa scissione è che, una volta disgregate le forme di appartenenza al collettivo di tipo tradizionale, dopo che l'uomo si è fatto astratto; quindi, si è dato una forma che risulta direttamente legata ad una elaborazione intellettuale ed è il prodotto di una negazione di un'immediatezza, esso può raggiungere quello stato di natura che il contrattualismo moderno aveva posto come origine dell'ordine politico.

Per Hegel, l'individualismo è la condizione necessaria perché l'essere umano possa iniziare a trattare la natura come mera naturalità, possa sul piano pratico vedere di fronte a sé una serie di oggetti che sono meramente tali, e che quindi può manipolare a suo piacimento. Il dispiegarsi della soggettività nel rapporto pratico con il mondo ha come effetto la possibilità di accedere anche a sé

¹⁶⁸ La famiglia, per Hegel, è la prima forma di un'unità etica compiuta, e come tale provvede a integrare l'ambiente simbolico dei singoli dando loro una struttura in cui identificarsi nelle forme sentimenti di unione familiare e del patrimonio comune. La cosa interessante da notare è che Hegel non pensa più alla struttura familiare antica e al suo rapporto con la comunità politica, ma ci presenta anche qui una famiglia pienamente moderna, in cui il matrimonio ha una forma privata ed è diretto all'educazione dei figli, alla loro formazione come individui autonomi. In questa forma Hegel sta quindi pensando a un'agenzia autonoma di socializzazione, che educando gli individui moderni consegna loro gli strumenti per accedere alla società civile, per comportarsi come tali. Vi è un'analogia sia con la funzione weberiana della famiglia, che serve a istituire la razionalità formale nei sistemi di personalità, sia con la differenziazione delle funzioni del mondo vitale in Habermas, dove appunto la socializzazione trova una struttura ad essa adibita autonoma rispetto agli altri processi di riproduzione simbolica del collettivo.

come ad un elemento naturale, di riconoscere il piano dell'oggettività sia all'esterno, nella natura di cui gli individui si appropriano con la loro attività, sia all'interno, nella forma di desideri, bisogni e inclinazioni che troviamo come parte della nostra esistenza materiale immediata, determinata appunto da una forma di mera naturalità.

La possibilità di esistere allo stato di natura è per Hegel il paradossale risultato di un processo, quello di razionalizzazione culturale, che si compie solo nella modernità, e non rappresenta minimamente uno stato originario. A partire da questo processo l'individuo può scindere la propria attività pratica dalle norme di azione derivanti dall'autorità del collettivo, ovvero può diventare, come vedremo, un *homo economicus*, un individuo che può assumere una condotta regolata solamente sul perseguimento metodico del proprio interesse. Di conseguenza, solo attraverso questo processo può generarsi il mercato capitalistico come istituzione autonoma e neutralizzata rispetto a qualsiasi dimensione etico-normativa.

Questo significa però che anche per Hegel, come per Habermas, solo un adeguato progresso nella razionalizzazione culturale permette di raggiungere le forme moderne di differenziazione sociale. L'uomo non nasce tale, non è a priori un individuo capace di agire autonomamente e di differenziarsi dalle proprie appartenenze collettive. Potremmo leggere il percorso fenomenologico da noi descritto fino all'illuminismo come la prospettiva diacronica che testimonia questa necessità, mentre il fatto che la società civile venga solamente dopo l'istituzione del diritto astratto, della moralità e della famiglia che le sta alle spalle come l'affermazione della necessità logica, per l'individualismo moderno, di essere il risultato di un lungo processo di elaborazione culturale. È necessario, infatti, non solo che l'individuo sia capace di rapportarsi ad un mondo esterno neutralizzato, dove la datità naturale si fa mera oggettività, e quindi può essere messo in atto quel rapporto idealistico con le cose che abbiamo descritto più sopra, ma anche che esso impari a sostituire la propria soggettività alle imposizioni del proprio contesto sociale, che faccia del proprio Io il fulcro del proprio agire. Proprio a questo contribuiscono le due elaborazioni della libertà che abbiamo analizzato nel paragrafo precedente, mentre la famiglia si assicura che gli individui vengano nel concreto formati come tali, che si attui realmente quel processo di educazione alla libertà attraverso cui possono costituirsi come individui, e non meri membri del collettivo familiare.

Il risultato di questo percorso, che per Hegel è il processo di formazione dello Spirito nella storia, è un quasi il paradossale sparire di tutta questa elaborazione precedente che sfocia in una sorta di

uomo in un apparente stato brado, nella sua immediata naturalità. Questo distacco inoltre non libera solo gli individui, ma permette di elaborare anche il sistema di azione in cui essi agiscono in quanto posti l'uno di fronte all'altro nella società borghese. La scissione è la categoria che permette di comprendere la forma di coordinamento delle azioni a cui i borghesi danno vita con le proprie iniziative economiche private. L'ambiente sociale può ora essere compreso come un sistema autonomo neutralizzato dal punto di vista normativo e che risponde solamente all'incontro tra gli arbitri dei singoli.

Alla neutralizzazione etica del soggetto, differenziato rispetto alla propria appartenenza allo spirito oggettivo che qui appare ora solo come parvenza, corrisponde la possibilità del costituirsi del mercato, che Hegel deriva direttamente dall'azione libera di questi individui privati.

L'organizzazione capitalistica dell'economia, a cui è dedicata la prima parte dell'elaborazione dei contenuti della sezione, è definita come un "sistema dei bisogni" in cui l'uomo può, proprio grazie a questa liberazione, agire in maniera da trovare appagamento a quelle inclinazioni naturali che ora rappresentano l'unica realtà a cui è effettivamente consegnato.

Con l'istituirsi della moderna società borghese quindi le funzioni di riproduzione materiale del collettivo diventano indipendenti, trovano un sistema autonomo che se ne occupi dove nessun individuo può far valere al di sopra degli altri pretese di legittimità superiori per i propri desideri, visto che la società civile realizza concretamente, nell'individualità concreta, quell'uguaglianza che la persona giuridica affermava in maniera astratta.

Gli individui non hanno apparentemente nessuna struttura che si occupi di mediare i loro rapporti reciproci che non siano gli intrecci casuali di interessi singolari.

In Habermas, questi interessi vengono trasformati dagli imperativi sistemici del mercato e le prestazioni a favore degli individui appaiono nella forma di una compensazione capace di legittimare le prestazioni richieste dal sistema. La sua prospettiva sull'economia non vede il mercato come una diretta conciliazione degli arbitri dei singoli, ma dipinge già una organizzazione superiore di stampo funzionalistico in cui essi sono neutralizzati in un sistema regolato da media che permette delle prestazioni in favore di tali imperativi che solo poi vengono remunerate attraverso il compenso, e che quindi considerano anche l'interesse particolare ma solo come momento in cui si innesta il rapporto tra il sistema e l'agente appartenente al mondo vitale, portatore di aspirazioni e desideri. Hegel non pensa direttamente questa situazione, in quanto la presenza di un meccanismo di regolazione non risulta immediatamente evidente dalla situazione

di una molteplicità di bisogni individuali, e infatti la sua trattazione dell'economia cerca di derivare il meccanismo di controllo proprio da questi interessi. Le prestazioni di partenza hanno solamente quel carattere individualistico e astratto prodotto dall'accesso a questo apparente stato di natura, ed è proprio in tale condizione che si trovano i presupposti per immaginare la coordinazione delle iniziative private

L'uomo, infatti, non si rapporta ai propri bisogni come il resto degli organismi naturali. Egli trova sì dentro di sé una dedità di cui non può disporre del tutto liberamente, ma al contrario degli animali, ha la capacità di trovare molteplici mezzi per soddisfare tali impulsi, ed è anche capace di elaborare i bisogni stessi, staccandoli man mano da quella naturalità e dando ad essi una forma astratta. Questa attività di astrazione, che l'uomo mette in atto sulla propria dedità naturale, non risponde semplicemente alla necessità naturale di preservare l'esistenza materiale della società. Hegel, non dispone di un concetto limitato di razionalità come nel caso di Weber: egli trae dall'applicazione dell'individualismo tutte le conseguenze che il suo concetto complesso di identità e di soggettività permette. Il motivo per cui il bisogno viene trasformato dall'azione umana è che in realtà nessun agente economico vive in un contesto isolato, a contatto solo con i propri oggetti. La soddisfazione dei propri bisogni, il poter disporre dei propri oggetti, dipende necessariamente dall'azione altrui, che si deve coordinare con la mia perché io possa disporre veramente dei miei oggetti, non solamente perché il mio arbitrio è posto accanto a quello altrui, ma perché la stessa astrazione, come mostra Giorgio Cesarale, proprio in quanto rende il bisogno meno immediato e meno chiuso in sé stesso, lo costringe ad essere per altro: "se così è, se il bisogno è *reelles Dasein*, come ogni *Dasein* sarà trascinato in quel vortice, onde la localizzazione di sé non è possibile che per via di riferimento ad altro da sé"¹⁶⁹.

Il bisogno concreto insomma è solamente quello sociale, in quanto proprio attraverso tale riferimento all'attività altrui si fa reale, e questo in duplice senso: sia perché come vedremo nel sistema dei bisogni il lavoro rende tutti dipendenti dalle azioni altrui per la partecipazione alla produzione di mezzi di appagamento, ma anche perché un bisogno per essere concreto deve essere riconosciuto.

Nonostante nella società civile l'eticità sembri scomparsa Hegel non arretra rispetto alle condizioni che aveva già posto nella *Fenomenologia dello Spirito* per la costituzione della soggettività. Perché si faccia concreta un'autocoscienza anche qui deve essere riconosciuta come tale ma, in quanto

¹⁶⁹ Giorgio Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma, 2009, p. 162

individuo che vive la scissione della società civile, tale riconoscimento non può che passare attraverso l'unica dimensione in cui la loro esistenza si costituisce, ovvero proprio il bisogno. Per questo Hegel afferma che "l'astrazione, che diviene una qualità dei bisogni e dei mezzi, diviene anche una determinazione della relazione reciproca degli individui"¹⁷⁰. Il fatto che nelle attività economiche non sia semplicemente ignorato il desiderio di riconoscimento, ma che anzi sia una componente che interviene nella formazione dei meccanismi di controllo, emerge anche dal riferimento che Hegel fa alla moda e alla ricerca di originalità nel consumo, due elementi che evidentemente non possono che richiamare i rapporti che si costituiscono tra consumatori, e non derivano direttamente dai bisogni naturali. Se il consumo ha carattere preminentemente sociale, allora esiste la possibilità di immaginare una forma di relazione tra le pratiche dei consumatori, che ordini in qualche maniera le loro azioni.

Questo sistema di consumo deve essere ovviamente affiancato da una prestazione di produzione che renda nel concreto la natura esterna disponibile per i soggetti e pronta a soddisfare i loro bisogni. L'elemento di mediazione tra soggetto e oggettività esterna è ovviamente il lavoro, che mette concretamente in atto questo processo astrattivo. Nella società civile, proprio perché l'individuo tenta di liberarsi della necessità naturale trasformando i propri bisogni in forme sempre più astratte, il lavoro deve configurarsi in modo da rispondere a tale necessità di astrattezza. Questa natura dei bisogni porta alla necessità di un'attività lavorativa sempre più astratta e allo stesso tempo differenziata, ovvero alla divisione sociale del lavoro.

È interessante notare che per Hegel, la specificazione degli ambiti lavorativi non sia semplicemente dovuta all'aumento di complessità di una società, ma sia direttamente legata al suo livello di sviluppo culturale. È la capacità umana di elaborare intellettualmente i propri impulsi, di disporre in misura sempre maggiore dei propri oggetti, a spingere perché la produzione diventi sempre più differenziata e quindi si debba organizzare in maniera più funzionale. Più che una necessità sistemica sembra qui entrare in gioco qualcosa di analogo a quel reciproco richiamo tra idee e interessi che Weber aveva ipotizzato per spiegare i legami tra la razionalizzazione culturale e quella sociale, che viene in parte perso nella derivazione habermasiana dell'autonomizzazione del mercato come modo per garantire la riproduzione materiale della società. Le esigenze materiali non sono infatti da Hegel separate da quelle spirituali (o potremmo dire culturali), in quanto egli non interpreta la razionalità della società moderna come un dispiegarsi di stadi di sviluppo, come

¹⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p.161

fa Habermas intendendo le società come strutture che apprendono ad adattarsi in analogia con la psicologia dello sviluppo di Piaget, ma come l'organizzazione della cultura e della vita collettiva attorno al principio della libertà dell'individuo, che non può essere scisso dalle sue componenti simboliche. Un altro elemento che sottolinea questa commistione è che il lavoratore grazie alla propria prestazione non accede solamente ai prodotti del sistema economico, ma trova una primissima forma di riconoscimento, di valorizzazione del proprio sé, all'interno del proprio ceto. L'individuo dipende dal lavoro sia per l'accesso al capitale collettivo, dove può godere dei mezzi per soddisfare i propri bisogni, sia per ottenere l'onore, ovvero il poter fruire di una forma di appartenenza collettiva dettata dalla mansione che svolge, frutto proprio di quella divisione del lavoro. Questa per Hegel è a tutti gli effetti una "disposizione d'animo etica" che riproduce infatti la libertà riflessiva della moralità, dove gli individui possono divenire consapevoli di sé e del proprio operare. Divisione del lavoro e appartenenza cetuale sono quindi caratteristiche del sistema economico che hanno una valenza in parte simbolica, che si richiamano, per l'origine o per i risultati, a componenti normative che, essendo legate alla stessa costituzione logica e sociale dell'individualità, non possono essere neutralizzate nemmeno dal mercato. Queste sono ovviamente integrate con le esigenze di riproduzione materiale della vita degli individui, la cui necessità di rispondere alle richieste della propria naturalità interna risulta impellente.

Prima di passare ai problemi che questa forma di integrazione dell'agire ci pone è necessario sottolineare i risultati che il sistema dei bisogni e del lavoro socialmente differenziato riescono ad ottenere per l'affermazione di una forma di eticità, e quindi di libertà sostanziale.

Risulta abbastanza evidente come fino ad ora non ci sia stato nessun passo concreto in avanti verso la produzione di un'universalità in cui il singolo sia capace di riconoscersi. Il riconoscimento sociale del proprio bisogno e l'onore di partecipare ad un ceto non sfociano infatti in nessuna istituzione capace di garantire al singolo nemmeno quella minima prestazione di riconoscimento che egli ha qui ottenuto grazie al proprio realizzarsi in senso individuale.

Anche nel sistema economico si manifesta però la realizzazione concreta di una forma di libertà, ovvero la libertà dalla natura. L'individuo, infatti, perseguendo i propri bisogni in forma astratta, e lavorando per poter fruire della produzione collettiva di beni, impara a manipolare la realtà esterna, a farne non più un oggetto estraneo ma qualcosa di sottoposto alla sua attività sia manuale che intellettuale e soprattutto apprende a gestire la naturalità di cui è costituito, a trattare quegli impulsi in modo da spezzare la necessità a cui ci sottopongono. Con il lavoro l'uomo dissolve

l'estraneità del proprio oggetto, lo trasforma in un oggetto spirituale, che quindi rispecchia la sua soggettività. "L'uomo, nel suo consumo si rapporta precipuamente a produzioni umane e sono tali fatiche, che egli consuma"¹⁷¹. Quello che avviene nel lavoro astratto è la fuoriuscita dell'uomo da quell'apparente stato di natura a cui era giunto con l'individualismo. Si tratta di un vero e proprio processo di formazione culturale che solleva l'uomo oltre la mera naturalità, lo costringe a trasformare i propri impulsi e quindi, in un certo senso, a civilizzarsi e a desiderare e godere della propria libertà individuale.

Nonostante questo guadagno, il mercato capitalistico per Hegel presenta anche degli aspetti critici che gli impediscono di affermarsi veramente come un contesto in cui si afferma la libertà sostanziale.

Il rapporto astratto, di tipo economico, tra gli individui non permette infatti nessuna forma di integrazione sociale trasparente, capace di garantire al singolo che i propri fini siano pienamente riconosciuti. Il sistema di lavoro capitalistico è a tutti gli effetti appunto, un sistema, in quanto deve provvedere a coordinare le iniziative individuali per favorire la produzione di ricchezza in modo tale da consentire agli individui di soddisfare i propri bisogni. Questa integrazione non ha in nessun modo la forma di un universale voluto e consaputo dagli agenti economici, che anzi vengono progressivamente sacrificati al sistema, che deve mettere in atto strategie integrative sempre più alienanti per poter soddisfare la domanda sociale di beni. L'individuo è sempre più incalzato dalla necessità di rendere il lavoro astratto e di socializzare la fruizione dei mezzi di soddisfacimento dei bisogni. In questo modo si crea una dipendenza sempre più grande del singolo dal collettivo. Nonostante come abbiamo visto il mercato non sia costituito solamente da imperativi funzionali, l'esito del processo di crescita della società civile è lo stesso che Habermas deriva dall'autonomizzarsi di parti della società regolate da logica sistemica¹⁷²: l'individuo non può più rendere conto delle proprie azioni, in quanto sono ormai inserite in un contesto opaco che lo domina. Come dice Marcuse, "l'integrazione degli interessi privati in tale società è frutto del caso e non di una libera e razionale decisione. La totalità, pertanto, appare non come libertà, bensì come necessità"¹⁷³

¹⁷¹ *Ivi.* p. 162

¹⁷² Hegel ha ben presente anche il ruolo di mediazione che il denaro svolge tra le varie parti del sistema sociale e all'interno di quello economico, che fa da contraltare al lavoro astratto, come sua concretizzazione in una forma universale. Egli non analizza però il denaro nella società civile, ma nella §299 dove si afferma che è proprio esso che permette di comparare le prestazioni, in quanto le astrae e le rende compatibili con le altre.

¹⁷³ H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, p. 242

Con la dipendenza dall'ordine imposto dal mercato appare quindi anche nella società civile la figura dell'universale, che spiega perché essa sia comunque analizzata nella sezione sull'eticità, risultato che ora si accorda pienamente con la figura del sistema economico nella teoria sociale di Habermas. Il mercato produce in effetti una forma di integrazione sociale prodotta dalla pura iniziativa individuale, quindi originata solamente dai soggetti, ma si presenta ad essi come una struttura reificata ed estranea in quanto non è consaputa e voluta da essi. Questa totalità oppressiva si avvicina molto alle tesi sulla perdita di libertà di Weber e non sembra nemmeno capace di garantire quella funzione di assicurazione verso il singolo con cui Habermas legittima l'istituzionalizzazione del sistema economico regolato dal medium denaro.

La società civile produce sì una ricchezza smodata, ma non è capace di garantire agli individui l'accesso al patrimonio collettivo che essi contribuiscono a creare. Essi accedono al sistema del lavoro come mezzo per assicurare il soddisfacimento dei propri interessi materiali e simbolici, ma quella stessa attività nonostante costringa l'individuo a sottostare all'astrazione della sua attività e alla perdita di senso per le proprie azioni, non è capace di garantire in cambio l'assicurazione di poter esistere come individuo, di poter partecipare ai suoi risultati.

Il meccanismo di regolazione sistemica del mercato non è infatti minimamente capace di sottrarre l'individuo all'accidentalità delle condizioni in cui si trova, limitandosi ad aggregare le attività in vista della produzione.

Questo finisce per legare l'accesso al patrimonio collettivo al caso o al possesso di un patrimonio precedente, rendendo vano il tentativo del singolo di assicurare la propria sussistenza. Quell'uguaglianza di principio che la libertà astratta doveva istituire non può essere assicurata dal mercato, che rimane affetto da tutta l'accidentalità che la condizione di naturalità degli individui che accedono ad esso portano con sé. "Nel sistema dei bisogni la sussistenza e il benessere di ogni singolo è come una possibilità, la cui realtà è condizionata dal suo arbitrio e dalla sua naturale particolarità"¹⁷⁴. Questa incapacità del sistema economico di garantire a tutti di poter godere della propria individualità finisce per produrre disturbi gravi nella coesione del tessuto sociale. Man mano che il processo di accumulazione della ricchezza si fa più intensivo, sempre meno individui riescono ad assicurarsi di poter partecipare ad esso. La società civile finisce per espellere quindi da sé una gran massa di uomini che, essendo comunque immersi nella società borghese, sono sottoposti alla necessità di soddisfare bisogni di natura sociale, che quindi la natura immediata non

¹⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 183.

può accontentare, e che non hanno più nessuna possibilità di partecipare alla mediazione lavorativa.

Nella produzione di questa massa di disoccupati che Hegel definisce la plebe si riscontra uno dei momenti più critici dell'analisi hegeliana della moderna società borghese, che sottolinea in misura ancora maggiore quando l'individuo sia sottoposto ad una accidentalità ineliminabile e non possa mai vedere assicurata nemmeno la propria esistenza materiale. La cosa più interessante, e che rende ancora più drammatico questo fallimento della società civile, è che la mancata integrazione delle azioni dei singoli ne compromette anche la socializzazione e la moralità. Hegel non indaga mai infatti gli snodi della società solamente dal punto di vista oggettivo ma si preoccupa sempre di sottolineare gli effetti che una certa configurazione ha anche nei soggetti come elementi spirituali, nella loro vita emotiva e culturale. Sottratti alla *Bildung* lavorativa essi non solo sono solo manchevoli dei mezzi di sussistenza, ma anche di prestazioni socializzatrici e culturali che sono imprescindibili dalla partecipazione al sistema dei bisogni. Per questo motivo il problema non può essere risolto attraverso un controllo esterno sul sistema economico: se la sussistenza di questa parte della popolazione venisse garantita da altre istituzioni senza dare ad essi un lavoro, essi non potrebbero partecipare al processo di formazione del sé autonomo che trova luogo in esso. Allo stesso tempo però non si può forzare il sistema ad assorbire questa massa di disoccupati, in quanto si finirebbe per pregiudicarne l'equilibrio, provocando quella che viene descritta da Hegel come una vera e propria crisi di sovrapproduzione.¹⁷⁵ L'economia moderna non ha insomma in sé i mezzi per risolvere le proprie tensioni¹⁷⁶, e sembra produrre un'alienazione degli individui sempre più accentuata oltre che mancare nel proprio compito di fornire prestazioni per assicurare l'esistenza materiale, se non della società nel suo complesso, almeno di una sua buona parte, con il rischio di una ricaduta a cascata sulla tenuta della componente simbolica del tessuto sociale dovuto alla mancanza della mediazione del lavoro.

La società civile non si limita però a produrre un sistema economico per realizzare la libertà individuale, ma sviluppa anche dei meccanismi capaci di integrare in parte la sua attività e di

¹⁷⁵ È interessante il fatto che, mancando qui il contributo di una forma universale che possa occuparsi della plebe, vi sia spazio per forme individuali di elemosina, che sono attività proprie di un atteggiamento morale. Il problema di queste forme di volontariato è che per quanto riescano a risolvere delle situazioni particolari, non hanno nessuna capacità di risignificare il piano sociale, perché la moralità non riesce a comunicarsi all'ordine universale e farsi immediatamente etica. Esse possono fornire un aiuto soltanto accidentale.

¹⁷⁶ Essa può cercare di sfogare le proprie tensioni verso l'esterno, con iniziative coloniali o con pratiche di imperialismo commerciale che non riescono veramente a fornire nessuna conciliazione, ma solo un momentaneo sfogo o il ritorno a contesti organizzati in maniera diversa.

affermare il singolo in maniere differenti. Essa produce delle istituzioni diverse, sul piano dell'amministrazione pubblica, che corrispondono solo in parte alle prestazioni dei sistemi amministrativi organizzati secondo il medium del potere identificati da Habermas.

L'amministrazione della giustizia, che è la prima forma che assume l'apparato burocratico proprio della società civile, non ha solo il compito di sorvegliare sul corretto funzionamento del mercato e sul rispetto delle leggi che regolano le iniziative private. Secondo Marcuse, la legge costituisce un meccanismo di regolazione della società che compensa all'opacità della totalità che si esprime nei meccanismi economici. "L'amministrazione della giustizia trasforma il diritto astratto in legge e introduce nei ciechi e contingenti processi della società civile un ordine cosciente e universale"¹⁷⁷.

La caratteristica che più risalta della trattazione hegeliana dell'amministrazione della giustizia è infatti l'attenzione posta sull'assicurarne in tutti i suoi passaggi la massima trasparenza possibile. Con la legge moderna, i codici organizzati razionalmente, la certezza del diritto e la pubblicità dei processi e delle sentenze l'individuo ha la possibilità di accedere ad un piano universale che non si presenta come reificato e alienante come quello economico. Nella legge esso può trovare veramente espresso il riconoscimento della propria individualità, almeno sul piano formale. Questo garantisce di non subire una violazione palese dei propri diritti individuali, quindi una parziale comunicazione delle sue prerogative individuali all'universalità. L'amministrazione della giustizia manca però delle capacità di trasmettere tale assicurazione al resto della società civile sicché la sua formalità non può produrre veramente una composizione adeguata degli interessi privati.

Per questo motivo deve sorgere un'altra forma di controllo delle prestazioni degli individui, lo stato di polizia, che si occupa di tutelare concretamente gli interessi della società cercando di mitigare gli aspetti disgreganti e conflittuali dei meccanismi economici e provvedendo alla produzione di alcuni beni che sono già nella società civile di interesse totalmente pubblico, come le infrastrutture, o prestazioni a tutela della salute pubblica, che non possono rimanere limitati al contesto privatistico di azione economica.

Questa azione però non è pensata da Hegel come un meccanismo di controllo posto direttamente sul sistema economico, ma come una prestazione ulteriore che agisca in maniera da integrare il sistema produttivo fornendogli tutti quegli elementi necessari alla vita civile che esso non riesce a produrre da sé.

¹⁷⁷ Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, p. 244.

Una volta percorsa l'analisi della struttura dei sistemi in cui l'individuo si immerge una volta abbandonate le proprie appartenenze collettive nell'età moderna, risulta evidente che per Hegel, come per Habermas, non è possibile affidare solamente a tali sistemi la totale richiesta di integrazione sociale, prescindendo completamente da qualsiasi istituzione che si faccia portavoce di istanze normative e comunicative. I complessi amministrativi e il mercato non sono capaci di risolvere il problema principale della modernità, ovvero la necessità di produrre un ordine sociale che sia in grado di garantire la libertà dell'individuo, o meglio, che ne rappresenti la realizzazione più compiuta. Hegel risulta in un certo senso anche più critico di Habermas verso le strutture autonome di razionalità sistemica. Nonostante egli abbia riconosciuto nel sistema dei bisogni prestazioni simboliche che Habermas relega invece completamente nel mondo vitale, non solo esso non è capace di garantirle, producendo gravi effetti anomici per una grande parte della popolazione, ma è anche incapace di garantire prestazioni materiali sufficienti perché i cittadini si assicurino la propria esistenza individuale. In Habermas, la crisi è una situazione possibile, in cui i sistemi sottoposti a stress sono costretti ad aggredire le altre componenti dell'ordine sociale, e non rappresenta la normale configurazione di una società differenziata, mentre per Hegel, sembra essere l'esito necessario dell'organizzazione economica moderna. Nonostante questo, egli non prevede di sostituire il mercato e l'apparato burocratico con una nuova organizzazione, non solamente perché il suo pensiero vuole essere solamente testimonianza filosofica dell'esistente, ma anche perché la forma che assume la società civile è l'unica in cui le azioni degli individui possono essere veramente autonome. Solo qui i singoli sono liberi di mettere in pratica il proprio arbitrio e quindi di darsi un'esistenza concreta.

Appare evidente però che nell'analisi della struttura sociale non sembrano mostrarsi elementi capaci di superare l'impasse della rivoluzione, di produrre una forma di eticità compiuta, un ordine in cui i soggetti possano veramente rispecchiarsi e vedere tutelata la propria singolarità e libertà. Hegel, rispetto ad Habermas, che si limita a preoccuparsi di tracciare i giusti limiti tra sottosistemi, si pone un problema ulteriore, ovvero quello di garantire la vita etica, di assicurare all'individuo un contesto normativo razionale che non collassi sotto la pressione dell'antagonismo di interessi e delle totalità opprimenti che essi generano. Egli non può quindi accettare che questa forma di differenziazione dei processi sociali venga considerata pienamente razionale, perché per quanto si tratti di una forma ordinata, che presenta una totalità, non è minimamente all'altezza delle proprie premesse e pretese, e risulta intimamente contraddittoria. Non abbiamo però nessuna teoria

rivoluzionaria che pretenda di dissolvere questa differenziazione sociale. Come abbiamo detto Hegel rimane fedele ai principi della modernità, e continua sempre a pensare una società pienamente moderna. Proprio nella differenziazione sociale, infatti, egli trova la possibilità di andare oltre questa situazione.

La soluzione hegeliana è quella di dare alla conciliazione non una mera esistenza sociale, ma di elaborarla in un contesto strettamente politico. La separazione tra pubblico e privato, tra società civile e società politica, che il moderno ha compiuto con la scissione che inaugurava la società civile, permette di pensare l'eticità come compiuta nello stato in modo da non intaccare allo stesso tempo la libertà economica, situata in una sfera diversa e autonoma rispetto a quella normativa.

6.3 – Lo Stato e la Corporazione. Modelli di composizione degli interessi.

Le contraddizioni immanenti alla società civile e la sua incapacità di dare risposte concrete agli individui rispetto alla possibilità di avere un accesso assicurato ad una forma compiuta di integrazione mediante l'universale, ovvero ad un ordine sociale in cui si possano rispecchiare in maniera non alienante, spingono Hegel a ritenere che solo nello Stato, distinto dalla società e superiore ad essa, si manifesti compiutamente l'eticità del moderno. "Lo stato è la realtà dell'idea etica, lo spirito etico, inteso come la volontà sostanziale, manifesta, evidente a sé stessa, che pensa e sa sé e porta a compimento ciò che sa in quanto lo sa"¹⁷⁸. È l'esistenza concreta degli stati che giustifica la prospettiva hegeliana secondo cui la modernità ha già prodotto un ordine sociale giusto secondo i propri principi, e la filosofia deve quindi farsi interprete del proprio mondo, non ideatrice di regimi ideali.

Per Hegel, lo Stato moderno riesce a dare una vera risposta a quell'alienazione che nella *Fenomenologia dello Spirito* poteva risolversi solamente nel sapere assoluto. In esso, infatti, si esprime una forma di normatività finalmente non più gravata dai limiti della moralità, ovvero capace di integrare in una universalità gli interessi particolari, ovvero di renderla effettiva. "Lo stato è la realtà della libertà concreta; ma la libertà concreta consiste nel fatto che l'individualità personale e i di lei particolari interessi tanto hanno il loro completo sviluppo e riconoscimento del loro diritto per sé (nel sistema della famiglia e della società civile), quanto che essi, o trapassano per sé stessi nell'interesse universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo e anzi come loro proprio spirito sostanziale e sono attivi per il medesimo come scopo finale, così che ne l'universale valga e venga portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e volere, né gli individui vivano come persone private meramente per l'ultimo."¹⁷⁹

La verità e il fine ultimo di tutte le istituzioni proprie della modernità sta nello Stato, perché in esso appare in maniera trasparente come i fini particolari siano in realtà dipendenti da quelli universali e solo attraverso questa consapevolezza, riflessa nel contesto oggettivo, si ottiene una affermazione di libertà sostanziale, che quindi risulta possibile solo nella sfera politica. La divisione tra sfera pubblica e privata permette di salvaguardare gli interessi individuali, che perché però siano veramente reali, ovvero perché trovino una forma di assicurazione razionale, devono essere

¹⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 195

¹⁷⁹ Ivi, p. 201

compresi in riferimento all'unità dello Stato. Il modello di conciliazione delle scissioni della modernità consiste nel fatto che i cittadini possono comprendere che la propria particolarità può essere affermata liberamente solo se tale libertà si fa sostanziale, se viene affermata come il valore universale a cui tutti gli interessi particolari mirano, dal momento che ne rappresenta la vera condizione ultima di soddisfacimento. Il fatto che essa si sia realizzata in un'istituzione concreta permette quella trasparenza necessaria a tale riconoscimento nell'istituzione, e risolve l'incapacità della moralità di tradurre l'universale in un vero e proprio contenuto. Questa coincidenza tra la libertà individuale e quella espressa dallo Stato ha una manifestazione soggettiva molto importante, il patriottismo, che esprime esattamente la consapevolezza della coincidenza tra il mio interesse e quello della collettività. Si tratta di un sentimento di fiducia mosso dalla certezza che il mio interesse e quello del mio contesto oggettivo di vita coincidono, una forma di lealtà alla libertà sostanziale che lo Stato afferma e assicura per il cittadino in tutta la sua esistenza pubblica.

L'esperienza di appartenere ad uno Stato, per l'individuo, è quella di vivere una forma di riconoscimento mediata dalle istituzioni, che vive concretamente nella struttura oggettiva, nelle leggi e nelle pratiche politiche della propria comunità. Quella lotta per il riconoscimento con cui si apre la vicenda dell'autocoscienza e che si protrae per tutta la storia dell'apparire dello spirito sembra trovare qui una forma sicura capace di risolverla, perché è una componente oggettiva, storica, ad assicurarla. In quanto la libertà si incarna nello Stato e si esprime in forma veramente universale, il cittadino che si trova riconosciuto in esso riconosce allo stesso tempo il diritto di tutti gli altri, perché quell'universalità a cui è rivolto comprende tutti gli altri individui.

Il problema è che se la descrizione che Hegel fa in generale del rapporto con lo Stato e che abbiamo riassunto fino ad ora sembra rispondere a quella forma di reciprocità che avevamo trovato nel concetto del riconoscimento con cui era stata risolto il cammino della *Fenomenologia dello Spirito*, l'effettiva descrizione della costituzione statale sembra caratterizzare la sfera delle istituzioni politiche in tutt'altra maniera.

Ludwig Siep¹⁸⁰, a cui si deve tra l'altro l'interpretazione del rapporto tra cittadino e stato come un "riconoscimento di secondo livello" ha messo chiaramente in luce come l'universale che vive nello Stato non metta in atto nessuna forma di autonegazione, producendo un rapporto asimmetrico di

¹⁸⁰ L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg-München, 1979; trad. it. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, Pensa, Lecce, 2007.

riconoscimento che quindi non genera una forma di libera adesione, ma una strutturazione delle relazioni sociali calata dall'alto.

Vi sarebbe insomma nell'eticità statale un predominio della componente oggettiva a discapito di quella soggettiva, nonostante per Hegel essa dovrebbe essere salvaguardata come principio guida della modernità stessa. Il motivo per cui lo Stato ha una posizione di superiorità rispetto agli individui è ovviamente il fatto che in esso è espressa la condizione di possibilità perché essi possano fruire di quella stessa individualità. La società civile continua ad esistere ed operare, ma lo Stato fornisce quella prestazione integrativa che essa non è capace di generare, e si svela così come il suo presupposto. Per questo motivo per Hegel l'influenza dell'universale, dello Stato come totalità, non è una forma oppressiva. In essa gli individui completano la loro libertà, accedendo a quegli scopi universali che salvaguardano il loro individualismo. Il fatto che grazie alla vita politica i cittadini possano sapersi riconosciuti nei fini universali dovrebbe permettere loro di vivere quella coincidenza tra universale e particolare in cui consiste la libertà sostanziale.¹⁸¹

Questa universalità però non sembra prodotta da una dinamica intersoggettiva tra individui che renderebbe il piano oggettivo un loro prodotto e quindi una struttura in cui rispecchiarsi, e non potrebbe esserlo in quanto Hegel, caratterizzando lo Stato come il fine ultimo dei cittadini, ne fa in realtà il momento originario da cui dipendono quelle stesse soggettività.

L'avversione verso Rousseau che Hegel dimostra in più punti dell'opera è dovuta proprio alla caratterizzazione completamente differente che egli dà alla volontà generale, che non ha nessuna forma democratica. Perché infatti gli individui liberi esistano e possano esprimere una forma di volontà universale, questa deve essersi già data come loro presupposto. Lucio Cortella descrive questo paradosso come la necessità della "preesistenza dell'etico e alla sua funzione di legittimazione nei confronti di ogni istanza normativa"¹⁸². Vi sono diversi punti in cui Hegel esprime questa convinzione, per cui il popolo, ovvero la componente soggettiva dell'eticità statale, non è neanche veramente tale finché lo Stato non provvede a formarlo. Questa dipendenza logica dell'individuo dallo Stato rende però inaccessibile l'idea di coincidenza tra soggetto individuale e

¹⁸¹ Per questo motivo Hegel, nella prefazione all'opera, critica le teorie politiche del suo tempo che volevano produrre un'idea alternativa di ordine sociale. La capacità di conoscere l'universale, di rendere trasparente il rapporto con la sfera politica tramite il sapere filosofico è un momento centrale per la vita etica. La vita politica serve proprio a questo, a svelare ai soggetti che nell'oggettività dello stato vive un universale compatibile con la loro individualità. Ovviamente, una teoria scorretta non può certo minare la solidità dell'istituzione, ma potrebbe essere dannosa per il lato soggettivo, per il cittadino, che troverebbe meno certezza nella propria fiducia verso le istituzioni.

¹⁸² Lucio Cortella, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del Diritto di Hegel*, p. 179.

soggetto sociale che doveva essere generata mediante la produzione del secondo attraverso l'attività del primo, come ancora sembrava essere nella categoria dell'operare umano nella *Fenomenologia dello Spirito*, dove il rapporto tra i due poli era ancora libero dalla gerarchia ora istituita. Questo produce una torsione nel concetto di libertà, che non si mostra più come la prerogativa dei soggetti moderni, ma prima di tutto dell'ordine sociale a partire dai quali essi possono fruirlo. Il ribaltamento del rapporto tra singolarità e collettivo mina definitivamente quell'idea di conciliazione che nella *Fenomenologia dello Spirito* era stata concepita come il ritorno a sé dopo la propria alienazione. I soggetti non si alienano in modo da produrre un collettivo che ne rispecchi la libertà soggettiva bensì trovano già presente quell'Altro a cui devono aderire, in una forma che si impone loro come una potenza inaggrabile. L'individuo diviene semplicemente il partecipante di una libertà che non ha contribuito a produrre e che si manifesta da sé, nella propria auto-posizione come universale. Questa inessentialità della soggettività è espressa in concreto nelle pratiche soggettive previste dalla configurazione della costituzione statale. Hegel prevede una forma di rappresentanza parlamentare, dove le istanze della società civile dovrebbero esprimersi, che però di fatto non risulta un organo veramente rilevante per le decisioni politiche. Egli registra l'emergere dell'opinione pubblica come elemento originale che caratterizza le società moderne, come espressione sul piano politico delle prerogative della società civile, ma non dà ad essa nessuna funzione politica e anzi afferma che i governi devono rimanere più indipendenti possibili rispetto a ciò che in essa si esprime.¹⁸³

Esiste in realtà un'istanza soggettiva libera prevista dalla costituzione statale di Hegel, ma non si presenta come una compensazione di questa mancanza, ma come un elemento che non fa che ribadire il rapporto asimmetrico vigente tra individui e Stato. Si tratta infatti della figura del monarca, la cui soggettività, che si esprime nel suo autoriferimento immediato, nella sua pura singolarità, è necessaria perché lo Stato possa essere effettivamente rappresentato in una forma unitaria. La singola soggettività del reggente garantisce tale unità e condensa la sovranità statale nella figura di un unico soggetto assoluto, immediatamente presso di sé. Il problema è che questo singolo che manifesta il principio di soggettività dello Stato non è in nessun modo caratterizzabile

¹⁸³ Il disprezzo verso l'opinione pubblica e le prospettive democratiche trovava anche motivazioni legate alla situazione storica in cui Hegel si trovava immerso. Marcuse in *Ragione e Rivoluzione* si è preoccupato di ricostruire sia le condizioni sociali della popolazione tedesca sia le tendenze che essa esprimeva, con cui Hegel era direttamente a contatto. La voce democratica era in realtà portavoce di un moto irrazionale e nazionalista, impostato su un'ideologia della *Volksgemeinschaft* inconciliabile con le istanze moderne che la Rivoluzione aveva portato, in primis l'uguaglianza giuridica. La difesa dello Stato hegeliano può anche essere letta in contrapposizione a queste tendenze della cultura tedesca.

come un individuo a partire da ciò che questo ha significato nell'elaborazione della società civile. Il monarca è in effetti un singolo in cui si condensa l'universale etico, ma non è un prodotto della società moderna, né della società in generale. Ciò che si fa garante della legittimità della sua posizione, infatti, è la legge di discendenza, che a sua volta rinvia a un fatto puramente naturale. Lo Stato si manifesta in un soggetto che sarebbe difficile definire veramente tale, visto che per Hegel stesso si tratta di un "passaggio del concetto della pura autodeterminazione nell'immediatezza dell'essere"¹⁸⁴, quindi un *Dasein* naturale. Quella soluzione intersoggettiva, fondata sul concetto del riconoscimento, che Hegel aveva pensato nella *Fenomenologia dello Spirito*, sembra quindi naufragare nell'analisi della società che la filosofia del diritto ci presenta, in favore di quel principio di auto posizione del soggetto assoluto che renderebbe inaggirabili le critiche habermasiane al sistema maturo. Se l'eticità deve porsi come precedente e originaria rispetto ai soggetti allora è preclusa qualsiasi strada per l'affermazione di un principio intersoggettivo alla base della risoluzione delle scissioni moderne. Alla fine, la precedenza della metafisica, dell'Idea come fondamento del tutto, prende il sopravvento sulla concezione dello spirito oggettivo, che finisce per collassare in una filosofia dell'identità, come la definisce Habermas. Si tratta però di una soluzione singolare, che non si può banalizzare semplicemente con questa diagnosi e abbandonare come se non avesse nessun significato. Quello di Hegel rimane, nel suo snodo ultimo, un soggettivismo, fondato sull'idea di autotrasparenza e di autofondazione, ma il fatto che il Soggetto assoluto che viene affermato non possa essere una sostanza metafisica rende assolutamente non scontate le conclusioni che egli trae rispetto alla modernità e alla società a cui ha dato vita.

Non ci addentreremo nella filosofia della storia hegeliana, ma una considerazione risulta d'obbligo per comprendere l'esito di questo processo di razionalizzazione sociale. Più che il compimento della razionalità nella storia, infatti, in un'ottica più ampia lo Stato sembra segnare il limite. Il diritto statale interno è seguito, nella trattazione hegeliana, dall'analisi del rapporto tra gli stati, che si presentano necessariamente in forma plurale. Il sistema degli stati rappresenta il momento finale di questo progressivo scomparire dall'eticità del concetto del riconoscimento. Essi, in quanto soggetti universali, assoluti, nella pluralità non hanno nessuna struttura che faccia da mediatore per i loro rapporti. Gli stati esistono come collettivi unificati, il che significa come individui la cui universalità intrinseca non permette nessun altro piano "oggettivo" a cui potersi affidare per mediare il rapporto con l'altro, pena la perdita della sovranità su cui tale universalità si fonda.

¹⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 228

Questo significa che i loro rapporti non possono che mimare quelli degli individui isolati, dove gli arbitri non possono essere composti in nessun modo.

Il *Weltgeist*, il vero momento universale che sta sopra questi soggetti politici e che si manifesta nella storia, è una totalità opaca quanto l'ordine economico nella società civile, e dopotutto non poteva che esserlo se, come aveva già diagnosticato Hegel, da una struttura di rapporti tra singoli astratti non può che derivare una totalità alienante. Questo esito conduce lo Spirito Assoluto, che non può certo essere contaminato dalla incompiutezza e dalla mancanza di trasparenza, a manifestarsi oltre la storia, in delle rappresentazioni culturali, e non più in forme sociali.

Per interpretare il senso di questo esito della teoria della società hegeliana è però necessario rivolgersi verso la filosofia della storia. È la stessa dottrina dello Stato a fornirci una chiave di interpretazione per questo "naufraggio dell'eticità"¹⁸⁵

Un'osservazione chiave in proposito ci è stata fornita da Marcuse, quando sottolinea che "Il processo che mette l'individuo in armonia con l'universale comporterebbe l'annullarsi dello stato anziché il suo affermarsi."¹⁸⁶Se veramente la società moderna avesse già in sé i principi a partire da cui si può concretizzare un ordine sociale conciliato, non sarebbe necessaria la separazione tra sfera pubblica e privata. Il motivo per cui Hegel continua a pensare questa divisione è che, in fondo, non crede che a partire dalla pura individualità si possa dare un qualsiasi tipo di accesso all'universalità concreta. "L'individuo che riconosce e desidera il suo vero interesse nell'interesse comune semplicemente non esiste"¹⁸⁷

Per questo motivo, quando deve integrare la propria dottrina dello Stato e conferirgli una manifestazione soggettiva, Hegel sceglie un individuo che assume il suo status di soggetto libero dalla natura, e non dalla società. Il modo in cui viene giustificata la carica del monarca segnala la profonda sfiducia che egli provava verso la possibilità che gli arbitri possano trovare autonomamente una forma di conciliazione non alienante. La fuga verso l'Idea che si esprime nella filosofia della storia, il ricorso al paradigma di un Soggetto auto-giustificato, salva la razionalità dall'incapacità della società civile di essere all'altezza dell'idea hegeliana di libertà.

Per Hegel, il mondo moderno è conciliato, ma il fatto che tale risoluzione debba far riferimento al soggettivismo insito nel suo idealismo trasforma la sua analisi della società civile, fuori dalla giustificazione che con questa soluzione ne deriverebbe, in una critica dialettica molto profonda.

¹⁸⁵ L'espressione è sempre di Lucio Cortella, in *L'etica della democrazia*.

¹⁸⁶ Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, p. 251

¹⁸⁷ Ivi, p. 254

Il progetto della libertà moderna si risolve nella filosofia, nella risoluzione logica della metafisica, ma questa dissoluzione della storia nel pensiero è il sintomo di come quel progetto nel mondo sociale risulti incompiuto, e forse per Hegel anche irrealizzabile.

Pur disponendo anche di un modello relazionale di razionalità e di libertà, quello intersoggettivo, nemmeno nella filosofia del diritto egli riesce ad associare ad esso una vera e propria istituzione oggettiva definitiva, dando alla vicenda della modernità un finale solamente idealistico.

Eppure, vi sarebbe un luogo nella sua trattazione della società civile dove egli avrebbe potuto far valere quella logica, proprio in quell'istituzione che in essa costituisce il presupposto per l'affermazione dello Stato. La corporazione, infatti, rappresenta una forma di aggregazione in cui sono gli individui a produrre una forma di interesse universale, attraverso la reciproca appartenenza al proprio ceto e ad una struttura che riconoscendo la loro professionalità, permette loro di dare reciproco riconoscimento a tutti gli altri membri e di trasformare in universale il proprio interesse particolare. Questi fini comuni, che gli individui apprendono nella loro attività come membri di tali organizzazioni, sono allo stesso tempo concreti, perché derivano direttamente dai loro interessi particolari. Vi sarebbe quindi nelle organizzazioni corporative una forma di mediazione capace di fornire una prestazione di trasformazione degli arbitri verso forme di volontà libera vera e propria che non viene affermata a partire da una precedenza dell'universalità oggettivata nello Stato, almeno non nella deduzione di questa istituzione dalla particolarità, come elemento specifico della società civile, non dello Stato.¹⁸⁸ Hegel avrebbe potuto valorizzare in questo punto l'immissione della logica del riconoscimento nel contesto della composizione degli arbitri, pensando una struttura oggettiva che permettesse agli individui di incontrarsi e quindi di affinare la propria particolarità e di accedere a forme di composizione universale degli interessi anche fuori dallo Stato. Non è egli stesso a definire la corporazione "la seconda radice etica sulla quale si fonda lo Stato"¹⁸⁹? In essa infatti "risiede una limitazione del cosiddetto diritto naturale di esercitare la propria abilità e di guadagnare con essa quel che c'è da guadagnare, soltanto in quanto tale abilità viene nella corporazione determinata a razionalità, viene cioè liberata dalla propria opinione e particolarità"¹⁹⁰

¹⁸⁸ Hegel ovviamente affermerebbe che anche la Corporazione può costituirsi solo sulla base della libertà fondata sullo Stato, ma nei *Lineamenti di filosofia del diritto* essa non viene derivata in quel modo, ma secondo una forma immanente di dialettica: essa, infatti, è una radice etica prima dello Stato stesso, come la famiglia.

¹⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 193

¹⁹⁰ *Ibidem*.

L'elemento fondamentale è che tale limitazione non viene imposta dall'alto, ma è il prodotto del riconoscimento da parte dell'individuo di tutti gli altri lavoratori che partecipano alla sua professione, compensato dal riconoscimento che egli a sua volta riceve come individuo.

Contro Hegel si è affermato come questo ruolo di anticipazione dell'eticità statale sia associato ad una forma istituzionale che non è veramente propria della società borghese, ma di quella medioevale e rinascimentale, e che quindi non sia veramente derivabile da rapporti sociali definiti secondo principi moderni. La scissione che inaugura e attraversa la società civile non permetterebbe in teoria di mantenere vive queste forme di rapporto, visto che obbliga a concepire l'individuo come assolutamente privato, privo di qualsiasi appartenenza a qualsiasi forma di associazione che non sia il mercato.

Giorgio Cesarale¹⁹¹ ha però argomentato in maniera efficace come non per forza ogni forma di associazionismo deve essere una forma di passatismo o comunitarismo romantico, come vorrebbero gli interpreti che criticano Hegel per aver inserito nella società civile un momento che prescinde dalla scissione. La sua argomentazione si basa sul far risaltare la categoria logica di riflessione come il contraltare della scissione, che contraddistingue il movimento che alla fine plasma tutti i rapporti all'interno della società civile, segnata dalla continua mediazione più che dalla semplice separatezza. Secondo la sua interpretazione, è la struttura concreta che Hegel immagina per queste associazioni il vero problema, perché prevederebbe delle forme gerarchiche che effettivamente non sono più accettabili nel moderno, ma non il suo essere una forma associativa sorta, comunque, coerentemente con le premesse della società civile. Anche il carattere ideologico, che alcuni interpreti avrebbero associato a queste istituzioni, spingerebbe in realtà non verso l'affermazione dell'individualità dei singoli, cosa che renderebbe molto debole l'attività di mediazione degli interessi, ma al contrario servirebbe proprio a rendere l'individuo consapevole della sua appartenenza al gruppo, dell'origine sociale delle sue abilità e della dipendenza dell'individuo dalla collettività. È una istituzione socializzante, al pari della famiglia, che però agisce sull'individuo che è già passato per l'ordine economico, quindi sulla particolarità concreta della sua esistenza. Al contrario della famiglia, che contiene universalità e particolarità in maniera non mediata, la corporazione le unifica veramente grazie alla sua struttura sociale e di riconoscimento, e offrirebbe quindi una forma adeguata di risoluzione delle scissioni moderne. Anche queste organizzazioni nell'esposizione hegeliana risultano però, alla fine,

¹⁹¹ G. Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, pp. 354-368

sottoposte al controllo della struttura statale, visto che il loro operato non riesce a dare luogo ad una universalità unitaria, ad una vera e propria totalità, ma si limita a produrre universali relativi al proprio contesto. Ironico è che anche lo Stato debba subire la stessa sorte, senza però un meccanismo di controllo che sia sempre appartenente all'etico che possa garantire anche in quel punto la libertà sostanziale, obbligando così lo Spirito a rifugiarsi nella cultura.

Cosa salvare, in definitiva, della teoria della società di Hegel per il mondo contemporaneo? La dottrina dello Stato risulta incompatibile con le nostre prerogative e i nostri presupposti, visto lo stretto legame che essa ha con il soggettivismo metafisico. Questo però in Hegel si afferma accanto ad altre istanze: l'elaborazione di una logica del riconoscimento e il risvolto critico della dialettica, dovuto al suo svolgimento immanente rispetto alle determinazioni, e non posto dall'alto. Questi due fattori, uniti all'esito particolare che la fuga metafisica ha in Hegel rispetto all'interpretazione della storia, ci permettono di affrontare il suo pensiero senza dover necessariamente archiviare nel passato della filosofia. In Hegel si trova anche l'affermazione dell'impossibilità di un'integrazione sociale svolta solamente dai sistemi organizzati in maniera funzionale. La società moderna anche per Hegel è trascinata fuori dalle coordinate dell'integrazione sociale ottenuta attraverso lo scambio comunicativo, verso la rotta di una mediatizzazione dei rapporti ad opera del mercato. L'astrattezza e la reificazione delle relazioni sociali arrivano ad impedire il dispiegarsi di una logica comunicativa vera e propria, che sarebbe necessaria perché il soggetto possa vivere in maniera concreta la propria libertà riconoscendosi nel proprio altro, che sia l'altro soggetto o lo spirito oggettivo. Inoltre, la riproduzione e l'evoluzione culturale sono talmente legate all'intersoggettività da costringere Hegel a ideare un modello capace di soddisfare tale necessità che non riesce a trovare riscontri nella storia. Egli è riuscito a dare una formidabile analisi delle agenzie di socializzazione e delle strutture sistemiche di coordinazione delle azioni già all'alba della società borghese, senza aver avuto di fronte gli esiti più vistosi e critici di tale organizzazione sociale, che noi, due secoli dopo, non possiamo ignorare. L'incompletezza del progetto di razionalizzazione sociale ci consegna un compito, quello di non abbandonarci a nostra volta all'esegesi della nostra epoca, ma di usare la normatività profonda che la dottrina hegeliana dell'eticità e la *Fenomenologia dello Spirito* ci mostrano per dare un esito comunicativo compiuto al concetto del riconoscimento, in modo da salvaguardare quei mondi vitali che alla fine, anche per Hegel, sono il luogo in cui solamente può vivere lo Spirito.

Conclusioni – Il progetto incompiuto.

Come abbiamo visto, dal nostro punto di vista la costruzione della teoria della società in Hegel, se commisurata alle necessità che erano espresse dalla precedente elaborazione della storia della razionalizzazione culturale in occidente, corrisponde ad un naufragio.

La sua prospettiva non è capace di valorizzare fino alla fine la scoperta che era avvenuta con il superamento del criticismo kantiano: il ruolo del linguaggio nel comporre l'intersoggettività che segna la nostra situazione storica.

La teoria della società di Habermas coglie invece appieno le possibilità garantite da una teoria della comunicazione dotata di una forte connotazione normativa. Per entrambi gli autori, la ragione vive nella comunicazione, nello scambio intersoggettivo tra i soggetti, ma solo Habermas, non gravato dalla necessità di rispondere ad un idealismo assoluto e alle sue pretese ontologiche, riesce a concepire attraverso di essa una piena differenziazione non conflittuale di contesti vitali, quindi una razionalizzazione in linea di principio sempre migliorabile del mondo vitale.

Il carattere formale e procedurale della razionalità comunicativa permette infatti di sorreggere le sfere autonome che integrano la vita simbolica di un gruppo sociale senza condurre a collisioni tra di esse, e quindi di concepire la differenziazione culturale del moderno come non necessariamente problematica ed alienante. I soggetti che partecipano all'agire comunicativo, per quanto non possano dominare il proprio mondo vitale, possono sempre ridiscutere le proprie premesse e riprodurre un'intesa tra di essi, risolvendo così l'alienazione che lo sviluppo del moderno potrebbe produrre tra di essi attraverso le proprie strutture sociali differenziate. La teoria sociale habermasiana non risulta però priva di difetti, in primis nella sua capacità di rivolgersi in maniera critica agli ambiti d'azione che si distaccano dal mondo vitale. In *Teoria dell'agire comunicativo* infatti i sottosistemi sociali, una volta istituiti i media che permettono lo scambio intersistemico, si autonomizzano completamente, impedendo qualsiasi interpretazione delle componenti normative residuali in essi che pur risulterebbero significative nell'esperienza concreta dei soggetti moderni e che infatti nell'analisi hegeliana emergono come fattori estremamente rilevanti tanto da proteggere, come nel caso del lavoro, il sistema da un controllo esterno. Honneth rintraccia il motivo di questa rigidità della teoria sociale di Habermas, dove la separazione e la distribuzione delle componenti simboliche e materiali della riproduzione sociale è così netta, nelle sue scelte teoriche di partenza. L'aver assunto in maniera strettamente dualistica i due principi separati di

organizzazione dei contesti di azione preclude ad Habermas la possibilità di indagare in maniera più approfondita le forme di organizzazione che egli riduce alla razionalizzazione sistemica. Esse non rispondono solo agli imperativi funzionali ma sono realtà complesse, non per forza riducibili ad un singolo principio di integrazione. In questo modo poi Habermas “rinuncia in realtà alla possibilità di una critica fondata alle forme d’organizzazione concrete della produzione economica e dell’amministrazione politica”¹⁹²

Secondo Honneth, nella teoria della società che emerge nella *Teoria dell’agire comunicativo* i processi di integrazione sono concepiti secondo un dualismo talmente stringente da impedire sia di indagare quei processi basati su pratiche di influenza strategica che contribuiscono alla riproduzione simbolica del mondo vitale, sia di riconoscere strutture normative votate all’ottenimento del consenso che convivono con la logica dei sistemi organizzati funzionalisticamente negli stessi ambiti di mercato e amministrazione.

Possiamo smorzare la prima parte della critica, in quanto la teoria della società di Habermas si propone, anche se non in maniera troppo approfondita nell’opera da noi presa in esame, di farsi critica delle patologie sociali causate proprio dalla reificazione dei rapporti simbolici nel mondo vitale, a sua volta prodotta dalla mediatizzazione indebita che esso subisce quando la logica sistemica pretende di governare i suoi processi. Proprio questo elemento rende la modernità per Habermas un progetto ancora incompleto: per dispiegare totalmente il potenziale di razionalità insito nella fluidificazione comunicativa dei rapporti sociali sarebbe necessario estendere la razionalità comunicativa in più ambiti di vita possibile, mentre il mondo contemporaneo tende invece ad affidare l’organizzazione di questi ambiti agli apparati sistemici producendo poi dei problemi a livello di tenuta simbolica del contesto sociale.¹⁹³ È impossibile però difendere la teoria habermasiana dalla seconda osservazione. Il dualismo teorico, l’applicazione analitica di due principi di coordinazione in maniera strettamente separata, neutralizza completamente qualsiasi critica di stampo normativo possa essere rivolta a mercato e burocrazia, che vengono legittimati semplicemente dal loro funzionamento. Habermas copre la necessità di legittimazione delle strutture amministrative attraverso le pratiche democratiche. Queste però non sono presentate

¹⁹² A. Honneth, *Critica del potere*, p. 387

¹⁹³ In *Teoria dell’Agire Comunicativo* gli ambiti della scuola e della famiglia contemporanea vengono analizzati in questo senso, per cercare di dimostrare che vi sono molti contesti dove sarebbe necessario far arretrare la logica sistemica. Questa è la direzione che ha tutta la sua produzione successiva, che si occupa proprio di pensare a come estendere la razionalità comunicativa a più ambiti possibili.

come delle inevitabili necessità normative che renderebbero meno rigida l'interpretazione della burocrazia come un ambito a questo punto solo in apparenza puramente sistemico, ma anzi al contrario compensano l'imperfetta mediatizzazione dell'organizzazione statale, frutto di un deficit del medium potere che richiede un costante riequilibrio normativo. Se questo almeno salvaguarda il mondo vitale dallo scaricare completamente le necessità di integrazione in maniera cieca sulla burocrazia, non vi è però un atteggiamento analogo verso il mercato, che risulta invece sempre legittimato a partire dalla propria capacità di rispondere alla conservazione del sistema. Poco importa nel quadro concettuale dualistico che Habermas ha sviluppato quale organizzazione esso assuma: finché la sua azione non colonizza i mondi vitali e permette una qualche forma di sopravvivenza del collettivo, esso è legittimato dalla sua prestazione sistemica. Di fatto, nulla esenta veramente il mercato dal dover presentare una continua giustificazione normativa delle proprie prestazioni rispetto al mondo vitale, ma Habermas non pone in nessuna maniera la possibilità che si possa dubitare della mediatizzazione dei rapporti economici. Questa possibilità è occultata dal fatto che egli presenta la differenziazione dei sistemi come un aumento di razionalità affidandosi al criterio oggettivo dell'adattamento all'ambiente esterno. In questo modo la razionalità dei sistemi regolati da medium può essere interpretata e giustificata solo come una forma di apprendimento sociale e di adattamento al contesto, ma non è certo indubitabile che questo non possa diventare uno snodo critico per quei mondi vitali che subiscono tale medium, o che nei loro processi non siano coinvolti anche bisogni di riproduzione simbolica che una risposta efficiente all'adattamento verso l'esterno potrebbero anche non soddisfare.¹⁹⁴ La forma dell'organizzazione economica accettabile dovrebbe in teoria corrispondere al livello di razionalizzazione culturale raggiunto dal mondo vitale su cui si può innestare, ma sembra che una volta autonomizzata sia anche immunizzata da ulteriori sviluppi nella cultura, perché di fatto secondo il dualismo stretto che Habermas ha posto nelle forme di integrazione, una volta che la separazione delle sfere sociali si è compiuta e non c'è motivo per cui la logica sistemica dovrebbe rispondere a qualsiasi tipo di normatività che non sia l'azione del medium denaro o potere. Queste forzature teoriche, che inseriscono il mondo sociale in uno schema teorico piuttosto rigido, contribuiscono insomma ad occultare alcuni elementi critici presenti nelle società, come l'esistenza del potere non come medium politico, ma come struttura ideologica nelle relazioni

¹⁹⁴ Basti pensare in questo senso a quell'enorme complesso sviluppatosi nella produzione capitalistica che Adorno identificava come "industria culturale", che funziona e risponde agli imperativi funzionali del mercato, ma è evidentemente anche rivolto ai bisogni di riproduzione simbolica del mondo vitale.

sociali, o la valenza normativa che comunque è richiesta alle iniziative economiche perché la forma di integrazione del mercato continui a funzionare: basti pensare ai contraccolpi finanziari che può subire un'agente economico per l'emergere di nuove questioni morali o per il mutare della sensibilità di una società a certi valori.

Hegel, partendo da un concetto di razionalità molto più connotato a livello contenutistico e valoriale, in particolare per il suo legame con il concetto di libertà, è invece costretto a tenere conto di questa commistione tra normativo e sistemico, che si riscontra in tutta la sua teoria della società per come viene espressa nella società civile.

Egli inoltre mostra come la riproduzione simbolica dei mondi vitali non possa essere considerata come semplicemente indipendente dalla riproduzione materiale della società, per motivi interni agli stessi contenuti della teoria della società, che egli trova espressi nel suo mondo storico concreto. Il rapporto con l'ambiente esterno non può essere considerato come processo a sé stante, in quanto produce effetti di socializzazione nei soggetti che riverberano quindi in tutto il mondo vitale. Visto che i sistemi organizzati funzionalmente non sono capaci di governare questi effetti, in quanto di fatto ne sono esautorati dalla differenziazione funzionale delle varie sfere della società tipica del moderno, sono necessarie istituzioni capaci di proteggere interessi di entrambi i tipi, e forse a volte nemmeno distinguibili nelle due categorie in maniera netta, per salvaguardare la vita dei singoli. La consapevolezza che anche nei sottosistemi adibiti alla riproduzione materiale del mondo vitale vengono elaborate risposte alle esigenze simboliche di una società gli permette di avere un formidabile accesso critico alle prestazioni di coordinazione sistemica. Quelle prestazioni, infatti, sono accettabili solo in quanto attraverso la differenziazione rispondono in maniera migliore anche a ingiunzioni normative provenienti dal collettivo, basti pensare alla fondamentale funzione di socializzazione che viene svolta dal lavoro.

Habermas, non ammettendo che i sistemi possano essere profondamente irrazionali anche se rispondono in maniera efficiente all'elevata complessità dei nuovi contesti, non può rilevare gli effetti disgreganti di un mercato che per quanto efficiente, risulta cieco ad altre pretese legittime che sono ad esso poste. La sua divisione tra ambiti comunicativi e organizzati funzionalmente affida al pensiero e alla discussione pubblica la critica delle patologie sociali, ma il suo modello dualistico non spiega come tali critiche possano effettivamente limitare l'azione di stato e mercato, visto che sono ambiti ormai indifferenti alle pretese normative delle pratiche linguistiche. Il mondo vitale quindi oltre ad essere sempre esposto alla possibilità di essere aggredito da parte degli altri

sottosistemi non ha nemmeno i mezzi per difendersi da tali aggressioni. Questo accade perché Habermas immagina la razionalità comunicativa come istituzionalizzata solamente in strutture come la famiglia, la scuola o l'opinione pubblica, dove essa risulta il principio esclusivo a partire da cui si organizzano quei rapporti. Nonostante egli abbia dispiegato a livello di pragmatica formale una concezione di razionalità capace di criticare potenzialmente qualsiasi elemento di un ordine sociale, e ne abbia dimostrato la necessità imprescindibile per la tenuta di una qualsiasi società, non è riuscito a dotare questa razionalità di strutture veramente capaci di intervenire in maniera sicura per correggere un contesto sociale fuori dall'orizzonte della sua riproduzione strettamente culturale.

Per rispondere alle aggressioni sistemiche il mondo vitale necessiterebbe di forme di controllo più forti e che a loro volta possano intervenire in quei sottosistemi da cui l'aggressione proviene. Perché ciò avvenga sarebbero necessarie delle istituzioni specifiche, organizzate comunicativamente ma capaci secondo Honneth di vere e proprie forme di conflitto, inevitabili quando si ha di fronte uno scenario in cui è in gioco una sproporzione di potere, visto che il mondo vitale ne appare totalmente privo. Hegel, nei tentativi incompiuti di pensare l'integrazione della società moderna attraverso delle istituzioni specifiche, fornisce un punto di partenza per correggere questa mancanza della teoria della società di Habermas, proprio grazie al fatto che anche egli pensa il rapporto intersoggettivo come un rapporto di riconoscimento reciproco, senza però limitare questa funzione ad un singolo sottosistema sociale. Questo era l'obiettivo del nostro lavoro di ricostruzione parallela: l'identificare il punto di incontro a partire da cui integrare le formidabili teorie della società di due dei più grandi pensatori della storia della filosofia occidentale, con la speranza di aprire una vita per fare un passo avanti verso la risoluzione di quell'incompiutezza cronica che in entrambi i pensatori manifesta la vicenda del dispiegarsi della modernità

Una teoria delle istituzioni in cui il fondamento dell'eticità moderna, quindi sostanzialmente il valore della libertà sociale, venga sempre riaffermato, strada tra l'altro intrapresa dallo stesso Honneth, può essere alla fine il luogo in cui Hegel può essere corretto con la prospettiva di Habermas, attraverso la valorizzazione della logica relazionale e comunicativa contro quella soggettivistica, mentre il dualismo della teoria della società del secondo può essere sciolto attraverso la più complessa struttura teorica dialettica del primo.

Bibliografia

- Belardinelli, Sergio, *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociale*, Franco Angeli, Milano, 1996.
- Cesarale, Giorgio, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma, 2009.
- Chiereghin, Franco, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Milano 1994.
- Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrés de l'Esprit Humain*, 1794.
- Cortella, Lucio:
 - *Autocritica del Moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova, 2002.
 - *L'etica della democrazia, attualità della filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano, 2011.
 - *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Laterza, Roma-Bari, 2020.
 - *"Sapere assoluto e riconoscimento. Hegel e la conclusione intersoggettiva della fenomenologia dello spirito"*, in *"Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà"*, Palermo University Press, Palermo, 2021.
- Cunico, Gerardo, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Block*, Marietti, Genova, 1988.
- Donaggio, Enrico, *"Un' "illuminante incoerenza": J. Habermas legge Max Weber"*, *"Fenomenologia e società"*, XVII, 1994.
- Durkheim, Emile, *Sociologie et philosophie*, Parigi, 1951, trad. it. *Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano, 1963.
- Habermas, Jürgen
 - *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 1968, trad. it. di Gian Enrico Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari, 1990.
 - *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes"*, in *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, 1968, trad. it. Maria Grazia Meriggi, *Lavoro e interazione*, Feltrinelli Editore, Milano, 1975.

- *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 1976; trad. it. Furio Cerutti, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano, 1979.
- *Theorie des kommunikativen Handelns*. Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1981; trad. it. di Paola Rinaudo, a cura di Gian Enrico Rusconi, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 1985; trad. it. di Emilio Agazzi ed Elena Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 1999; trad. it. di Mario Carpitella, *Verità e Giustificazione. Saggi filosofici*. Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Hegel, Georg Wilhelm Friederich
 - *System der Wissenschaft. Erster Teil. Die Phänomenologie des Geistes*, 1807; trad. it. di Vincenzo Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2015.
 - *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1955; trad. it. di Giuliano Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
 - *Gesammelte Werke, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Felix Meiner, Suhrkamp, Hamburg, 1992; trad. it. di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano, 2000.
- Honneth, Axel
 - *Kritik der Macht, Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Berlino, 1989; trad. it. Maria Teresa Sciacca, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Edizioni Dedalo, Bari, 2002.
 - Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Berlino, 2011; trad. it. Carlo Sandrelli, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice Edizioni, Torino, 2015.

- Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Editions Montaigne, Parigi 1946; trad. it. di Gian Antonio de Toni. *Genesi e struttura della fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- Lukács., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in Idem, *Werke*, vol. II, Neuwied, 1968; trad. it *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano, 1971.
- Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1941; trad. it. di Alberto Izzo, *Ragione e Rivoluzione, Hegel e la nascita della teoria sociale*, il Mulino, Bologna, 1997.
- Perri, Maria Letizia, *Il mutamento di Paradigma e la "patologia sociale" in Jurgen Habermas*, Transeuropa, Ancona, 1994.
- Petrucciani, Stefano
 - *Introduzione ad Habermas*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
 - *Modelli di Filosofia Politica*, Einaudi, Torino, 2003.
- Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology of Spirit. The Sociality of Reason*, Cambridge UP 1994; trad. it. di Andrea Sartori, *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Mimesis, Milano-Udine, 2009.
- Pippin, Robert, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Quante Michael, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 2011; trad. it. di Giovanna Miolli e Federico Sanguinetti, a cura di Francesca Menegoni, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2016.
- Riedel, Manfred, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 1969; trad. it. Di Enzo Tota, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Roma-Bari, 1975.
- Ritter, Joachim, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno, 1969; trad. it. di Roberto Garaventa, *Metafisica e Politica*, Marietti, Genova, 1983.
- Rosati, Massimo, *"Habermas e le radici prelinguistiche della solidarietà: il nucleo durkheimiano della teoria dell'agire comunicativo"* in *"Società Mutamento Politica"*, vol. 8, n. 16, pp. 53-76, 2017.

- Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg-München, 1979; trad. it. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, Pensa, Lecce, 2007.
- Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979; trad. it. *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna, 1984.
- Tenbruck, Friedrich, *Das Werk Max Webers, "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie"*, 1975.
- Weber, Max
 - *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen, 1963; trad. it. *Sociologia della religione*, Comunità, Milano, 1892.
 - *Methodologische Schriften*, a cura di J. Winkelmann, Francoforte sul Meno, 1968; trad. it. in *Economia e società*, Comunità, Milano, 1968.
 - *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1968; trad. it. *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1971.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, Londra, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1922; trad. it. Amedeo G. Conte, *Tractatus Logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1989.