

COMUNITÀ E SOCIETÀ CIVILE

di Roberto Finelli

1. Antropologia kantiana e antropologia hegeliana.

Su come affrontare la questione del rapporto tra individuo e comunità la cultura filosofica moderna s'è espressa, data la complessità del problema, in più modi. Ma le visioni di Kant da un lato e di Hegel dall'altro, io credo, valgono ancora a sintetizzare gli estremi più significativi, e distanti tra loro, di tale molteplicità di punti di vista: cosicché un loro confronto, ancora oggi, può essere illuminante - quasi matrici originarie di tutto quello che dopo di loro s'è pensato, per stringere e approfondire la ricchezza e la complessità di quel tema.

Del resto, a riproporre il senso archetipico di quelle due filosofie sta la valorizzazione e lo svolgimento che di quella kantiana, in particolare, hanno fatto negli ultimi anni teorie assai note del pensiero socio-politico contemporaneo come quelle ad esempio di John Rawls da un lato e di Jiirgen Habermas e Karl-Otto Apel dall'altro. E su questa celebrazione del kantismo, nella forma di una rinnovata adesione, oggi così diffusa, all'orizzonte del contrattualismo, vorrei appunto compiere qualche considerazione, tenendo conto però anche di quell'altra prospettiva, pure assai operosa nella tradizione etico-politica moderna, qual è indubbiamente quella hegeliana: per tornare a riflettere, nei confini di quei due poli, sulla questione del rapporto tra *morale* e *politica*.

Su questo nesso, è noto, Kant appare muoversi con la consueta virtù analitica e definitoria propria di tutto il suo pensiero, non solo politico. La morale infatti per lui va nettamente differenziata dalla politica, se per quest'ultima si intende, con terminologia più propriamente kantiana, l'ambito del diritto e dello Stato. Non che vi sia contraddizione e incompatibilità tra le due sfere: ma mentre la prima attiene all'ambito del "privato" e alle motivazioni più proprie e personali dell'agire di ciascuno, la seconda concerne, invece, l'ambito del "pubblico" e gli obblighi che determinano quel medesimo agire, secondo regole e motivazioni collettive.

La morale propone al soggetto una "universalizzazione" del suo comportamento - cioè un modo di agire compatibile e coerente con il comportamento degli altri - che passa attraverso il suo consenso interiore: e più specificamente attraverso il rendersi autonomo, da parte di quel soggetto, da ogni motivazione personale alla *felicità* e il conformare, invece, la sua azione alle indicazioni della *ragione*, capace per principio di un'universalità sottratta a ogni particolarismo e valida dunque in ogni tempo e in ogni luogo. La legge giuridica invece, pur conducendo il soggetto alla medesima socializzazione e universalizzazione, lo fa attraverso, non convinzione, ma costrizione: nel senso che indifferente al consenso o meno del cittadino lo obbliga comunque, attraverso la legittimità della sua forza, al rispetto dell'universale.

Come si vede, l'estensione e il modo di funzionare dei due ambiti è nettamente differenziato, anche se la visione della persona, da cui entrambi muovono e che entrambi confermano, è la medesima: un individuo la cui caratteristica essenziale è la "libertà". Libertà, sia quale facoltà della ragione umana di autodeterminarsi nell'interiorità del proprio volere, al di là delle pulsioni sensibili, sia quale valore e fondamento dell'attività dello Stato, la cui funzione in

Kant è, secondo la tradizione del liberalismo alla Locke, essenzialmente "negativa"¹. Vale a dire che compito dello Stato è essenzialmente quello di garantire e impedire che la libertà di ciascuno possa danneggiare la libertà degli altri: ma in un contenimento e in un rispetto reciproci il cui unico scopo è appunto quello di consentire, al massimo, lo sviluppo della libera creatività di ognuno. Principio è la singolarità e lo Stato, anziché presumere d'intervenire *positivamente* e intrinsecamente nello spazio di quella, deve solo, *negativamente* e dall'esterno, rimuovere i conflitti e gli impedimenti che possano ostacolarne l'espressione. In tal modo, come è formale la morale di Kant che deduce il proprio imperativo categorico non dai contenuti empirici del volere ma solo dalla purissima forma della ragione, così è formale lo Stato, la cui legislazione *non* deve provvedere al bene dei cittadini ma solo alla definizione di quelle forme giuridiche di rispetto reciproco generale, ottemperando alle quali ciascuno può poi, altrove e di per sé, sviluppare le proprie doti e la propria originalità.

Per questi motivi, *dottrina della virtù e dottrina del diritto, morale e politica* in Kant non coincidono anzi sono necessariamente separate. Lo Stato si istituisce rispetto al solo principio della libertà e, in quanto tale, non pertiene ad esso la questione del "bene", sia individuale (moralità) che collettivo (eticità). La promozione di un sentimento d'amore e di fratellanza dell'uomo verso gli altri uomini attiene alla religione e a tutte quelle istituzioni di natura privata, qual è appunto la chiesa, che sono in grado di far valere obblighi di virtù e di solidarietà solo per i propri membri, che aderiscono ad esse d'altro canto unicamente per convinzione personale. Esse non hanno giurisdizione universale e come tali non sono oggetto di diritto. Del resto, che tutti i cittadini perseguano spontaneamente, e, non per costrizione di legge, un comportamento valevole di universalità - ossia, per dirla sempre in termini kantiani, che essi considerino se stessi e gli altri (l'uomo in generale) non come *mezzi* al soddisfacimento sensibile e individuale ma come *fini* - può costituire per Kant solo un'idea, non *costitutiva*, ma *regolativa* della realtà: l'immagine cioè ideale e finale di una civiltà umana che al termine della sua storia, letta da Kant secondo l'irreversibilità del progresso dei lumi, non potrà che rendere trasparente a se stessa la sua natura razionale, trionfando sulla sua natura finita e sensibile. Con la consapevolezza che per lo stesso Kant ciò significa affermare non una verità dimostrabile ma solo un postulato: uscire cioè dalla storia e credere in un filosofia della storia, ma cessando con ciò di muovere, come il padre del criticismo ha sempre preteso di fare, dall'uomo quale ente finito e limitato dalla sensibilità, che viene sostituito invece dall'immagine di un'umanità, integrata del percorso di tutte le generazioni, e fatta, in quella pienezza metastorica del tempo finale, infinita e univocamente razionale.

Eppure, e qui la riflessione si estende ad Hegel, l'antropologia kantiana consuma, a mio avviso, un peccato di infinità non solo, o non tanto, nell'immagine dell'umanità santificata e conclusiva della storia quanto, e soprattutto, proprio nella configurazione dell'essere umano che emerge dal suo criticismo più avvertito: e in particolare, dato l'ambito che stiamo considerando, nella tematica antropologica implicita nella *Critica della ragion pratica*. L'individuo infatti per Kant, se a causa della sua natura sensibile è concluso in un corpo e separato dal mondo delle cose in sé, è, per la sua natura razionale, capace di universalità: ma di una universalità - e questo è il punto che si vuole sottolineare - che è *immediata*, attingibile nella sua più propria e autonoma *interiorità*: come dimostra la sua capacità di farsi soggetto, di per sé, di un volere non sensibile bensì morale. Ed è appunto questa immediatezza e interiorità di universalità nell'individuo che Hegel critica, proponendo una diversa antropologia in cui il

singolo non trascorre, in sé, dall'individuale all'universale ma è, in una prospettiva del tutto nuova e originale, istituito fin dall'inizio in un nesso intrinseco con l'alterità. La sezione della *Fenomenologia dello spirito* dedicata all'"autocoscienza", in cui sono comprese tra l'altro le celeberrime pagine della dialettica di servo e signore, introduce infatti l'identità di un essere umano definita non solo quanto a rapporto soggetto-oggetto (di uso e consumo cioè, da parte dell'uomo, della natura) ma soprattutto quanto a rapporto soggetto-soggetto: dove cioè ciascuno prende coscienza del proprio più vero sé attraverso il riconoscimento che, in pari tempo, di quel sé fa la coscienza di un'altra persona. L'Io non è fondato quindi in Hegel sull'immanenza e sull'autonomia, nella persona, dell'"Io penso" kantiano ma sull'insidenza, originaria, in esso, dell'altro lo. "L'autocoscienza è *in sé e per sé* in quanto e perché essa è in sé e per sé un'altra; ossia è soltanto come un qualcosa di riconosciuto" ². L'uomo come *autocoscienza* non è "puro Io" la cui identità si definisce solo nel rapporto conoscitivo o pratico con l'oggetto, bensì è soggetto che è tale solo nel suo essere accolto da un altro soggetto. "L'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza" ³. E non è un caso che proprio tale distinzione, nella persona umana, tra un'identità che nasce da un riferirsi solo *oggettivistico* al mondo e una invece che muove dal nesso di rispecchiamento in un *alter-ego*, apra per Hegel con i poli del *servo* e del *signore* la storia propriamente detta: quale trama di uomini, determinati nel loro esistere da rapporti non solo tra soggetti e oggetti ma anche, ed essenzialmente, come si diceva, tra soggetti e soggetti.

Ora non è il caso di discutere qui quanto queste pagine della *Fenomenologia* siano state forzate in un'interpretazione superficialmente marxista di rapporto e lotta tra le classi, né quanto l'opera complessiva di Hegel si svolga coerentemente, o meno, con l'ispirazione di questo tema. Quello che conta è solo sottolineare quanto da questa teoria, non individualistica e atomistica, della persona umana sia derivata la più propria concezione hegeliana dell'"eticità": quale necessità di superare quella che ad Hegel appare la problematicità del dualismo aperto, a suo avviso, da Kant tra la sfera morale e la sfera giuridica, quali ambiti, s'è visto, rispettivamente del privato e del pubblico.

L'eticità è infatti per Hegel l'orizzonte e la forma di vita in cui la libertà del singolo non finisce dove comincia quella dell'altro, secondo appunto la natura esteriore e costrittiva del diritto in Kant, ma comincia dove inizia quella dell'altro: in una mediazione e cooperazione che non si dà *ex post* attraverso una mano invisibile che connette la concorrenza degli utilitarismi privati, bensì attraverso l'assunzione consapevole da parte di ognuno che il proprio interesse è contemporaneamente, e viceversa, quello degli altri.

Certo l'andamento, molto complesso, del pensiero hegeliano è proprio la storia dei diversi tentativi attraverso i quali Hegel cercò, senza riuscirci a mio avviso, di pensare le forme di vita e l'organizzazione istituzionale del mondo moderno in cui quella natura relazionale dell'uomo potesse effettivamente esplicarsi. Ma, al di là delle vicende di tale storia, quel che qui vale sottolineare è essenzialmente che la riflessione inaugurata da Hegel sull'eticità, se vuole superare il dualismo di morale e politica, non lo fa certamente per riproporre una fondazione morale della politica: perché anzi l'istituzione dell'ambito etico vuole essere in Hegel proprio la risposta a quello che lui giudica il vacuo formalismo ed estremismo della morale, che, se si fa moralismo, pretende di dare ordine al mondo e, attraverso la pura disposizione d'animo di un singolo individuo, piegare e modificare la forza e la codificazione universale della legge.

2. La teoria hegeliana dell'eticità.

Non è per Hegel una dottrina generale del bene e del male, una teoria della giustizia, che possa avere efficacia nell'ambito della vita associata e delle istituzioni che la informano, né modificarle quando queste si separano dalla vita reale e s'irrigidiscono nelle forme astratte del potere. Perché l'essenza della politica quale eticità per Hegel - o almeno per il primo Hegel - sta nella produzione di un universale che non è né quello del diritto né quello della morale: bensì di un universale il cui significato rimanda all'unificazione di un popolo; e in particolare, in una situazione di crisi spirituale e istituzionale, all'integrazione della maggioranza, che anela al cambiamento pur ignorandone il *come* e il *dove*, con la minoranza dei pochi, che sanno il *come* e il *dove* ma sono privi della forza e del volere dei più.

La contraddizione sempre crescente tra l'ignoto che gli uomini inconsapevolmente cercano e la vita che ad essi è offerta e permessa e che essi hanno fatto propria, la nostalgia verso la vita di coloro che hanno elaborato in sé la natura in idea, contengono l'anelito a un reciproco avvicinamento. Il bisogno di quelli, di ricevere una consapevolezza sopra ciò che li tiene prigionieri e l'ignoto di cui sentono il desiderio, s'incontra col bisogno di questi di trapassare dalla propria idea nella vita ⁴.

E non a caso in questo Hegel infatti l'attenzione di fondo è dedicata, più che, in positivo, a definire e ad articolare le istituzioni di una società possibile, ad analizzare invece criticamente il *falso universale* rappresentato da una vecchia forma istituzionale che, nella scissione dalla vita reale, è parzialità e arbitrio ma che dissimula questo limite attraverso la *forma*, appunto universale, che il diritto e la sua legittimazione le attribuiscono.

Così questo, peculiarmente, significa per quel primo Hegel la conquista dell'eticità: la confutazione dell'universale che vive solo come forma e dell'impedimento che questa apparenza, *con la traduzione della parte nella veste del tutto*, genera nella totalità di coloro che sono vessati dalla parzialità ma che pure, in pari tempo, sono intimoriti e repressi dalla simbolicità universale della forma. L'eticità è, cioè, almeno nel periodo degli scritti giovanili fino a Jena, *critica della politica e del diritto come "forma"*, prima di istituzionalizzarsi - come avverrà per lo Hegel delle opere classiche della maturità - quale apologia di una razionalità già tutta immanente e dispiegata nel mondo, ormai compiuto, della modernità.

Del resto, va sottolineato che a questa analisi che rende la forma, quale apparenza e dissimulazione attraverso l'universalità, l'oggetto precipuo della critica etico-politica di Hegel appartiene non solo l'ambito del diritto ma anche quello della morale: e in particolare proprio la ragion pratica di Kant. Infatti, quella che in Kant vuole essere la condizione fondamentale per una moralità universale, non legata a criteri edonistici particolari - e cioè la determinazione dell'agire a muovere dalla sola forma della legge, senza riferimento ad alcun contenuto - diviene nella critica hegeliana un mero formalismo, capace di universalizzare l'azione che si conforma ad esso non in modo reale ma solo apparente: come una forma che appunto si giustappone solo estrinsecamente alla vera natura e motivazione di un'azione determinata nello spazio e nel tempo e che, pur lasciandone immutata la sostanziale particolarità, la dissimula, rivestendola di una cornice e di una validità, che nella loro universalità sono senza spazio e senza tempo.

Come nel famoso esempio del deposito, in cui Kant afferma che se alla non restituzione di un deposito si applica il criterio dell'universalizzazione morale ("devo agire in modo tale che la mia azione sia la possibile azione di tutti") risulta evidente che quell'agire non è morale in quanto, generalizzato a tutti gli uomini, renderebbe *inconcepibile* l'idea stessa del deposito, facendola entrare in contraddizione con se stessa ⁵. E a cui Hegel replica che l'idea del deposito, o della proprietà privata - che è storicamente circostanziata e valida solo in determinati tempi e luoghi - è assunta invece acriticamente da Kant, senza analisi storica, e fatta valere universalmente per gli uomini di tutti i tempi e luoghi: attraverso appunto la giustapposizione al suo contenuto di un universale che non lo attraversa intrinsecamente, vedendo se effettivamente è compatibile con gli interessi e il modo di vita di tutti gli uomini, ma che solo dall'esterno gli impone la virtù trasvalutante della sua forma ⁶. Aggiungendo a ciò Hegel il rilievo che proprio il riferimento kantiano al principio di contraddizione (per cui non è morale ciò che, generalizzato, entra in contraddizione con se stesso) esplicita il carattere meramente formale della ragion pratica e la sua lontananza da ogni questione della vita umana storicamente concreta: visto che per lo stesso Kant più critico e avanzato sul piano epistemologico il *principio di non contraddizione* produce un conoscere che si limita solo a dare una forma più chiara - nel senso appunto di una verità riconoscibile da tutti, universale - a un contenuto già appreso e conosciuto e senza procurare con ciò alcun nuovo contenuto e radicamento nell'esperire concreto e reale.

3. Moralità e formalismo nella teoria della giustizia di John Rawls.

Su questo Hegel, in verità poco conosciuto e poco valorizzato, ci sarebbe molto da dire: non foss'altro per riflettere su quanto poco approfondita sia stata l'interpretazione di uno Hegel "romantico e mistico" avanzata in Italia da Gaetano della Volpe e Lucio Colletti ⁷, i quali hanno voluto attribuire al giovane Marx la teoria della impropria legittimazione e universalizzazione di un particolare, che abbiamo appena visto appartenere invece, originalmente, proprio al primo concepimento hegeliano dell'eticità. Ma non è questo lo scopo di queste pagine, il cui fine è piuttosto quello di analizzare, alla luce di quanto detto, due teorie dell'agire politico e morale, quali quelle rispettivamente di Rawls e di Habermas-Apel, che hanno inteso, il primo con una "teoria della giustizia" ⁸ e i secondi con una "teoria dell'agire comunicativo" ⁹, ispirarsi da un lato alla teoria kantiana - che pure faceva divieto, per quanto s'è visto, di coniugare insieme morale e politica - e dall'altro di superarla, proponendo appunto una fondazione morale della politica.

L'impostazione generale del pensiero di Rawls è nota. Il suo intento è quello di riaffermare una visione contrattualistica della politica e delle sue istituzioni - che non muova dunque da entità collettive, come le classi, bensì da individui - e che pure non cada in una prospettiva utilitaristica che vede lo Stato solo come garanzia dell'interesse individuale. Così per assicurare che lo Stato, o il contratto sociale, sia il luogo non solo di difesa della "libertà", ma anche della "giustizia", Rawls teorizza che i contraenti il patto originario si connotano secondo l'adesione a due principi fondamentali: il primo che determina e definisce, nella vita associata, l'aspetto dell'*eguaglianza*; il secondo che legittima e provvede a quello della *differenza*. Il primo dei due principi è cioè quello che si occupa di stabilire tutti quei diritti di libertà a cui ciascun

soggetto del contratto sociale deve poter partecipare in modo eguale e indifferenziato: e questi sono i diritti che garantiscono le libertà classiche di voto, di parola, di riunione, di pensiero, dell'*habeas corpus* e del diritto alla proprietà. Il secondo invece, occupandosi non delle libertà di *cittadinanza* ma di quelle attinenti alla distribuzione del reddito e della ricchezza, è quello che prescrive che "le ineguaglianze economiche e sociali, come quelle di ricchezza e di potere, sono giuste soltanto se producono benefici compensativi per ciascuno, e in particolare per i membri meno avvantaggiati della società" ¹⁰. In tal modo la definizione propriamente liberale della libertà, per la quale, s'è detto, la mia libertà finisce dove inizia quella dell'altro - o per cui, in altre parole, il vero valore della vita individuale e *sociale* sta nell'articolazione e nello sviluppo delle differenze tra i singoli - non è contraddetta per Rawls da un'esigenza di giustizia, che impone sì una condizione all'iniziativa di quelle libertà, ma tutta intrinseca ad esse, e non estrinseca e autoritaria, come potrebbe essere la loro subordinazione a una programmazione economica pubblica o a un piano socialista.

Concezione *negativa* (assenteista) e concezione *positiva* (interventista) dello Stato, libertà e giustizia, si integrano pertanto coerentemente, così pensa Rawls, senza asimmetria o prevalenza dell'una sull'altra, perché il secondo principio è una *specificazione*, una determinazione interna, del *genere* più ampio costituito dal primo: non una determinazione opposta o di *altro* genere. E così appunto una fondazione individualistica dell'insieme sociale viene sottratta a ogni curvatura utilitaristica, secondo cui s'è coniugata invece la maggior parte della tradizione contrattualistica. Qui infatti la giustizia di una società ben ordinata non consiste nel raggiungimento del livello più elevato possibile di utilità, quale somma dei livelli di utilità raggiunti da ciascuno: come vuole appunto la teoria utilitaristica classica, che vede la società solo come proiezione e generalizzazione della psicologia e dell'utilitarismo del singolo. Perché, osserva Rawls, quella somma potrebbe essere alta anche sommando elevatissimi gradi di utilità dei pochi con bassissimi gradi di utilità dei molti. Che alcuni abbiano meno affinché altri possano prosperare, può essere utile ma non giusto. Unicamente la differenza che generi miglioramento, oltre che per i meno abbienti, per i meno fortunati può essere accolta e valorizzata: al fine di dar vita a un orizzonte in cui l'utilità non è negata bensì iscritta nella giustizia.

Solo che, affinché tutti accettino un ordinamento sociale istituito sull'interagire dei due principi - sia quello dell'eguaglianza che quello della differenza - è necessario per Rawls presupporre il cosiddetto "velo d'ignoranza" ossia l'assunzione che nessuno dei contraenti il patto "conosca il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo *status* sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili" ¹¹. Altrimenti, è chiaro, i privilegiati non avrebbero interesse a sottoporsi ad alcuna limitazione della loro attività, che, comunque, garantirebbe loro, per il vantaggio con cui muove, risultati positivi.

E dunque necessario presupporre a tutto il discorso una tesi che lo stesso Rawls riconduce esplicitamente a Kant: ovvero che tutti i soggetti del patto sociale siano capaci di astrarre ciascuno dalla propria corporeità e dalla rete predeterminata di rapporti in cui si trova a vivere secondo lo spazio e il tempo della storia, per concepirsi e atteggiarsi come esseri conformi solo ai modi universali della ragione: ché senza questa messa in parentesi della loro natura sensibile (mossa per principio da interessi solo individuali) non si darebbe possibilità alcuna di una società libera e *giusta*.

Ma è proprio qui, in questo passaggio cruciale, che l'argomentazione di Rawls appare viziosa. Perché ciò che nella filosofia della storia di Kant è null'altro che un'idea finale, solo *regolativa*, nella sua visione diviene invece un principio *costitutivo*, capace di organizzare la società e la storia dell'oggi.

Il "regno dei fini" in cui ciascun uomo assume l'intera umanità come scopo del suo agire, e in cui quindi si determina secondo la sua componente razionale anziché quella sensibile, in Kant è solo ideale conclusivo della storia (e ovviamente assai problematico per chiunque non accetti il dualismo della sua antropologia composta di ragione e sensibilità). Che Rawls pretenda di costruire una teoria della giustizia e della politica, muovendo come principio del suo pensiero da quella che per Kant è solo la fine, rappresenta, per dirla con lo stesso linguaggio del criticismo kantiano, il passaggio *dalla scienza alla metafisica*: all'illusione cioè di poter costruire una scienza della politica, non muovendo dalle condizioni e dalle strutture di una formazione economico-sociale storicamente data nello spazio e nel tempo, ma da un'immagine astratta e utopica di un uomo univocamente razionale.

E su questa illusione viene meno la pretesa di coniugare insieme liberalismo e solidarietà collettiva. Il pensiero di Rawls non fuoriesce dal kantismo, rimane subalterno ad esso ed è anzi inferiore al rigore critico e deduttivo di Kant. Confermando con ciò che, se si accetta una presupposizione individualistica, non originariamente relazionale, della persona, qual è quella di Kant, la libertà del singolo, nella sua autonomia, rimane il valore fondamentale e prioritario, l'essere su cui si basa l'intera organizzazione sociale; e il motivo della giustizia rimane solo un *dover essere*, che a quel principio non è intrinseco e consustanziale.

4. L'etica del discorso e la non contraddizione di Aristotele.

Né dai limiti del formalismo morale riesce a sfuggire, a mio avviso, la cosiddetta "etica dell'argomentazione", così com'è stata sviluppata nei lavori di Habermas e di Apel (le cui differenze, rispetto all'impostazione comune, qui, per motivi di spazio, non si considerano). L'etica del discorso - anche questo è noto - argomenta secondo quel tipo di dimostrazione indiretta, o dimostrazione *elenchica*, che Aristotele utilizza nel IV libro della *Metafisica* per affermare la verità del "principio di non contraddizione". Questo sostiene che "non è possibile che i contrari sussistano insieme in un identico soggetto" ¹² e definisce dunque che non è possibile *nello stesso tempo* affermare di un alcunché una qualsiasi caratteristica e la sua contraria. Tale principio, nota Aristotele, è talmente universale che anche colui che lo critica e dichiara di non accettarlo, in effetti, per il solo fatto di parlare e di dare un senso determinato (e non bino o ambiguo) alle sue parole, lo accetta: e dunque fa il contrario di quanto pretende di dire.

Questa argomentazione viene ripresa dai due autori tedeschi contemporanei e svolta nel senso di dire che gli uomini, nel momento in cui scambiano tra loro, come soggetti parlanti, idee e opinioni, danno vita a un comportamento di reciproco riconoscimento e rispetto, che non può essere disconosciuto neppure da colui che, discutendone, lo criticasse. Il dialogare comporta infatti, come regole implicite nella sua struttura, l'assunzione di non possedere verità che si sottraggano al confronto e alla critica, la disponibilità ad ascoltare le ragioni dell'altro e l'intenzione di non costringere nessuno al consenso. Si può discutere di qualsiasi cosa ma ciò che si sottrae al dubbio e alla

discussione - ciò che è indiscutibile - è la struttura stessa del dialogare, che verrebbe comunque posta in essere e confermata anche da chi vorrebbe criticarla e negarla, ma appunto discutendo e dialogando ¹³. Come l'assolutezza del principio di non contraddizione, così anche le forme di vita messe in atto dalla prassi dell'argomentare e del discutere sono dimostrabili per via elenchica: chi le nega, in effetti le afferma.

Dalla disponibilità, presente nell'azione del comunicare, a considerare tutti i soggetti come eguali deriva, per gli autori dell'etica del discorso, la possibilità di dedurre una filosofia, più generale, della politica e della morale volta al soddisfacimento, secondo reciprocità ed eguaglianza, dei bisogni e degli interessi di tutti. Rispettare l'autonomia argomentativa di ciascuno significa rispettarne l'autonomia personale nella sua complessità e quindi garantirlo in tutta una serie di diritti che lo rendano effettivamente soggetto discorsivo e pensante pari a tutti gli altri. Certo, questo passaggio dalla morale dell'argomentare a una più complessiva etica socio-politica anche per Habermas e Apel non è immediato e scontato, anzi è tale da implicare laboriose mediazioni: ma il valore *integrale* della persona umana che è in gioco nel riconoscimento discorsivo abilita a pensare che anche gli altri ambiti, non discorsivi, della vita, cui quel medesimo soggetto partecipa, possano e debbano essere modellati secondo la regola, non dell'arbitrio o del potere, ma dell'accordo imparziale e consensuale: altrimenti non tutti parteciperebbero all'esperienza del comune discorrere secondo pari possibilità e opportunità. Del resto, questa volta, è lo stesso Apel a riconoscere che questa regola di organizzazione sociale non si dà mai compiutamente nella realtà e, come tale, ha un valore essenzialmente regolativo, di modello cioè ideale verso cui tendere: anche se per altro verso riconferma che è una forma di regolazione della convivenza sociale già in atto, quale struttura che organizza profondamente il mondo moderno, come testimoniano la diffusione degli istituti della democrazia rappresentativa e la cultura giuridico-politica fondata sui diritti universali della persona umana. Cosicché si può ben pensare a un avvicinamento tendenzialmente possibile tra realtà e idea regolativa e concluderne che la morale del dialogo può ben costituire la fondazione teorica, più rigorosa e inoppugnabile, di una democrazia che coniuga insieme giustizia e libertà ¹⁴.

5. Politica e "forma".

La conclusione di queste considerazioni è che entrambe le teorie concludono in un astratto formalismo perché, malgrado il limite posto da Kant, pretendono di coniugare insieme morale e politica, radicalizzando, e non superando, l'essere umano delineato nell'antropologia pratica di Kant: quale soggettività, s'è detto, di per sé capace d'universalità, sia come soggetto di azione morale sia - ma è lo stesso - come soggetto di azione discorsiva. Questa immagine antropologica appare francamente ormai assai datata; e sembra trascurare, in particolare, tutta la cultura psicoanalitica che nella sua elaborazione a mio avviso più rigorosa tende a sostenere che l'individualità, o l'individuazione, non è una datità presupposta bensì è l'esito, non scontato, di una maturazione che da identità fusionali o gruppalì deve giungere progressivamente a soggettività appunto sempre più individuate e distinte.

Del resto, per le classi subalterne il mito liberale e illuminista di una soggettività *originariamente* (ovvero prima della relazione) libera e autonoma è stato sempre e solo un mito e mai una realtà, un effetto ideologico dell'egemonia dominante. Tanto che nella tradizione critica più avvertita del

pensiero di sinistra (e si pensi a Gramsci) la politica non è stata mai concepita come il luogo tecnico-istituzionale del confronto tra i singoli e della traduzione in coesistenza e compatibilità delle loro differenze: e dunque tanto meno come l'ambito di un contrattualismo che avesse come scopo, anziché la mediazione dell'utile, la realizzazione del giusto. Per tale tradizione della sinistra il soggetto non è stato né è mai, per dirla di nuovo con Hegel, un *presupposto*, ma è sempre un *posto*: prodotto di più relazioni di diversa natura. E la politica è sempre stata concepita, alla Machiavelli, come estranea alla morale, in quanto essa, ancor prima che patto tra soggetti, è vista come la condizione del costituirsi stesso del soggetto. Infatti come per Machiavelli la politica ha valore *assoluto* (e dunque non è subalterna o relativa alla morale) perché, data la limitazione dell'uomo di fronte alla "fortuna", ossia alle forze che insidiano costantemente la sua sicurezza, solo la politica, quale lucida consapevolezza del possibile e del reale, costituisce lo strumento con cui egli può tentare di arginare la vicenda sempre minacciosa della sorte ¹⁵, così ad esempio per Gramsci essa è l'unica garanzia di soggettività e di vita dei ceti popolari, a fronte della loro inesistenza storica, individuale e collettiva, in quanto classi subalterne. E come in Machiavelli la politica, quale unico mezzo d'elaborazione dei limiti della natura umana, toglie *ante litteram* la distinzione crociana tra agire *economico*, o meramente utilitaristico, e agire *morale*, perché tutto, e quindi anche la distinzione tra utile e bene, e tra bene e male, rientra nella strumentazione relativa allo scopo assoluto della salvaguardia individuale, così in Gramsci e nella tradizione critica del marxismo europeo la politica è né teoria del contratto né teoria morale, ma essenzialmente riaffermazione del significato hegeliano di *eticità*. Ossia è confronto di visioni del mondo, di "ideologie" nel senso positivo del termine: e specificamente è lotta dei subalterni per sottrarsi alla filosofia e alla rappresentazione di sé che attingono dal conformismo dominante, e procurare con ciò un sapere che non sia *altro* rispetto alla materialità del proprio essere e fare ¹⁶. Ma sottrarsi alla seduzione del concetto e dell'immagine - del mondo e del proprio sé - partecipi del pensare dominante significa andare appunto nel verso, inaugurato da Hegel, di un'eticità quale critica delle false universalità e quale proporsi, all'incontro, di un universale costituito dalla mediazione tra un gruppo sociale e la propria intellettualità critica.

Certo su quest'ultima frase, e in particolare sull'attributo "propria" attinente a quell'intellettualità ci sarebbe molto da discutere. E riflettere, ad esempio, se la possibilità di una reciproca fecondazione tra soggetti del "mondo della vita" e soggetti del "mondo delle idee" debba concepirsi nel senso, più laico e kantiano, di una meta, appunto regolativa e mai costitutiva, o, invece, nel senso, più hegeliano, di un incontro e di una mediazione effettuali: e perciò, proprio nel senso di quest'ultimo orientamento, provare a pensare se possa darsi effettivamente nella società attuale un "astratto" che non sia solo un concetto, ma anche una realtà ¹⁷.

Molte difficoltà e aporie si aprono rispetto a questo tipo di questioni, anche se la lezione severa del passato, e dei vecchi modelli antropologico-politici usati, ci dà già molte indicazioni su cosa non si debba fare. Ma questo è materia di un altro discorso: e forse, tra l'altro, di come ritornare appunto al pensiero di Marx quale teoria né del dialettismo storico-materialistico né dell'umanesimo dell'alienazione bensì della società del capitale come realtà dell'astrazione e, in pari tempo, della sua dissimulazione.

Per ora qui ci si voleva solo limitare a qualche riflessione su due modi diversi della socialità, quali sono rispettivamente "moralità" e "eticità" e ricordare che

accanto a una tradizione morale e politica della "forma", quale codificazione dell'agire dei singoli a prescindere dai loro contenuti, e quale deduzione perciò di un'antropologia individualistica e preanalitica (nel senso freudiano), si accampa una diversa tradizione della politica, tutta da ripercorrere e da reinventare: quella della "forma" quale dissimulazione che la modernità fa del proprio contenuto, traducendo, appunto e non a caso, la tessitura relazionale della sua trama e della sua vera antropologia nella *silhouette* più diffusa, e più di superficie, della soggettività autonoma, razionale e discorsiva o, se si preferisce, nella inesauribilità, parimenti formale e priva di contenuti, del discorso e della narrazione postmoderni.

¹ Cfr. N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, pp. 147-63.

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1967, 1, p. 153.

³ *Ibid.*, p. 151.

⁴ Questo testo hegeliano è parte di un frammento giovanile tradotto e commentato da R. Bodei in *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, p. 7.

⁵ E. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad.it. di F. Capra, Laterza, Bari 1966, p. 33.

⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, pp. 67-9.

⁷ Di G. della Volpe cfr. *Logica come scienza storica*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 125-46; di L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969, pp. 112-45.

⁸ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984.

⁹ Di J. Habermas cfr. soprattutto *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, pp. 97 sgg. e di K. O. Apel, *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachgrammatik*, in *Sprache und Erkenntnis*, a cura di B. Kanitscheider, Tübingen 1976, pp. 55-82.

¹⁰ Rawls, *Una teoria* cit., p: 77.

¹¹ *Ibid.*, p. 125.

¹² Aristotele, *Metaphysica*, libro IV, 1005 b 20-22.

¹³ Questo modo d'argomentare in Italia era stato già anticipato dalla riflessione sulla morale svolta da Guido Calogero: cfr. *Lezioni di filosofia*, II, *Etica*, Einaudi, Torino 1960.

¹⁴ Cfr. su ciò il bel saggio di S. Petrucciani, *Etica del discorso e filosofia politica*, in "La ragione possibile", 1991, 3, pp. 64-88.

¹⁵ Cfr. su ciò il testo fondamentale di Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo Pensiero Politico*, Il Mulino, Bologna 1980.

¹⁶ Mi permetto, su ciò, di rinviare al mio saggio, *Gramsci, Marx e il post-moderno* in "Critica marxista", 1992, 2, pp. 58-65.

¹⁷ Anche su ciò si veda la lettura che ho tentato dell'opera di Marx in *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo (Saggio su Marx)*, Bulzoni, Roma 1987.