

ETICA & POLITICA / ETHICS &
POLITICS

XVIII, 2016, 1

www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

ISSN 1825-5167

M o n o g r a p h i c a
DISAGREEMENT AND PUBLIC REASONS

- | | | |
|----|--------------------|---|
| 7 | Giulia Bistagnino | <i>Guest Editor's Preface</i> |
| 11 | Christopher Eberle | <i>Religione, rispetto e guerra: contro la visione canonica della religione in politica</i> |
| 35 | Emanuela Ceva | <i>Rispetto, disaccordo e giustificazione pubblica: cosa è davvero in gioco?</i> |
| 49 | Giulia Bistagnino | <i>Rispetto e giustificazione pubblica da una prospettiva oggettivista</i> |
| 69 | Michele Bocchiola | <i>Rawls e Enoch su disaccordo e ragioni</i> |
| 89 | Enrico Biale | <i>Ragioni partigiane e agency democratica</i> |

S y m p o s i u m

K. DE LAZARI-RADEK – P. SINGER, *THE POINT OF VIEW OF THE UNIVERSE: SIDGWICK AND CONTEMPORARY ETHICS*

- | | | |
|-----|--|---|
| 113 | Bart Schultz | <i>Guest Editor's Preface. Sidgwick and the Universe: An Introduction</i> |
| 119 | Roger Crisp | <i>Rossian Pluralism, Egoism, and Pleasure</i> |
| 135 | Brad Hooker | <i>Wrongness, Evolutionary Debunking, Public Rules</i> |
| 151 | Mariko Nakano-Okuno | <i>Universalizability, Impartiality and the Expanding Circle</i> |
| 169 | Derek Parfit | <i>Conflicting Reasons</i> |
| 187 | Peter Singer –
Katarzyna De
Lazari-Radek | <i>Doing Our Best For Hedonistic Utilitarianism. Reply to Critics</i> |

S y m p o s i u m

G. DUSO, LIBERTÀ E COSTITUZIONE IN HEGEL

- 211 Carla De Pascale *A proposito di Libertà e costituzione in Hegel di G. Duso*
- 223 Francesco Valagussa *Dopo Hegel. Totalità e Società*
- 235 Pierangelo Schiera *Hegel e la misura: verso un federalismo amministrativo*
- 243 Francesco Callegaro *Hegel precursore della sociologia? Forza e limiti di un'alternativa filosofica alle scienze sociali*
- 275 Paolo Slongo *Hegel e lo spirito delle leggi*
- 295 Giuseppe Duso *Attraverso Hegel, al di là di Hegel. Repliche ai miei critici*

S y m p o s i u m

R. FINELLI, UN PARRICIDIO COMPIUTO. IL CONFRONTO FINALE DI MARX CON HEGEL

- 325 Vittorio Morfino *Il Marx di Finelli. Una presentazione*
- 331 Riccardo Bellofiore *Non dimenticare mai la lotta di classe. Una critica a Finelli*
- 347 Francesco Toto *Marxismo dell'astrazione e individualità*
- 359 Claudio Tuozzolo *Il Capitale come 'astrazione praticamente vera' nell'era del Finanzcapitalismo usuraio*
- 391 Maria Turchetto *Due o tre cose a cui non credo.
A margine di Un parricidio compiuto di Roberto Finelli*

395 Roberto Finelli *Repliche ai miei critici*

V a r i a

419 Calogero Caltagirone *La dimensione teleologica dell'etica. Lo schema euristico di Philippa Foot*

443 Dario Pagano *La natura dei diritti umani: tra concezioni politiche e concezioni naturaliste*

473 Luca Serafini *Toward an Ontological Ethics: Derrida's Reading of Heidegger and Levinas*

497 Pierpaolo Marrone *Sui principi in etica*

515 Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

Monographica
DISAGREEMENT AND PUBLIC REASONS

DISAGREEMENT AND PUBLIC REASONS

GUEST EDITOR'S PREFACE

GIULIA BISTAGNINO

Università degli Studi di Milano

Dipartimento di Scienze Sociali e Politiche

giulia.bistagnino@unimi.it

The problem of disagreement is without doubt one of the most examined and hotly debated issues in the contemporary philosophical literature, representing a central concern among meta-ethicists, epistemologists, moral theorists, scholars of aesthetics, and so on. Moreover, disagreement constitutes a prominent and fundamental problem also among political theorists. Indeed, much recent political philosophy is preoccupied with political and moral disagreement, and it is a common place to hold that the crux of modern politics is to provide some theoretical framework apt to show that it is possible for some decent political order to be the object of agreement among citizens who disagree about morality and justice. Political philosophers' interest in the topic of disagreement should not come as a surprise. Indeed, in order to understand the relevance of the problem at the political level, it suffices to recall the kind of questions that are a matter of struggle: is abortion morally permissible? Are homosexual relations morally wrong? Is economic equality more valuable than political freedom? Is suicide in the face of terminal and painful illness right? Is it wrong to kill non-human animals for alimentary purposes, clothing, or scientific research? Is death penalty wrong? Are there any intellectual property rights? Should prostitution be legalized?

It is important to understand that the problem of disagreement within the political domain is relevant not only with regards to the reality of current debates in democratic societies: it is not only a relevant matter because of the urge to find tools apt to deal with controversial issues, which may have a dangerous impact on the relations among citizens. On the contrary, disagreement represents one of the most long-standing issues in political philosophy, having its roots in the social contract theories defended by Hobbes, Locke, Rousseau,

and Kant. However, starting with the publication of John Rawls's *Political Liberalism*, this issue has gained new and tremendous interest in contemporary debates of normative political philosophy and it is fair to say that what is usually called *public reason liberalism* has dominated the discussion. The core of this account relies on the idea that, since political authority must in some sense rest on the free consent of those subjected to it, coercion must be justified to all citizens with public reasons. And public reasons are reasons that citizens can reasonably be expected to accept. In this sense, public reasons are reasons that are acceptable from everyone's point of view, despite particular interests or individual convictions; and to justify something publicly means to appeal to reasons apt to reach an agreement because of this acceptability requirement. In the last years, the paradigm of public reason liberalism has started to creak and several political philosophers have attempted to show its theoretical difficulties and conceptual impasses. Such turn has allowed defenders of public reason liberalism to sharpen their arguments and to deeply reflect upon the limits of their theory.

The articles included in this special issue are solidly placed within this debate about the merits and limits of public reason liberalism. Some of them attempt to go beyond it, whereas others attempt to defend its philosophical and practical merits. A perfect example of this dialectic is the discussion offered here between Christopher Eberle and Emanuela Ceva. The former, in his article "Religione, rispetto e guerra: contro la vision canonical della religione in politica", expresses his scepticism towards public reason liberalism. By analysing the case of a state waging war against another, Eberle argues that public reasons are not the only ones apt to justify political decisions, for some non-public reasons, as for example religious reasons, may be suited for the job. In her reply, entitled "Rispetto, disaccordo e giustificazione pubblica: cosa è davvero in gioco?", Ceva rejects Eberle's argument and argues that the example he focuses on is misleading and deceptive with respect to the aims and commitments of public reason liberals. Moreover, by drawing a distinction between practical and epistemic dimensions of disagreement, Ceva defends a procedural interpretation of the Rawlsian argument for public reason.

My article "Rispetto e giustificazione pubblica da una prospettiva oggettivista" attempts to show that the relation between respect and public justification, as public reason liberals conceive it, is not convincing. To support this thesis, I raise a methodological, a practical, and a logical objection. I then compare public reason liberalism and objectivist liberalism in an attempt to delineate their respective and conflicting conceptions of respect and justification. The relation between these two versions of liberalism is crucial also in

Michele Bocchiola's "Rawls e Enoch su disaccordo e ragioni". Here, the goal is to rescue public reason liberalism from the objectivists' critiques. Despite maintaining some important doubts about the idea of public reason, Bocchiola rejects the objection according to which public reason liberals not only do not understand what is the real nature of reasons, but also confuse reasons with preferences.

Finally, Enrico Biale, in his "Ragioni partigiane e agency democratica", aims at investigating the complex relation between partisan reasons and democracy: is appealing to partisan reasons in contrast with the democratic ideal? Biale's answer is that partisanship needs to be positively reconsidered, in particular with respect to its motivational and justificatory functions. However, it is also necessary to understand that partisanship is not compatible with the deliberative model of public justification. In this sense, in order to enjoy the benefits of partisanship, we need to accept a model of political, and not public justification.

I would like to conclude by acknowledging that the articles here collected were presented at the conference *Public Reason and Disagreement*, which took place in Turin, in June 2014, and was funded by LPF – Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica and by the Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi.

RELIGIONE, RISPETTO E GUERRA: CONTRO LA VISIONE CANONICA DELLA RELIGIONE IN POLITICA

CHRISTOPHER EBERLE

United States Naval Academy

Department of Leadership, Ethics, and Law

eberle@usna.edu

ABSTRACT

The last several decades have witnessed a vibrant discussion about the proper political role of religion in pluralistic liberal democracies. An important part of that discussion has been a dispute about the role that religious and secular reasons properly play in the justification of state coercion. As I understand it, the standard view advocated by the members of that pantheon, and by many others as well, includes the following two claims, namely, that religious reasons cannot play a decisive role in justifying state coercion and that citizens and public officials in a liberal polity should not endorse state coercion that requires decisive religious support. I am skeptical about the standard view's restrictions on religious reasons as a class – restrictions that apply to any and all religious considerations, to religious reasons as such. My main aim in this paper is to motivate skepticism regarding the standard view. I will try to achieve this aim by reflecting on what I take to be the paradigmatic case of state coercion, namely, the use of military violence in war.

KEYWORDS

Religious reasons; secular reasons; justified coercion; respect; war.

1.INTRODUZIONE

Negli ultimi decenni, la discussione circa il corretto ruolo politico della religione nelle democrazie liberali pluraliste è stata molto vivace. Una parte importante di tale discussione si è concentrata sulla disputa rispetto al ruolo che ragioni religiose e ragioni secolari devono avere nella giustificazione della coercizione statale. Per vari motivi, un vero e proprio pantheon di teorici politici contemporanei - tra cui John Rawls, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Martha

¹ Questo articolo è stato pubblicato per la prima volta in inglese con il titolo "Religion, Respect and War: Against the Standard View of Religion in Politics", in T. Bailey e V. Gentile (a cura di), *Rawls and Religion*, Columbia University Press, New York, 2014, pp. 29-51. La traduzione è di Giulia Bistagnino.

Nussbaum, e Thomas Nagel - così come un coro di accompagnamento di editorialisti - Richard Cohen, EJ Dionne, e Andrew Sullivan, per esempio - e anche di esponenti politici -tra cui il più importante è Barack Obama - hanno sostenuto un punto di vista restrittivo circa la funzione giustificativa che si può accordare alle ragioni religiose. A quanto mi risulta, la visione canonica sostenuta dai membri di quel pantheon, e anche da molti altri, include le due seguenti affermazioni: (1) le ragioni di natura religiosa non possono giocare un ruolo decisivo per giustificare la coercizione statale - quello che io chiamo il *Principio dell'Insufficienza Religiosa*; (2) i cittadini e i funzionari pubblici di una società liberale non devono sostenere quei provvedimenti coercitivi da parte dello stato che richiedono un decisivo sostegno religioso - quella che io chiamo la *Dottrina dell'Astinenza Religiosa*.

Dubito che ci sia un motivo valido per accettare restrizioni generali di questo tipo. Ovviamente, non nego che vi siano dei limiti al ruolo giustificativo che ragioni di natura religiosa possono giocare. Alcune ragioni religiose non possono essere decisive nella giustificazione dell'autorità statale, e i cittadini e i funzionari pubblici non dovrebbero impiegare sempre questo tipo di ragioni come base per promuovere la coercizione statale. Piuttosto, quello su cui sono scettico riguarda le limitazioni poste dalla visione canonica sulle ragioni religiose intese come classe - restrizioni cioè che si applicano a tutte le considerazioni religiose e a tutte le ragioni religiose in quanto tali. In questo articolo, il mio obiettivo principale è quello di motivare tale scetticismo nei confronti della visione canonica. Cercherò di raggiungere questo obiettivo riflettendo su quello che io considero un caso paradigmatico di coercizione statale, vale a dire, l'uso della violenza militare in guerra. Scegliere questo tema insolito non solo offre l'opportunità di attingere a una vasta letteratura riguardo ciò che rende la violenza militare giustificata, ma permette anche di evitare l'ossessione per questioni interne controverse, come l'aborto e l'omosessualità, che ha spesso offuscato le principali questioni di principio in gioco nel dibattito sulla giustificazione della coercizione.

2. LA VISIONE CANONICA DELLA RELAZIONE TRA RELIGIONE E COERCIZIONE

Comincerò articolando quelli che penso siano gli impegni fondamentali della visione canonica. Per fare questo, intendo iniziare identificando un presupposto comune sia ai suoi sostenitori, sia ai suoi critici, ovvero l'affermazione che generalmente esiste una presunzione contro la coercizione. Si tratta di un'affermazione molto plausibile e ampiamente diffusa. E sembra partico-

larmente interessante per quanto riguarda la più brutale forma di coercizione: l'uso della violenza militare in guerra. Dato che fare la guerra annienta soldati, terrorizza civili, lascia popolazioni senza casa, rende bambini orfani, e così via, tutte le comunità hanno una ragione forte per astenersi dal fare la guerra. Per questo motivo, molti hanno sostenuto che dovremmo intendere la concezione occidentale prevalente circa la giustificazione della guerra - la cosiddetta tradizione della guerra giusta (TGG) - come una teoria che afferma che ogni guerra è presumibilmente sbagliata². Ma, naturalmente, tale presunzione si applica in senso più ampio. Così, ad esempio, quando lo stato punisce con il carcere quei cittadini che si rifiutano di rispettare leggi approvate in modo legittimo, esso priva loro dei beni di amicizia e di appartenenza familiare, che sono una componente fondamentale per la realizzazione umana. E poiché c'è sempre motivo di non privare gli esseri umani di tali beni moralmente importanti, così lo stato deve sempre preventivamente astenersi dal minacciare i cittadini con la punizione del carcere. Funziona allo stesso modo anche per altre misure coercitive: l'esecuzione di criminali, la messa al bando di traditori, persino l'imposizione di ammende. Tutte queste azioni sono presumibilmente sbagliate.

È chiaro che la presunzione contro la coercizione non rappresenta un divieto assoluto. In determinate circostanze, è del tutto normale che considerazioni normative rilevanti contino a favore della coercizione. In alcuni casi, l'uso della violenza militare è giusta e la presunzione contro la guerra superata. Allo stesso modo, in alcuni casi, lo stato deve imprigionare i criminali. Così, sebbene vi sia in generale una presunzione contro la coercizione, talvolta la prima è superata e la seconda è, invece, lecita.

Ma cosa è a dirci che la presunzione contro la coercizione è stata superata in questi casi? Le possibili risposte a questa domanda sono estremamente varie e in conflitto tra loro. Al fine di mantenere la discussione gestibile, prendiamo in considerazione il modo in cui i sostenitori della TGG rispondono a questa domanda. Secondo tale tradizione, la presunzione contro la guerra può essere superata solo se un numero di condizioni sostanziali sono soddisfatte: una comunità politica deve avere una giusta causa per muovere la guerra; le autorità legittime in quella comunità devono autorizzare la guerra; tali autorità legittime devono farlo con l'intenzione di assicurare una pace giusta; fare la guerra deve raggiungere una percentuale accettabile di beni morali rilevanti ed evi-

² Di questo avviso sono teorici politici come James Childress, Rowan Williams, Robert B. Miller, and C. A. J. Coady, ma anche agenti istituzionali - soprattutto la Conferenza Nazionale dei Vescovi Cattolici degli Stati Uniti. Su questo si veda *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, National Conference of Catholic Bishops, Washington, 1983, p. 30.

tare una quantità rilevante di mali morali; e così via. Almeno alcuni di questi requisiti specificano i criteri che possono mettere tra parentesi la presunzione contro la guerra. Così, per esempio, il requisito della giusta causa sembra debba essere inteso come un vincolo atto a specificare il tipo di ragioni che possono o non possono sospendere la presunzione contro la guerra. In effetti, alcuni tipi di torti morali, come ad esempio attacchi militari non provocati o massicce violazioni dei diritti umani, forniscono motivi sufficienti per rispondere con la violenza militare. Al contrario, altri torti - come insulti all'onore della comunità politica, o la negligenza sui debiti - non sono considerati motivi validi. Così la TGG comprende un gruppo specifico di vincoli sul tipo di ragioni che possono giustificare un particolare tipo di coercizione, ovvero quella militare³.

I sostenitori della visione canonica hanno un approccio simile a quello appena descritto. Essi ritengono, infatti, che la coercizione dello stato sia presumibilmente sbagliata e propongono un ricco insieme di vincoli circa il tipo di considerazioni che possono superarla. È importante specificare che tali vincoli tendono ad avere una portata molto maggiore di quelli incorporati nella TGG perché si applicano a tutte le istanze di coercizione statale e, di conseguenza, a una gamma molto ampia di ragioni. Tra queste restrizioni, una è particolarmente rilevante: considerazioni religiose non possono giocare un ruolo decisivo nel superamento della presunzione contro la coercizione⁴. Più precisamente, l'idea è che quando si tratta di un governo liberale, considerazioni religiose non possono giustificare in modo decisivo i provvedimenti coercitivi che vengono emanati. Sebbene ragioni religiose possano corroborare (certi tipi di) ragioni laiche, che sono invece sufficienti in loro stesse a superare la presunzione contro la coercizione, giustificare l'autorità politica solo in virtù di ragioni di natura religiosa è moralmente inappropriato⁵. Questa restrizione si

³ In generale si veda N. Fotion, *War and Ethics: A New Just War Theory*, Continuum Books, New York, 2007 e J. McMahan, "Just Cause for War", *Ethics and International Affairs*, 19(3), 2005, pp. 55-75.

⁴ Questa restrizione presuppone una qualche concezione di cosa rende religiosa una certa ragione. Premettendo che esiste una vasta gamma di concezioni in competizione tra loro e soggette a un disaccordo ragionevole, mi limito ad assumere che una ragione R è religiosa solo nel caso in cui R abbia un contenuto teistico. Per esempio, "Dio ci impone di fare X" è una ragione religiosa, così come "Zeus ci ha comandato di fare X". Al contrario, "il nostro caro Leader ci ha comandato di fare così" non è una ragione religiosa proprio in virtù del fatto che, se la prima ha un contenuto monoteistico e la seconda politeistico, la terza non ha alcun contenuto teistico.

⁵ Si noti che una ragione religiosa può giocare un ruolo decisivo nella giustificazione di un certo provvedimento coercitivo C, anche se quella ragione non è l'unica ragione per C. Per esempio, ipotizziamo che una certa ragione secolare S giustifichi in modo sostanziale, ma insufficiente C e, inoltre, che una qualche ragione religiosa, allo stesso modo giustifichi in modo sostanziale, ma insufficiente C. Entrambe le ragioni, combinate insieme, giustificano C e lo ren-

applica indipendentemente dal contenuto particolare delle diverse ragioni religiose. Chiamo l'affermazione che ragioni religiose non possono giustificare in modo decisivo la coercizione da parte di uno stato liberale "Principio di Insufficienza Religiosa" (PIR).

Distinta, ma strettamente collegata al Principio di Insufficienza Religiosa è una particolare concezione circa i doveri di cittadini e funzionari pubblici delle società liberali: questi devono fare del loro meglio per evitare di supportare quelle forme di coercizione statale che non sono moralmente appropriate. Se il Principio di Insufficienza Religiosa è corretto, però, ragioni di natura religiosa non possono essere sufficienti per superare la presunzione contro la coercizione e, di conseguenza, quei provvedimenti coercitivi giustificati da ragioni religiose non sono moralmente ammissibili. Così, cittadini e funzionari pubblici hanno il dovere morale di astenersi dal supportare quei provvedimenti coercitivi giustificati solo da ragioni religiose. Questa è la cosiddetta "Dottrina dell'Astinenza Religiosa" (DAR).

Il Principio di Insufficienza Religiosa e la Dottrina dell'Astinenza Religiosa catturano una componente importante della visione canonica, ovvero l'idea che, in una democrazia liberale, la religione deve essere soggetta ad alcune importanti restrizioni in ambito politico. Più precisamente, questi due principi catturano l'assunzione – cruciale per la visione canonica, ma spesso non dichiarata – che le ragioni religiose sono soggette a vincoli che non si applicano a tutte le ragioni secolari. Queste affermazioni sono legate nel seguente modo. I sostenitori della visione canonica sono liberali, non anarchici – nel senso che sono impegnati ad affermare che la presunzione contro la coercizione statale deve essere talvolta ignorata. Poiché ragioni religiose non possono farlo in maniera decisiva, si presume che, invece, almeno alcune ragioni secolari possano e siano sufficienti a superare tale presunzione. Quasi tutti i sostenitori della visione canonica riconoscono almeno ad alcune ragioni secolari il potenziale giustificativo per la coercizione statale che, invece, negano ad alcune o a tutte le ragioni religiose. Questo tipo di asimmetria tra ragioni religiose e secolari è profondamente radicata nella teoria politica contemporanea⁶.

dono legittimo. In questo caso, C è giustificato grazie alla presenza di R. Ovviamente, siccome anche il reciproco a proposito di S è vero, si capisce che, nel caso che stiamo considerando, sia la ragione secolare sia la ragione religiosa giocano un ruolo decisivo nella giustificazione della coercizione dello stato. Credo che quando ragioni religiose giocano un ruolo decisivo nella giustificazione lo fanno sempre in un modo collaborativo, nel senso che quando ragioni religiose sono decisive per la giustificazione sono sempre complementari a una qualche ragione secolare.

⁶ A tempo debito, nel corso di questo articolo, tratto una notevole eccezione a questa tendenza, ovvero il concetto di convergenza articolato da Gerald Gaus. Potrebbe sembrare che anche John Rawls fornisca un'ulteriore eccezione in questo senso. Dopo tutto, è noto che Rawls affermi che la sua concezione della "ragione pubblica [...] non critica né attacca alcuna dottrina

Ma perché accettare questo tipo di trattamento discriminatorio? Data la grande varietà di considerazioni religiose, date le diverse proprietà possedute da diverse ragioni religiose, date le virtù (e i vizi) intellettuali ampiamente divergenti posseduti da chi aderisce a una fede religiosa, dato che le ragioni secolari mostrano una diversità altrettanto sconcertante di proprietà sociologiche, sostantive ed epistemiche, perché dovrebbe essere il caso che nessuna ragione religiosa, nemmeno il linea di principio, possa giustificare in modo definitivo la coercizione, mentre le ragioni secolari sì?

3. L'ARGOMENTO DEL RISPETTO

Regolarmente, i sostenitori della visione canonica rispondono a questa domanda facendo appello a qualche variazione del cosiddetto argomento del rispetto. Fondamentale a tale argomento è la convinzione che gli esseri umani possiedono un peculiare status morale - pari dignità, valore o sacralità. Il valore di un essere umano è così una funzione del fatto che questi è un agente morale con i propri fini e aspirazioni particolari. Il rispetto dovuto al valore

comprensiva, sia essa religiosa o di altri tipo”, segnalando così il suo impegno per il trattamento imparziale di tutti i tipi di ragione (J. Rawls, *Political Liberalism* (1993), tr. it. *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012, p. 407). Inoltre, Rawls rifiuta esplicitamente di equiparare le ragioni pubbliche con le ragioni secolari (Ivi., p. 418). Quindi, forse, la mia analisi della concezione canonica della giustificazione della coercizione statale non si applica a Rawls, ma alle legioni di rawlsiani (e altri) che si sono allontanati da lui privilegiando l'idea delle ragioni secolari come superiori alle religiose. Detto questo, mi sembra che la concezione rawlsiana di ragione pubblica conservi ancora alcune discriminazioni tra ragioni religiose e ragioni secolari. A questo proposito, si consideri l'affermazione di Rawls secondo cui “il nostro esercizio del potere politico è corretto solo quando crediamo sinceramente che le ragioni che proporremo a sostegno delle nostre azioni politiche [...] sono sufficienti, e pensiamo inoltre, per buone ragioni, che anche gli altri cittadini potrebbero ragionevolmente accettarle” (Ivi., p. 412). Quali tipi di ragioni potrebbero soddisfare questa concezione? Vale a dire, che tipo di ragioni possiamo ragionevolmente aspettarci siano accettate dai nostri concittadini? Tutte le ragioni secolari possono soddisfare questo requisito? Rawls è chiaro su questo punto e, secondo lui, non è così: quelle ragioni secolari che derivano da un “dottrina comprensiva secolare” non sono ragionevolmente accettabili da tutti i cittadini ragionevoli (Ivi., p. 423). Alcune ragioni secolari soddisfano questo requisito? Sicuramente – si ricordi la lista dei “valori politici” individuati da Rawls per dare contenuto alla sua concezione della ragione pubblica (Ivi., 416). Queste ragioni sono tutte secolari nel senso in cui io uso questo termine - si veda la nota 3 qui sopra. Queste ragioni secolari avranno mai contenuto religioso? No, mai. Nessuna ragione religiosa, sia che faccia parte costituente di una dottrina religiosa comprensiva, sia che non ne faccia parte non è ragionevolmente accettabile da tutti i cittadini ragionevoli in una società liberale pluralistica. Messa diversamente, nessuna istanza religiosa è inclusa fra le dottrine comprensive ragionevoli che formano l'*overlapping consensus*. Sembra che, secondo Rawls, l'uso corretto del potere politico possa essere giustificato solo da alcune ragioni secolari, mentre il potere politico non può mai essere giustificato in modo decisivo da ragioni religiose.

dei nostri simili ci vieta di trattarli come semplici giocattoli, oggetti da manipolare a piacimento, meri mezzi per i nostri fini. Ora, molto plausibilmente, se il rispetto per il valore degli esseri umani implica che non dovrebbero essere considerati soltanto come oggetti manipolabili, allora è proprio sul concetto di rispetto che si fonda l'idea della presunzione contro la coercizione. Sottoporre un essere umano a misure coercitive per le quali non esiste alcuna giustificazione rilevante significa mancare di rispetto nei suoi confronti. Fino a qui, sostenitori e critici della visione canonica non sono in disaccordo.

I sostenitori della visione canonica, però, sostengono che il dovuto rispetto per il valore degli esseri umani comporta un ulteriore vincolo sulla giustificazione della coercizione. Non solo la presunzione contro la coercizione deve essere superata da ragioni oggettivamente solide, non solo ciascun provvedimento coercitivo deve essere giustificato, ma ciascuna misura coercitiva deve essere giustificata o giustificabile dal punto di vista di coloro i quali vi sono soggetti. Affinché una misura coercitiva sia giustificata a coloro che ne sono soggetti, questi devono vedere dal loro punto di vista che la misura a cui sono sottoposti è legittima. Presumibilmente, questa condizione è soddisfatta solo se coloro che sono soggetti alla coercizione hanno accesso a quella che considerano, o considererebbero dopo una appropriata riflessione, una ragione appropriata per la misura coercitiva in questione. Quindi, il rispetto richiede che ogni essere umano soggetto a una misura coercitiva abbia, o possa avere accesso, a una ragione che considererebbe valida dopo un'adeguata riflessione per tale misura coercitiva.

Per quello che abbiamo visto finora, l'argomento del rispetto comporta un vincolo forte su ciò che rende la coercizione giustificata – e allo stesso modo anche la coercizione statale – e non dice nulla di esplicito circa il ruolo giustificativo che le ragioni religiose possono avere. Le implicazioni dell'argomento del rispetto, però, sono facilmente immaginabili se pensiamo al contesto sociale e politico per il quale viene solitamente invocato. Una democrazia liberale ben funzionante, infatti, è un tipo di società politica che protegge in modo efficace alcuni diritti che consentono ai cittadini di decidere da soli cosa credere su questioni religiose. Ogni democrazia liberale degna di questo nome protegge efficacemente il diritto alla libertà religiosa e, quindi, il diritto di ogni cittadino a decidere per se stesso se abbracciare una tradizione religiosa e, nel caso, quale. Ma, come John Rawls e Rodney Stark hanno entrambi sostenuto, quando gli esseri umani hanno la libertà di decidere autonomamente che cosa credere su questioni religiose, essi arriveranno inevitabilmente a conclusioni diverse e spesso contrastanti. Di conseguenza, tra i suoi impegni normativi costitutivi, una dei tratti fondamentali di una democrazia liberale è quello di

essere caratterizzata da un pluralismo profondo su credenze e pratiche religiose.

Dato questo pluralismo, solo alcuni tipi di ragioni sono in grado di soddisfare i vincoli richiesti per giustificare la coercizione. Come ha sostenuto Charles Larmore, cittadini ragionevoli e rispettosi risolvono le loro divergenze ripiegando su un punto di vista comune – premesse condivise in grado di fornire una base più profonda per risolvere i particolari disaccordi che possono verificarsi a livello pubblico⁷. In questo senso, le uniche ragioni in grado di giustificare la coercizione in una società liberale caratterizzata dal pluralismo sono quelle condivise da, o che possono essere condivise da, o che sono accessibili a una popolazione formata da cittadini con impegni religiosi differenti⁸. Michael Blake articola questa posizione con una chiarezza ammirevole quando dice che il liberalismo, nella sua essenza, è motivato dalle idee di dignità morale e di valore delle persone. Ciò che rende il liberalismo peculiare - così come interessante - è questa idea che i singoli agenti morali meritano di essere trattati con uguale interesse e rispetto. La reciprocità offre un mezzo attraverso il quale noi rispettiamo queste nozioni di uguaglianza morale. La reciprocità, intesa in questo senso, si riferisce semplicemente al modo di giustificare il potere politico attraverso il riferimento a principi che sono accettabili da parte di coloro che vi devono sottostare. Tale metodo giustificativo inizia con ciò che già condividiamo – con quelle ragioni che già riteniamo essere in grado di motivarci - e utilizza ciò che è condiviso per fornirci ragioni per sostenere e difendere principi di giustizia politica. Questi principi sono poi utilizzati per giustificare e criticare le istituzioni politiche che condividiamo. Così, il potere politico è giustificato con riferimento alle ragioni che già condividiamo e accettiamo⁹.

Il punto è che le premesse condivise, o condivisibili possono essere solo di natura secolare: solo ciò che è secolare è universale, naturale e comune; ciò che è religioso, invece, è sempre particolare, settario e fazioso. La religione divide

⁷ C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 40-68; *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, in particolare la nota 134; “Respect for Persons”, *Hedgehog Review*, Summer, 7(2), 2005, pp. 66-76.

⁸ Se cittadini di una società liberale con impegni religiosi differenti possono condividere alcune premesse, anche quando in realtà non lo fanno, allora si dice che quei cittadini hanno "accesso" a queste premesse. Naturalmente, c'è una vasta letteratura sulla nozione di ragione "accessibile". In questo scritto, non affronterò tale questione perché ritengo che la nozione di ragione 'accessibile' sia così vaga che svelare la sua complessità potrebbe distogliere l'attenzione dal mio argomento principale.

⁹ M. Blake, “Reciprocity, Stability, and Intervention”, in D. K. Chatterjee and D. E. Sheid (a cura di), *Ethics and Foreign Intervention*, Cambridge University Press, New York, 2003, pp. 56-7, 55.

sempre; ciò che è secolare può unire. Di conseguenza, la coercizione nelle democrazie liberali caratterizzate dal pluralismo non può essere giustificata da ragioni religiose in modo decisivo. Da qui deriva il *Principio dell'Insufficienza religiosa*: in una società liberale, solo considerazioni secolari, e non religiose, possono giustificare in modo decisivo la coercizione statale. Naturalmente, dato questo principio, cittadini e funzionari pubblici devono trattenersi dal sostenere forme di coercizione statale che non possono essere giustificate se non in virtù di ragioni religiose. In questo senso, in una democrazia liberale, il ruolo sociale del cittadino e del funzionario pubblico è in parte costituito dall'obbligo morale di rispettare la *Dottrina dell'Astinenza Religiosa*.

4. PRIMA OBIEZIONE ALL'ARGOMENTO DEL RISPETTO

Come dobbiamo intendere l'argomento del rispetto? Inizierò esponendo due obiezioni, ognuno delle quali richiede una revisione drastica e opportuna della visione canonica. Questo porterà a una breve discussione e alla valutazione di un'alternativa teorica più inclusiva. È importante premettere che, sebbene io respinga anche la concezione convergentista della visione canonica, la considero un'alternativa valida alla posizione ancora più inclusiva che prediligo.

L'argomento del rispetto si basa sull'idea che il rispetto per il valore delle persone richiede che la coercizione statale sia giustificata a chi ne è soggetto e che, nelle democrazie liberali caratterizzate dal pluralismo, la coercizione statale può essere giustificata a chi ne è soggetto solo se si ricorre a ragioni condivisibili e accessibili da tutti. La conclusione è che, nelle democrazie liberali, ragioni religiose non possono giustificare la coercizione statale in modo decisivo. Io credo, però, che la seconda premessa di questa argomentazione – l'affermazione che la coercizione statale in società liberali e democratiche possa essere giustificata solo con ragioni condivise e accessibili da tutti – sia falsa. Inoltre, ritengo che tale affermazione sia falsa indipendentemente dalle implicazioni che essa ha o potrebbe avere per il modo di intendere il ruolo politico delle considerazioni religiose.

Possiamo capire questo punto riflettendo su un caso particolare di coercizione statale in cui ragioni religiose non pretendono nemmeno di svolgere un ruolo di giustificazione. Immaginiamo dunque un mondo possibile molto diverso da quello che realmente abitiamo. In quel mondo possibile, gli Stati Uniti invadono l'Afghanistan, i cittadini americani e i funzionari pubblici approvano pienamente l'invasione e lo fanno per ragioni che sono pienamente secolari. Essi, però, divergono radicalmente sul perché gli Stati Uniti sono

giustificati ad agire in questo modo. Per comodità, mi concentro su tre profili stilizzati.

Il cittadino A è un sostenitore della TGG, ritiene che l'invasione sia giustificata in modo decisivo in quanto atto di giusta punizione per gli attacchi illeciti dell'11 settembre 2001. Allo stesso tempo, però, nega che l'invasione sia giustificata come atto di liberazione, per diffondere la democrazia, o per favorire gli interessi di sicurezza statunitensi.

Il cittadino B è un utilitarista e nega che la guerra possa essere condotta solo per punire attacchi precedenti e illeciti, o per favorire il mero interesse di particolari stati-nazione. Al contrario, egli crede che l'invasione sia giustificata in virtù delle sue eccellenti conseguenze, quali la promozione della democrazia, del libero mercato, della libertà religiosa, della liberazione della donna, e così via.

Il cittadino C è un realista politico e pensa che invadere l'Afghanistan sia assolutamente cruciale per la sicurezza a lungo termine degli Stati Uniti e nega che ragioni di carattere morale siano anche solo lontanamente rilevanti per la giustificazione della violenza militare. In questo senso, respinge l'idea che l'invasione possa essere giustificata sulla base di considerazioni punitive o umanitarie.

In questo caso, A, B, e C hanno ciò che ognuno considera una ragione secolare convincente per approvare un atto coercitivo di considerevole brutalità. Tuttavia, non esiste una ragione unica e condivisa che ciascuno possa ritenere decisiva per sostenere l'invasione. E, infatti, A, B e C non trovano un punto di vista comune. Questo perché non esiste un terreno comune su cui poter convergere, date le loro concezioni radicalmente incompatibili circa la moralità della guerra. In questo caso, si verifica un atto di coercizione portato avanti dal governo di una società liberale che ogni cittadino ha ragioni secolari per approvare, nonostante non vi sia alcun ricorso a premesse condivise¹⁰.

Sembra che lo stato di cose (altamente improbabile) che ho abbozzato non si traduca necessariamente in una mancanza di rispetto. Anzi, sembra che non si verifichi una minima mancanza di rispetto. Dato che ogni cittadino ha quello che ciascuno considera una ragione decisiva per ritenere l'invasione giustificata, né A né B né C può legittimamente dire di essere stato manipolato, o trattato ingiustamente. Ognuno è stato trattato con il dovuto rispetto, nonostante permanga il disaccordo sul perché l'invasione statunitense dell'Afghanistan sia giustificata. Così, sembra che mettere in gioco la questione del rispetto non fornisca alcuna ragione per preferire una forma di coercizione

¹⁰ Se A, B e/o C abbiano una ragione accessibile è una questione differente, resa ancora più complicata dal vasta diversità di concezioni esistenti circa cosa rende un ragione accessibile.

statale giustificata da ragioni secolari “ecumeniche”, piuttosto che da ragioni secolari “settarie”. Potremmo facilmente estendere l’esempio e così includere una varietà più ampia ed esotica di ragioni. Potremmo, ad esempio, includere cittadini che ritengono l’invasione giustificata per ragioni religiose - perché, per esempio, credono che l’invasione possa migliorare le condizioni di persone che condividono la loro stessa fede religiosa e, invece, vivono in una condizione di oppressione. Il fatto che si tratti di una ragione religiosa non è importante: fintantoché ciascuno di coloro che sono soggetti alla coercizione ha una ragione decisiva, nessuno subisce una mancanza di rispetto. Ne consegue che il rispetto non richiede che la coercizione statale debba essere per forza giustificata da ragioni condivise.

Questa affermazione circa ciò che rende la coercizione giustificata ha conseguenze dirette sui doveri dei cittadini e dei funzionari pubblici. Almeno per quanto riguarda i requisiti di rispetto per il valore delle persone, non c’è una differenza moralmente rilevante tra un cittadino o un funzionario pubblico che propone una ragione unica capace di convincere A, B e C a supportare l’invasione in Afghanistan e un cittadino o un funzionario pubblico che, invece, propone tre ragioni distinte, incompatibili e fondate su argomenti settari per riuscire a fornire, in modo diverso, ad A, B e C ragioni tali da permettere a ciascuno di supportare l’invasione. Fintantoché ciascuno finisce con l’averne ciò che considera una ragione decisiva per approvare l’invasione, e quindi non è costretto a subire una politica che in realtà rifiuta, cosa c’è di sbagliato? Perché il principio del rispetto dovrebbe richiedere a cittadini e funzionari pubblici di raggiungere l’obiettivo della giustificazione attraverso solo alcuni mezzi e non altri?

È pur vero che potremmo essere scettici. Dopo tutto, il rispetto per le persone ci vieta di manipolare gli altri e potrebbe sembrare che un cittadino o un funzionario pubblico che cerca di giustificare un atto di coercizione, come l’invasione dell’Afghanistan, sulla base di ragioni settarie, molte dei quali devono considerarsi difettose, finisce per manipolare i suoi connazionali in un modo che non li rispetta come agenti morali. Ad esempio, se il realista politico sostiene l’invasione con il solo scopo di favorire gli interessi di sicurezza degli Stati Uniti, ma cerca di convincere i suoi concittadini facendo appello a ideali moralmente elevati, come la liberazione delle donne oppresse e la promozione della democrazia, non sta forse cercando di manipolare i suoi concittadini?¹¹

Su questo punto credo sia importante non essere eccessivamente moralisti. Il realista non manipola necessariamente i suoi concittadini, fintantoché dice

¹¹ Su questo punto si veda, per esempio, M. Schwartzman, “The Sincerity of Public Reason”, *Journal of Political Philosophy*, 19(4), 2011, pp. 375-398.

in modo esplicito, o comunque in un modo che è percepito chiaramente dagli altri, che non ritiene decisive quelle ragioni che spera, invece, siano decisive per gli altri. In effetti, questa è una pratica piuttosto comune nei discorsi politici circa la moralità della guerra. Per esempio, i pacifisti spesso contestano la moralità di una particolare guerra non sulla base di ragioni che ritengono persuasive in generale, che riguardano quindi la convinzione che muovere guerra non sia mai giustificato. Al contrario, si rifanno a principi normativi che una vasta maggioranza di loro concittadini utilizzano nel distinguere tra guerre giuste e ingiuste. Si tratta di un modo di argomentare assolutamente sensato e non è certo un segreto: pacifisti molto famosi hanno implorato difensori della Tradizione della Guerra Giusta di non supportare l'invasione dell'Iraq da parte degli Stati Uniti facendo ricorso a principi giustificativi costitutivi di quella stessa tradizione, sebbene fosse evidente che, per loro, il punto di vista della TGG fosse sbagliato. In questo senso, se si mettono in chiaro le proprie riserve, se è evidente che si sta facendo appello a principi che in realtà non si condividono, non si sta certo mancando di rispetto nei confronti degli altri¹².

5. SECONDA OBIEZIONE ALL'ARGOMENTO DEL RISPETTO

Supponiamo che i difensori della visione canonica continuino a insistere che solo ragioni condivise o accessibili da tutti possano giustificare in modo decisivo la coercizione statale in società liberali e democratiche. Questa affermazione presenta subito l'implicazione diretta desiderata, ovvero che le ragioni religiose non possono giustificare la coercizione in modo decisivo, solo se non esistono ragioni religiose che possono essere condivise o accessibili in un senso rilevante da tutti. Anche su questo punto ho i miei dubbi.

Penso sia utile ragionare su un caso particolare. Così, ragioniamo su quelle considerazioni che sono, a mio avviso, rilevanti per la giustificazione della violenza da parte dei militari. Dal punto di vista della TGG, la presunzione contro la guerra può essere superata solo se i beni che possono essere raggiunti da una particolare guerra sono proporzionali ai mali che tale guerra può produrre. Dato questo principio di proporzionalità, l'invasione dell'Afghanistan da parte degli Stati Uniti è giustificata solo se è vera la seguente affermazione:

¹² Argomenti simili sono solitamente richiamati a difesa del cosiddetto "ragionamento per congettura" e contro la critica della manipolazione. Su questo si veda M. Schwartzman, "Reasoning From Conjecture: A Reply to Three Objections", in T. Bailey and V. Gentile (a cura di) *Rawls and Religion*, Columbia University Press, New York, 2014, pp.133-151.

(P) I beni normativi da saranno raggiunti grazie alle giuste cause che contano a favore dell'invasione dell'Afghanistan da parte degli Stati Uniti sono proporzionali ai mali che accadranno come dirette conseguenze di quella stessa invasione¹³.

Io considero (P) un tipo di ragione capace di giustificare in modo decisivo una guerra e quindi di giustificare la forma più brutale di coercizione da parte dello stato. Questo è sicuramente il modo in cui giudizi di proporzionalità entrano in gioco nella TGG. A partire dall'assunzione plausibile che (P) sia una considerazione secolare, (P) ha un ruolo giustificativo al di là di qualsiasi considerazione religiosa. A questo punto, menti curiose vorranno sapere: cos'ha (P) di tanto speciale? Cosa c'è di tanto difettoso nell'infinità di ragioni religiose possibili? Insomma, cos'è della ragione secolare (P) che rende (P) tale da giocare un ruolo giustificativo slegato da qualsiasi considerazione religiosa?

Esiste una risposta di principio e quindi difendibile a queste domande? Ho forti dubbi su questo. Il mio sospetto è che (P) non sia dissimile in un senso epistemico, sociologico o morale rispetto ad almeno alcune ragioni religiose e, in questo senso, il trattamento differenziato che viene riservato dalla visione canonica alle ragioni religiose rispetto a quelle secolari è infondato. Per esempio, sembra bene dubitare del fatto che giudizi di proporzionalità come (P) abbiano una qualche eccellenza epistemica preclusa a qualsiasi ragione religiosa. Francamente, il motivo di questo è che (P) non ha niente di speciale da un punto di vista epistemico – anche qualora (P) fosse vera. Del resto, rivendicare un giudizio di proporzionalità come (P) richiede di possedere informazioni fattuali che riguardano eventi temporalmente distanti e che sono estremamente difficili da ottenere, e ancora più difficili da verificare. Inoltre, richiede di soppesare molte considerazioni normative che sono difficilmente commensurabili, e di identificare una quantità piuttosto vasta di beni e mali rilevanti circa la permissibilità morale della guerra, ecc. Per dirla in modo più concreto, se anche fossimo in grado di identificare in modo non controverso tutti i beni e i mali rilevanti rispetto all'invasione dell'Afghanistan da parte degli Stati Uniti, lo status epistemico del giudizio complessivo sull'invasione e sulla sua bontà rimarrebbe estremamente oscuro, considerati tutti gli aspetti della questione. Per dirla in un modo ancora più concreto, se diamo per buono che l'invasione degli Stati Uniti ha permesso di prevenire il verificarsi di alcuni attacchi terroristici da parte di Al Qaeda, di stabilire una - seppure fragile - democrazia e di assicurare opportunità educative a una popolazione che

¹³ Per quel che riguarda il modo in cui bisogna intendere la proporzionalità, mi sembra plausibile l'interpretazione di Thomas Hurka in "Proportionality in the Morality of War", *Philosophy and Public Affairs*, 33(1), 2005, pp. 34-66.

era oppressa, allora risulta estremamente difficile mostrare in modo fondato che il raggiungimento di quei beni era più importante della sofferenza di una popolazione costretta a subire molti anni di conflitto a bassa intensità, della diffusa percezione che gli Stati Uniti avessero aspirazioni imperialiste, della destabilizzazione politica delle regioni vicine, ecc. Forse è vero che tali beni erano più importanti, ma le nostre premesse per crederlo sembrano soggettive e contingenti in un modo che non può fare a meno di ricordarci quello in cui le persone di fede religiosa arrivano alle proprie convinzioni religiose.

Chiaramente, se possiamo essere giustificati da un punto di vista epistemico a credere che (P) sia vero, allora saremo altrettanto giustificati a credere qualsiasi altra cosa nella misura in cui siamo giustificati a credere che qualcosa esiste, o che torturare persone innocenti è generalmente sbagliato e moralmente abietto. Il discorso appena accennato, infatti, non è vero solo per (P), ma per tutti i giudizi circa la proporzionalità in generale. La coerenza, però, richiede che qualunque sia lo status epistemico di una ragione in grado di giustificare in modo decisivo la coercizione, quello stesso status epistemico non può richiedere di più di quello che è lo status epistemico di (P) e degli altri giudizi sulla proporzionalità. Date le prosaiche credenziali epistemiche di (P), sembra ragionevole pensare che almeno alcune ragioni religiose possano essere simili sotto questo aspetto. Per dirla in un altro modo, quando ci rendiamo conto dell'instabile carattere epistemico delle ragioni secolari che sono cruciali per la giustificazione della violenza militare, come è (P), sembra difficile credere che non esistano ragioni religiose che abbiano le credenziali normative necessarie per avere la forza giustificativa decisiva per la coercizione.

La riflessione sui giudizi che riguardano la proporzionalità come (P) permette di formulare un argomento generale. Qualsiasi versione plausibile della visione canonica deve riuscire a spiegare come alcune ragioni secolari possano giustificare in modo decisivo la coercizione, ma è estremamente implausibile ritenere che tutte le ragioni secolari possano farlo. Quello delle ragioni secolari è un gruppo variegato da un punto di vista non solo sociologico, ma anche morale ed epistemico. Così, se i difensori della visione canonica devono dimostrare che non esistono ragioni religiose capaci di giustificare in modo decisivo la coercizione, allora devono riuscire a presentare qualche criterio che possa isolare ragioni secolari capaci di giustificare la coercizione e, a quel punto, mostrare che nessuna ragione religiosa soddisfa tale criterio. Il problema è che qualsiasi sia il criterio che possa isolare ragioni secolari capaci di giustificare la coercizione, alcune ragioni religiose soddisfano tale criterio: non c'è una qualche proprietà rilevante posseduta da tutte le ragioni secolari capaci di giustificare la coercizione che, invece, non è posseduta da nessuna ragione

religiosa. Questo è dovuto soprattutto al fatto che molte ragioni secolari che sono rilevanti per la giustificazione della coercizione non sono particolarmente speciali, non solo da un punto di vista epistemico. Di conseguenza, non esiste un buon argomento – che non sia arbitrariamente discriminatorio – per dire che alcune ragioni secolari giustificano in modo decisivo la coercizione e qualsiasi ragione religiosa no¹⁴.

6. LA VERSIONE CONVERGENTISTA DELLA VISIONE CANONICA

Credo che i due argomenti che ho esposto nei paragrafi precedenti forniscano una ragione *prima facie* per rifiutare molte versioni diffuse della visione canonica. È vero che esistono altri argomenti degni di attenzione che fanno riferimento a ragioni condivise o accessibili per difendere la visione canonica. In questo articolo, però, preferisco riflettere su una versione più inclusiva della visione canonica. Tale prospettiva sostituisce il ricorso a ragioni condivise, comuni, o accessibili con l'appello alla convergenza di ragioni diverse¹⁵.

La concezione convergentista si basa sull'affermazione che il dovuto rispetto per il valore delle persone richieda che la coercizione statale sia giustificata a coloro che vi devono sottostare, così che solo quelle ragioni che ciascun cittadino ritiene abbiano un potere giustificativo decisivo sono in grado di passare il test morale. Essa, però, non stabilisce vincoli generali e sostanziali circa i tipi di ragioni che i cittadini possono presentare quando discutono se una determinata misura coercitiva è per loro accettabile e quindi legittima. In particolare, la concezione convergentista non richiede che la coercizione statale sia giustificata sulla base di ragioni condivise o accessibili a tutti – anche se, naturalmente, potrebbe capitare che essa venga giustificata in questo modo in casi specifici. Fintantoché ogni cittadino ha accesso a ciò che egli considera come una ragione decisiva, non importa se tali ragioni sono ampiamente accettate o,

¹⁴ Potrebbe essere che ragioni secolari differiscano da ragioni religiose nel senso che persone epistemicamente competenti e moralmente coscienti si accorderebbero sulle prime e non sulle seconde in circostanze ideali? La mia convinzione è che, quando ci occupiamo di circostanze idealizzate, non c'è una buona ragione per credere che si troverebbe un consenso su ragioni secolari e non su quelle religiose. Ho cercato di argomentare questa posizione in C. J. Eberle, "What Does Respect Require?" in T. Cuneo (a cura di), *Religion in the Liberal Polity*, University of Notre Dame Press, South Bend, 2005, pp. 173-94.

¹⁵ Questa concezione è stata sviluppata principalmente da Gerald Gaus in "The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism", in M. Dimovia-Cookson and P. M. R. Stirk (a cura di), *Multiculturalism and Moral Conflict*, Routledge, London, 2009, pp. 19-37; G. Gaus and K. Vallier, "The Roles of Religious Reason in a Publicly Justified Polity", *Philosophy & Social Criticism* 35, 2009, pp. 51-76. Inoltre, è importante segnalare K. Vallier, "Consensus and Convergence in Public Reason", *Public Affairs Quarterly*, 25(4), 2011, pp. 261-279.

al contrario, risultano testardamente particolaristiche. Qualsiasi ragione conta, sia questa indù o habermasiana, cristiana o kantiana, utilitarista o unitaria. Ciò che è richiesto è di convergere su una determinata politica e non di raggiungere un consenso sul perché tale politica sia necessaria.

Le implicazioni di questa concezione inclusiva della coercizione giustificata sono particolarmente significative per il ruolo giustificativo delle ragioni religiose. Come mai? Se la coercizione dello stato deve essere giustificata a chi vi deve sottostare con ragioni che egli possa ritenere decisive, ma senza necessariamente fare ricorso a ragioni condivise o accessibili, allora ne consegue che la coercizione statale deve essere giustificata a coloro che sono credenti in quanto credenti. In questo senso, se un cittadino o un funzionario pubblico ha un'obiezione religiosa decisiva nei confronti di una certa misura coercitiva, allora quella misura coercitiva non può essere giustificata per lui e, di conseguenza, imporgli una tale norma sarebbe non solo irrispettoso, ma anche moralmente sbagliato. Così, la concezione convergentista della visione canonica conferisce ai cittadini e ai funzionari pubblici di fede religiosa un ruolo potenzialmente decisivo nel determinare la legittimità della coercizione statale: qualora un cittadino o un funzionario pubblico, dopo attenta riflessione, dovesse avere quella che ritiene essere un'obiezione decisiva di natura religiosa a una certa misura coercitiva, allora tale misura risulterebbe illegittima.

Mi sembra che la concezione convergentista della visione canonica dovrebbe essere attraente per i cittadini di fede religiosa per almeno tre ragioni. In primo luogo, molti credenti hanno una profonda sfiducia nel governo. Così, per esempio, vi è una tradizione di riflessione teologica venerabile e solitamente ricondotta al filone agostiniano secondo la quale lo stato, da un lato, svolge importanti funzioni sia dal punto di vista morale, sia da quello religioso (serve come una sorta di "camicia di forza per il peccato"), ma, dall'altro, rappresenta anche un pericolo continuo, in competizione con Dio per la fedeltà degli individui, utilizzato per opprimere gli umili, e che per questo motivo deve essere severamente limitato. Coloro che si identificano con questa tradizione potrebbero benissimo trovare attraente una concezione della coercizione giustificata che consente alle convinzioni religiose di svolgere un ruolo decisivo nel minare la legittimità della coercizione statale.

In secondo luogo, molti credenti sono politicamente attivi, non perché aspirino a imporre le loro convinzioni religiose sugli altri, ma perché vogliono proteggere un modo di intendere la vita che ritengono essere sotto attacco da uno stato sempre più invadente. Vogliono essere lasciati in pace, non vogliono dominare il mondo. Vogliono crescere i loro figli come credono sia meglio, non vogliono costringere tutti a educare i propri figli nello stesso modo. Ma,

come chiunque abbia figli sa, è estremamente difficile crescere i propri figli bene senza andare a sbattere contro gli schemi strampalati di funzionari locali, statali e persino federali. Senza contare i contrasti che inevitabilmente si consumano con una cultura popolare che si rivela in un'autocompiacente indolenza e nella violenza gratuita. Così, la concezione convergentista si adatta bene agli obiettivi politici di coloro i quali credono che l'attività politica ispirata dalla religione sia necessaria per difendere una comunità in difficoltà e contro uno stato impegnato a emanare regole e animato da impegni normativi a lei ostili.

In terzo luogo, la concezione convergentista non tratta le ragioni religiose in quel modo spiacevolmente discriminatorio che piace a molti sostenitori della visione canonica. Proprio perché ragioni religiose e secolari possono svolgere lo stesso ruolo decisivo nell'obiettare alla coercizione dello stato, la concezione convergentista non ha bisogno di affermare qualcosa anche solo lontanamente simile all'idea che le ragioni religiose sono epistemicamente difettose, al di sotto dello standard morale, o disdicevoli in un qualche altro senso normativo. Dato il suo impegno implicito al riconoscimento di un uguale status a ragioni religiose e secolari, la concezione convergentista dovrebbe essere molto più attraente per i credenti rispetto a quelle altre versioni della visione canonica che sono, invece, intimamente intrecciate con l'idea che vi sia qualcosa di difettoso a proposito delle ragioni religiose in quanto tali, che queste siano un *conversation-stopper*, che le persone di fede religiosa siano solitamente intolleranti e che le affermazioni religiose – scegliete quali a vostro piacere – siano non accessibili, non discutibili e non criticabili, o qualsiasi altra cosa.

7. UNA CRITICA ALLA CONCEZIONE CONVERGENTISTA

Sotto alcuni aspetti significativi, la concezione convergentista è molto più inclusiva rispetto alle formulazioni classiche della visione canonica perché ammette un ruolo giustificativo molto più robusto per le ragioni religiose rispetto alle altre concezioni orientate al consenso. Tuttavia, essa non è del tutto scevra da problemi. Del resto, non dimentichiamoci che si tratta ancora di una particolare versione della visione canonica. Cerchiamo di capire meglio. Prendiamo il caso di una misura coercitiva che non può essere giustificata da nessuna prospettiva secolare, ma solo a partire da ragioni religiose. In una tale situazione ci saranno, inevitabilmente, alcuni cittadini non di fede religiosa per i quali quel provvedimento non sarà giustificato. In questo senso, secondo la prospettiva teorica che stiamo esaminando, tale misura coercitiva sarebbe irrispettosa e illegittima nei loro confronti. Anche i cittadini non di fede religi-

osa, infatti, possono mettere in dubbio la legittimità di certi provvedimenti coercitivi giustificati in modi per loro inaccettabili. Questa versione della visione standard, quindi, mantiene la convinzione di base che le considerazioni religiose non possono giustificare in modo decisivo la coercizione dello stato in società liberali caratterizzate dal pluralismo e difende il PIR come necessario. Le implicazioni per i doveri dei cittadini e funzionari pubblici sono chiare: essi si devono trattenere dal supportare forme di coercizione statale quando sanno che i loro concittadini rifiutano le considerazioni religiose che essi considerano decisive e non hanno accesso ad altre ragioni che potrebbero considerare tali. In questo senso, i cittadini e i funzionari pubblici devono rispettare la DAR.

Nonostante abbia molte caratteristiche attraenti, ci sono buone ragioni per essere scettici circa la posizione convergentista. Sebbene sia piuttosto inclusiva nei confronti della religione, infatti, essa richiede ancora troppo rispetto a ciò che rende giustificata la coercizione. Come mai? Dato il pluralismo pervasivo ed endemico delle democrazie liberali, alcune misure coercitive fondamentali non possono essere giustificate ad alcuni cittadini, nemmeno con ragioni diverse. Ma se questo è vero i liberali hanno buone ragioni per rifiutare la concezione convergentista della coercizione giustificata: è meglio lasciar perdere un tale concetto che danneggia le procedure democratiche piuttosto che negare la legittimità di quelle stesse procedure.

Perché dovremmo pensare che misure coercitive fondamentali per una società liberale non possano essere giustificate ad alcuni cittadini? Poche affermazioni sono più centrali al liberalismo di quella secondo cui ogni essere umano ha pari dignità e deve essere trattato di conseguenza. Società liberali esprimono il loro impegno a questo ideale limitando i modi in cui il governo può interferire con i cittadini - per esempio, istituzionalizzando il diritto alla libertà religiosa, si impedisce al governo di abbattere chiese e costringere i cittadini a partecipare alle riunioni dei Fondamentalisti Anonimi, azioni che invece ne violerebbero i diritti in un senso fondamentale. Ma il rispetto per il valore umano non è solo alla base di politiche che limitano ciò che il governo può fare in termini di coercizione. Sebbene la coercizione sia uno “strumento pericoloso da usare con parsimonia”¹⁶, una mancanza di coercizione può essere altrettanto pericolosa. Del resto, Cicerone ci dice che “ci sono due tipi di ingiustizia: da una parte, quella di coloro che infliggono qualcosa di sbagliato; dall'altra, coloro che, quando possono, non proteggono coloro a cui viene inflitto un male”¹⁷. Dato che esistono diversi individui che non svolgono lavori

¹⁶ Gaus, “The Roles of Religion in a Publicly Justified Polity”, op. cit., p. 25.

¹⁷ Citato in J. M. Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Continuum Books, New York, 2006, p. 15.

governativi e intendono violare i diritti degli altri esseri umani, l'assenza di coercizione governativa può essere altrettanto preoccupante, dal punto di vista morale, della sua presenza. Di conseguenza, le società liberali devono proteggere persone innocenti da quegli individui che mirano a violare i diritti degli altri. In particolare, bisogna armare gli agenti di polizia con fucili e autorizzarli a intervenire contro chi commette omicidi. Essi devono armare soldati, marinai e truppe di terra con armi e autorizzarli a respingere gli aggressori. Queste misure di protezione sono assolutamente cruciali per l'obiettivo liberale di trattare gli esseri umani secondo il valore che a loro si addice: date le circostanze in cui viviamo, non possiamo proteggere efficacemente i cittadini dalle violazioni dei diritti a meno che il governo non autorizzi alcuni di noi, in determinate circostanze, a uccidere qualcuno. Il liberalismo è una dottrina che ammette l'uccidere.

Ma alcuni cittadini ritengono che non sia mai moralmente ammissibile che un essere umano possa uccidere un altro, e così si oppongono a qualsiasi provvedimento che autorizzi gli agenti governativi ad usare forme letali di violenza. Questo appare chiaro se si riflette sulla figura del cosiddetto pacifista agapico – un cittadino che intende il comando di Gesù di amare il prossimo come se stessi nel senso di un divieto totale dell'uso di forme letali di violenza e, di conseguenza, anche della guerra¹⁸. Secondo il pacifista agapico, chiunque usi forme di violenza letale viola il comando divino di amare il proprio prossimo come se stessi. Così, non è mai moralmente ammissibile che un qualsiasi essere umano possa uccidere intenzionalmente un altro essere umano, anche se ciò potrebbe essere necessario per prevenire gravi violazioni dei diritti umani. Dal punto di vista del pacifista agapico, ragioni teologiche convincenti contano contro misure coercitive che sono, in realtà, assolutamente essenziali per la tutela effettiva dei diritti fondamentali liberali. Dal suo punto di vista, la violenza letale è una forma di apostasia.

Non c'è dubbio che il gruppo dei pacifisti agapici corrisponda a una parte eccezionalmente piccola della popolazione. Ma è proprio per questo motivo che essi potrebbero essere attratti dall'idea della convergenza, perché quella concezione richiede che la coercizione statale sia giustificabile anche a loro e hanno obiezioni di principio a qualsiasi forma di violenza letale e, allo stesso modo, anche a qualsiasi guerra. A dire il vero, le loro obiezioni dipendono in modo cruciale da indicazioni teologiche controverse. Per la concezione convergentista, però, questo non è un problema perché la coercizione statale deve

¹⁸ Per un approfondimento di questo argomento si veda C. J. Eberle, "Religion, Pacifism and the Doctrine of Restraint", *Journal of Religious Ethics* 34(2), 2006, pp. 203-224; "Basic Worth and Religious Restraint", *Philosophy and Social Criticism* 35(1-2), 2009, pp. 151-181.

essere giustificata a tutti, al pacifista agapico con le sue convinzioni settarie, così come al difensore della teoria della guerra giusta e al realista politico.

La morale di questa storia è piuttosto semplice: il liberalismo non può sopravvivere alla concezione convergentista della coercizione giustificata. A partire da tale concezione, tutti i tipi di impegni che sono fondamentali per una democrazia liberale finiscono per mancare di legittimità¹⁹. Siccome l'impegno liberale alla dignità umana e ai diritti non può essere assicurato efficacemente senza la volontà dello stato di usare forme di violenza letale (in guerra e non), e siccome le democrazie liberali pluraliste includono sempre cittadini che hanno un'ottima ragione, dal loro punto di vista, per respingere ogni forma di violenza letale, i liberali hanno una ragione eccellente per rifiutare una concezione di coercizione giustificata che renderebbe inammissibile l'uso di forme di violenza letale da parte dello stato²⁰.

Detto questo, i liberali non sono gli unici ad avere ottimi motivi per rifiutare il concetto di coercizione giustificata che stiamo discutendo e analizzando. Come detto in precedenza, sono interessato a riflettere sul modo in cui la moralità della violenza militare giustificata può essere armonizzata con le concezioni di coercizione giustificata, che costituiscono il cuore della visione canonica. Come ho già detto, io sono un difensore della TGG e sono convinto che i sostenitori di tale venerabile tradizione dovrebbero rifiutare l'idea della convergenza. Come mai?

In questo scritto mi sono occupato esclusivamente della giustificazione della coercizione statale ai cittadini di una società liberale. Così facendo, ho seguito l'esempio di tutti i sostenitori della visione canonica, il cui lavoro mi è familiare. Ma è difficile trovare una ragione di principio per limitare l'ambito della concezione convergentista solo alla coercizione in ambito domestico. I sostenitori della TGG non possono negare in buona coscienza che il dovuto rispetto per il valore umano non dovrebbe governare il modo in cui viene impiegata la

¹⁹ Questo argomento può essere usato in molti modi. Per esempio, io ho provato a utilizzarlo rispetto alla questione del rispetto per il diritto alla libertà religiosa. Si veda, C. J. Eberle, T. Cuneo, "Religion and Political Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/religion-politics/>>.

²⁰ Paradossalmente, il fatto che la concezione convergentista tratti in modo generoso la religione spiega in parte l'intransigenza e, di conseguenza, l'inadeguatezza, della sua concezione della coercizione giustificata. Se misure coercitive devono essere giustificabili al vastissimo gruppo di persone di fede religiosa che sono soggette a quelle misure, che quindi devono essere coerenti con le loro convinzioni religiose, allora un gran numero di misure coercitive finirebbero per non essere mai giustificate. In questo modo, ci sarebbero molti più provvedimenti non giustificati piuttosto che mettendo un filtro sulle ragioni morali. In questo senso, dal mio punto di vista, le misure coercitive non giustificate sarebbero troppe.

violenza militare. Dopo tutto, il principio dell'immunità delle persone non combattenti – ovvero l'idea che sia sbagliato usare la forza militare contro coloro che non partecipano ad attacchi militari ingiusti – è una componente assolutamente essenziale della TGG. Inoltre, tale principio sembra dipendere dall'idea che la dignità dei membri di qualsiasi comunità politica impone severe restrizioni alla violenza militare che può essere diretta contro di loro da parte di estranei. Quindi, se i sostenitori della TGG devono rispettare il valore di tutti gli esseri umani, e se il rispetto per il valore umano richiede che la coercizione statale sia giustificata a quelli che vi devono sottostare, e se una guerra è un atto paradigmatico di coercizione dello stato, allora il rispetto per il valore umano richiede che la violenza militare sia giustificata, non solo, e in primo luogo, ai cittadini della comunità politica che conduce la guerra, ma anche, e soprattutto, a coloro contro cui la violenza è diretta²¹.

Non è, però, plausibile supporre che tale requisito possa essere effettivamente soddisfatto. Poiché sappiamo che i membri di comunità in guerra socializzano tra loro in modi molto diversi, hanno accessi differenti a informazioni utili, esistono tradizioni normative in competizione circa la moralità della guerra che sono presenti in culture diverse, e così via, i membri delle comunità in guerra spesso contano su set di evidenze notevolmente diversi quando riflettono sulla moralità dei conflitti militari in cui la loro comunità è coinvolta. Data la loro dipendenza da tali fonti di informazione e i loro principi normativi molto diversi, i membri delle comunità in guerra spesso, e forse tipicamente, si trovano in una condizione che Vitoria ha chiamato “errore invincibile”, per quanto riguarda la giustizia delle guerre che indicano. Essi, infatti, sono destinati a valutare in modo errato la giustizia delle guerre che combattono, perché non possono considerare in modo coscienzioso e responsabile le evidenze a loro disposizione²². Così, per esempio, penso che i marinai americani a Pearl Harbor si sono giustamente difesi utilizzando una forma di violenza letale, anche se i soldati giapponesi che hanno ucciso non erano in una condizione epistemica appropriata per rendersi conto che stavano iniziando una guerra ingiusta. Allo stesso modo, i marines americani erano moralmente autorizzati a invadere Okinawa, anche se un gran numero di soldati giapponesi non era affatto in una condizione epistemica appropriata e non poteva fare altro che cre-

²¹ C. J. Eberle, “God and War: Some Exploratory Questions”, *Journal of Law and Religion*, 28(1), 2012-2013, pp. 1-46.

²² Su questo punto si veda F. De Vitoria, “On the Law of War”, in A. Pagden e J. Lawrence (a cura di), *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 313. Per alcuni riferimenti eccellenti sulle implicazioni normative circa le condizioni epistemiche dei soldati e dei cittadini in guerra, si veda D. Rodin e H. Shue (a cura di), *Just and Unjust Warriors*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

dere di star difendendo la propria patria da una aggressione ingiusta e, in effetti, mostruosa.

Sembra, quindi, che se la norma del rispetto richiede la giustificazione della coercizione a quelli che vi devono sottostare, e se gli esseri umani sono in genere invincibilmente ignoranti circa la giustizia delle guerre portate avanti dalle loro comunità, allora qualsiasi comunità politica potrebbe indire una guerra solo raramente, o forse mai. Le uccisioni che si verificano in una guerra giusta, infatti, non possono essere giustificate a coloro nei confronti dei quali viene diretta la violenza militare, seppure giustamente. Questo tipo di pacifismo pratico è inaccettabile per i sostenitori della TGG, che hanno pertanto un'ottima ragione per rifiutare la concezione della coercizione giustificata che porta a questi esiti controversi e poco convincenti.

8. CONCLUSIONI: LEZIONI DALLA TRADIZIONE DELLA GUERRA GIUSTA CIRCA LA GIUSTIFICAZIONE DELLA COERCIZIONE

Vorrei concludere questa discussione critica riflettendo su alcune delle questioni più importanti sollevate dalle mie obiezioni alla prospettiva della convergenza. Fondamentale per la TGG è l'affermazione che la guerra deve essere giustificata, che deve esistere una certa ragione per giustificare una guerra, ma non vi è alcuna aspettativa, tanto meno un requisito, che coloro contro cui si fa la guerra siano in una posizione epistemica appropriata per capire questa ragione. Per questo motivo, io credo che la concezione della coercizione giustificata implicita nella TGG sia incompatibile con tutte le versioni della visione canonica. Queste, infatti, affermano – mentre l'altra nega – che la presunzione contro la coercizione possa essere superata solo se una determinata misura coercitiva può essere giustificata a coloro che vi devono sottostare. Mi sembra che la TGG sia corretta in questo punto fondamentale: nel mondo reale, fare la guerra è talvolta ammesso, ma questo accade solo se una determinata comunità politica può muovere guerra contro individui che non hanno alcuna ragione per credere che la guerra che viene mossa contro di loro sia giusta e, quindi, solo se i vincoli circa la giustificazione della coercizione indicati dai difensori della visione canonica non si applicano all'uso della violenza in guerra.

Questo fatto morale ha molte importanti implicazioni per la nostra comprensione della consistenza morale della guerra. Ad esempio, essa dà forma al modo in cui pensiamo, e trattiamo, i combattenti nemici. Una comunità politica che soddisfa i requisiti dello *ius ad bellum* della TGG può uccidere combattenti nemici, ma non può incolparli per la loro resistenza, e certamente non

dovrebbe perseguire loro se usano la violenza a propria difesa. Proprio perché, in genere, coloro che sono coinvolti in una guerra ingiusta non sono in una posizione epistemica adatta per sapere che la guerra che perseguono è ingiusta, rimproverarli, e tanto meno perseguirli, va oltre il limite della comprensione morale. Possiamo ucciderli, ma non dobbiamo certo biasimarli.

Ritengo che la netta distinzione tra giustizia e il biasimo che dobbiamo impiegare al fine di dare un senso alla *status* morale di chi combatte guerre ingiuste possa essere importante anche per giudicare questioni di politica interna. Come i soldati in guerra solitamente non sono in una posizione epistemica adeguata per valutare la giustizia delle guerre che combattono, così talvolta in politica interna i cittadini e i funzionari pubblici non sono in una posizione epistemica adeguata per valutare la giustizia dei provvedimenti coercitivi a cui sono soggetti. Di conseguenza, mentre in guerra dobbiamo sempre separare giustizia e colpa, in politica interna dobbiamo farlo solo a volte. Francamente, dato il pluralismo ragionevole che caratterizza qualsiasi democrazia liberale ben funzionante, mi sembra che si debba assumere come naturale che coloro ai quali siamo moralmente obbligati a imporre qualche misura coercitiva possano rifiutare ragionevolmente tale misura e, in questo caso, dovremmo astenerci dal rimproverarli per essersi opposti al provvedimento. Allo stesso tempo, non possiamo esimerci dall'imporre loro tali provvedimenti e così faremo.

RISPETTO, DISACCORDO E GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA: COSA È DAVVERO IN GIOCO?

EMANUELA CEVA

Università degli Studi di Pavia

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

emanuela.ceva@unipv.it

ABSTRACT

On the basis of what reasons ought the state's coercive action to be justified? In this article, I discuss the Rawlsian response to this question, which singles out shared and accessible reasons grounded in political values as the only possible bases for public justification. By engaging with Christopher Eberle's critique of this position, I defend the Rawlsian argument for public reason as capable of resolving epistemic disagreements in a context of persistent practical disagreement. I build my defence on a proceduralist interpretation of public reason. This interpretation rejects the common idea that central to the project of public justification is the restriction of the kinds of reasons that citizens have in support of collective decisions. The project of public justification requires, rather, that the constraints of public reason apply to the establishment of respectful and legitimacy-generating processes capable of giving citizens valid reasons to comply with collective decisions (while the substance of such decisions may remain the object of disagreement).

KEYWORDS

Respect, public justification, public reason, disagreement.

1. INTRODUZIONE

Sulla base di quali tipi di ragioni dovrebbe essere giustificata l'azione coercitiva dello stato? Attorno a questa domanda si articola una delle riflessioni centrali al dibattito filosofico politico specialmente di area liberale. L'idea di base è ben nota e radicata; vi è una presunzione di libertà personale a favore di ciascun individuo tale che ogni intervento esterno che limita l'esercizio di tale libertà deve essere giustificato. Poiché lo stato agisce coercitivamente in questo senso, l'azione statale deve essere giustificata. E poiché una buona giustificazione è fondata su ragioni ricevibili dalle parti in causa, si apre la questione relativa a quali tipi di ragioni possano meglio adempiere a questa funzione giustificativa.

Più nello specifico, una parte considerevole dei filosofi politici che si sono recentemente fatti carico di questa domanda hanno suggerito, seguendo John Rawls, che la giustificazione dell'azione coercitiva statale deve essere pubblica nel senso che deve avvalersi di ragioni che siano condivise generalmente dai cittadini¹. Poiché le società sono tipicamente caratterizzate dal “fatto del pluralismo”, ci si può aspettare un buon margine di disaccordo sulle ragioni giustificative dell'attività statale, quale riflesso del disaccordo sulle dottrine etiche, filosofiche e religiose variamente sottoscritte dai cittadini. Per questa ragione, semplificando, si propone che la giustificazione dell'azione coercitiva dello stato sia fondata su ragioni pubbliche; ragioni, cioè, alle quali tutti i cittadini hanno accesso perché derivano dalla cultura politica di base della società e sono informate da un pacchetto di valori politici fondamentali sui quali ci si aspetta vi sia consenso, fermo restando il dissenso di carattere etico, filosofico e religioso².

Da questa prospettiva una società bene ordinata è, quindi, una società alle cui fondamenta è posta una concezione pubblica della giustizia che dà contenuto a quella ragione pubblica alla quale i cittadini ragionevoli sono chiamati a fare riferimento per dirimere le controversie pratiche in circostanze di disaccordo epistemico³. La soluzione consiste nella determinazione di un ordine di priorità tra ragioni alla luce della priorità che i valori politici hanno su valori non-pubblici – che hanno, invece, derivazione etica, filosofica o religiosa – e dell'ordine di priorità interno all'insieme dei valori politici stessi. Così le ragioni fondate su valori religiosi dovranno cedere il passo, per così dire, a quelle

¹ J. Rawls, *Political Liberalism* (1993), tr. it. *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012. Per discussioni recenti interne all'argomento rawlsiano per la ragione pubblica si veda J. Quong, *Liberalism without Perfection*, Oxford University Press, Oxford, 2010 e C. Testino, *Ragioni pubbliche e giustificazione*, Il Melangolo, Genova, 2012. La tesi che il progetto di giustificazione pubblica costituisce il cuore della teoria politica liberale è stata originariamente avanzata da J. Waldron, “Theoretical Foundations of Liberalism”, *The Philosophical Quarterly*, 37, 1987, pp. 127–150.

² Cfr. Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., pp. 213-216. Rawls ha suggerito che, per una democrazia liberale, tale consenso verte su valori quali l'eguaglianza di libertà civili e politiche, un'equa eguaglianza delle opportunità e la reciprocità economica (cfr. Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., p. 224).

³ Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., p. 157. Non ho lo spazio né l'interesse qui a entrare in una discussione delle caratteristiche della ragionevolezza rawlsiana. Basti ricordare, ai fini di questo lavoro, che le persone ragionevoli sono caratterizzate (i) dalla disponibilità a proporre gli uni agli altri equi termini per la cooperazione sociale, i quali (ii) richiedono il riferimento alla ragione pubblica, dato il fatto del pluralismo ragionevole, quale base per stabilire le condizioni per l'esercizio legittimo del potere coercitivo dello stato (si veda Rawls, *ivi.*, pp. 49-51 e, per una discussione, Quong, *Liberalism without Perfection*, op. cit., e J. Quong, “The Rights of the Unreasonable Citizens”, *Journal of Political Philosophy*, 12, 2004, pp. 314–35).

fondate su valori politici e, tra queste ultime, le ragioni che fanno appello alle libertà fondamentali delle persone avranno priorità rispetto a quelle che si rifanno, per esempio, all'eguaglianza delle opportunità⁴.

Su questa posizione si è aperto di recente un ampio dibattito focalizzato sulla questione se sia plausibile presumere che le ragioni che derivano da questo pacchetto di valori condivisi devono sempre avere priorità sulle ragioni di derivazione religiosa che, dato il fatto del pluralismo, sembrano essere per natura settarie e non condivise o condivisibili⁵. In questo senso, in un recente contributo al dibattito – riproposto in questo simposio – Christopher Eberle si chiede se sia plausibile sostenere che nessuna ragione di natura religiosa possa *mai* giustificare in modo decisivo l'azione coercitiva dello stato, mentre vi sono ragioni secolari che sono in grado di svolgere questa funzione⁶.

In questo articolo vorrei prendere in esame la discussione che Eberle offre, nello specifico, di un argomento per l'appello alla ragione pubblica, come prima presentato; l'argomento basato sul rispetto⁷. Secondo questo argomento, fornire ragioni non-pubbliche a giustificazione dell'azione coercitiva dello stato sarebbe irrispettoso dello status morale delle persone poiché risulterebbe nella limitazione del loro spazio di azione alla luce di ragioni che non sono generalmente ricevibili da coloro ai quali sono indirizzate. Affinché l'azione coercitiva dello stato sia legittima è necessario che coloro che vi sono soggetti dispongano di ragioni, che riconoscono come valide, in grado di offrire una giustificazione sufficiente e decisiva di tale azione. Secondo Eberle, non vi è nulla di irrispettoso se una simile giustificazione non è fondata su ragioni condivise da tutti i cittadini – come vorrebbe la tesi della ragione pubblica rawlsiana che ho presentato sopra. Una giustificazione rispettosa può, invece, fare appello a una panopia di ragioni non condivise all'interno delle quali, però, ciascun individuo deve poterne riconoscere di valide per se stesso (anche se non per tutti)⁸.

Per illustrare questo punto, Eberle offre un esempio che credo sia importante esaminare poiché mostra un potenziale fraintendimento dell'argomento basato sul rispetto e, di conseguenza, mette in discussione la presa della critica al modello giustificativo della ragione pubblica rawlsiana. L'esempio prende in

⁴ Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., pp. 289-371.

⁵ Si veda, tra tutti, G. Gaus, *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

⁶ C. J. Eberle, "Religion, Respect and War: Against the Standard View of Religion in Politics", in T. Bailey e V. Gentile (a cura di), *Rawls and Religion*, Columbia University Press, New York, 2014, pp. 29-51.

⁷ Ivi., pp. 33-35.

⁸ Ivi., p. 37.

considerazione, come questione controversa, la decisione di uno stato di invaderne militarmente un altro⁹. Viene, così, illustrata una situazione nella quale vi è un chiaro intervento coercitivo da parte dello stato sui cittadini. Nonostante i cittadini siano d'accordo con questa decisione, essi sono in disaccordo circa le ragioni che la giustificano. Alcuni ritengono che l'invasione sia giustificata per ragioni punitive della condotta internazionale dello stato invaso; altri mettono in gioco ragioni utilitariste, che guardano alle conseguenze positive dell'invasione rispetto al miglioramento della qualità della vita dei cittadini dello stato invaso; altri ancora si appellano alla sicurezza pubblica.

Secondo Eberle, nonostante non esistano ragioni condivise che giustificano l'intervento in modo decisivo, valide al contempo per tutti e ciascuno, l'intervento è comunque giustificato. Ciascuno, infatti, dispone di ragioni che convergono nel ritenere l'intervento legittimo anche se su basi differenti¹⁰. Se questo è vero, continua Eberle, allora a nessuno viene mancato di rispetto perché nessuno è soggetto a un esercizio di potere coercitivo ingiustificato. Ne segue che, secondo Eberle, l'argomento basato sul rispetto fallisce nel mostrare che l'azione coercitiva dello stato deve essere giustificata solo per mezzo di ragioni condivise e generalmente accessibili. È, invece, plausibile pensare che essa possa essere giustificata anche in riferimento a ragioni non-pubbliche. Da questo segue anche che gli attori istituzionali, che si trovano a dovere fornire ragioni a sostegno delle decisioni collettive, lo possano fare proponendo ragioni (incluse quelle di natura religiosa) che convincono su basi differenti cittadini differenti¹¹.

Vorrei suggerire che questo esempio rischia di portarci fuori strada e, quindi, fornisce una base non adatta a saggiare la cogenza dell'argomento basato sul rispetto per la ragione pubblica. Lo scenario illustrato da Eberle rappresenta una situazione di disaccordo epistemico in circostanze di accordo pratico. L'esempio ritrae, infatti, uno scenario ove l'oggetto del disaccordo sono le ragioni che giustificano un intervento coercitivo da parte dello stato a sostegno di un'azione istituzionale sulla quale, tuttavia, non vi è disaccordo (tutti i cittadini ritengono che l'invasione militare di un altro stato sia giustificata). Nell'esempio, non occorre alcuna mancanza di rispetto poiché, fermo restando il disaccordo sulle ragioni fornite, nessuno è oggetto di un intervento coercitivo che lo obbliga a fare qualcosa che giudica essere moralmente sbagliata. Se il fine di Eberle è di illustrare uno scenario nel quale una certa azione statale mette a repentaglio il rispetto dovuto ai cittadini – ed è quindi bisognosa di

⁹ Ivi., pp. 36-37.

¹⁰ Ivi., p. 37.

¹¹ Ivi., p. 38.

una giustificazione pubblica – allora l'esempio proposto pare poco adatto e rischia di confondere le acque su cosa il rispetto richiede in termini di giustificazione dell'azione statale e quali sono le circostanze in cui tali richieste rischiano di non essere soddisfatte.

In quanto segue, cercherò di precisare questa considerazione tramite una ricostruzione di quello che credo sia il cuore dell'argomento basato sul rispetto che non viene colto dall'esempio di Eberle. Offrirò poi un esempio alternativo e mostrerò in che senso l'argomento basato sul rispetto è, invece, in grado di fornire una solida fondazione per un'interpretazione procedurale dell'argomento rawlsiano per la ragione pubblica, quale base capace di giustificare l'azione statale in circostanze di disaccordo.

2. RISPETTO, COERCIZIONE E GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA: UNA RICOSTRUZIONE

Per comprendere il funzionamento dell'argomento basato sul rispetto sembra necessario partire da una esplicitazione del concetto di rispetto presupposto dall'argomento. Eberle ne offre una caratterizzazione sintetica nei termini seguenti. Alle persone è dovuto rispetto quale risposta alla loro dignità, che posseggono in virtù del loro status morale di agenti. In quanto agenti morali, le persone hanno aspirazioni e fini propri. Rispettarle significa tenere in considerazione questo loro status e non trattarle meramente come mezzi, passibili di manipolazione, per i nostri fini¹². Vediamo questa idea più da vicino.

L'idea di rispetto che Eberle correttamente individua alla base dell'argomento per la ragione pubblica può essere chiarita in modo più esteso ricorrendo all'interpretazione del rispetto come riconoscimento proposta da Stephen Darwall¹³. Secondo questa interpretazione, dire che le persone devono essere rispettate in quanto persone significa sostenere che esse hanno diritto a essere considerate dagli altri come vincoli alle loro azioni permissibili¹⁴. Rispettare qualcuno, in questo senso, significa fare i conti con il fatto che questo qualcuno è una *persona* e ha diritto a essere trattato di conseguenza, in modo appropriato al suo status. In questo senso, il rispetto implica riconoscimento.

Ma cosa vuole dire nella sostanza trattare qualcuno come una persona? Seguendo un'interpretazione di matrice kantiana, l'argomento basato sul rispetto – in linea con larga parte della teoria democratica – abbraccia l'idea che trattare qualcuno come una persona significa trattarla come un agente morale,

¹² Ivi., p. 33.

¹³ S. Darwall, "Two Kinds of Respect", *Ethics*, 88, 1977, pp. 36–49.

¹⁴ Ivi., p. 38.

come un auto-legislatore, che dovrebbe essere considerato quale autore e destinatario di una qualsiasi norma che ponga vincoli alla sua condotta¹⁵. Trattare le persone come auto-legislatrici implica, quindi, che le persone non devono essere oggetto di coercizione che le forzi a seguire una norma che giudicano essere moralmente sbagliata; una norma alla quale non si sarebbero mai vincolate se avessero potuto decidere in prima persona e la cui osservanza rischia di minare la loro integrità morale. In questa interpretazione, l'integrità morale corrisponde al senso che una persona ha del proprio sé, per cui avere integrità morale implica vivere secondo coscienza¹⁶. La coscienza di una persona va intesa qui come la facoltà di discernere ciò che è moralmente giusto o sbagliato secondo il proprio giudizio¹⁷. Contravvenire alle ingiunzioni della propria coscienza implica, quindi, contravvenire alla propria integrità morale andando contro a quanto si giudica essere moralmente giusto o sbagliato. Poiché è proprio di una persona in quanto auto-legislatrice preservare la propria integrità morale, rispettare una persona in questo senso significa non agire in modo che possa minare la sua integrità morale.

Quando il rispetto lavora come principio politico, esso richiede – quindi – che ai cittadini venga garantito lo spazio maggiore possibile per condurre la propria vita con integrità, seguendo le ingiunzioni della propria coscienza (quali che siano) e al riparo dall'interferenza altrui. In questo senso, il rispetto dovuto alle persone sostanzia una presunzione contraria alla coercizione. Tuttavia, l'argomento basato sul rispetto non è un argomento contro la coercizione *tout court* e, quindi, non conduce necessariamente all'anarchismo¹⁸. Affinché le istituzioni mostrino rispetto per i cittadini non è necessario che esse assumano il ruolo di “guardiano notturno” e, limitato lo spazio per l'intervento statale al minimo, svolgano una sola funzione di controllo rispetto ai vincoli che le persone impongono le une alle altre. Il punto è, piuttosto, far sì che i vincoli esterni posti alla condotta personale di un soggetto siano giustificati in

¹⁵ Formulazioni recenti di questa tesi sono presentate in C. Bird, “Status, Identity and Respect”, *Political Theory*, 32, 2004, pp. 207–232; “Mutual Respect and Neutral Justification”, *Ethics* 107, 1996, pp. 62–96; J. W. Boettcher, “Respect, Recognition and Public Reason”, *Social Theory and Practice*, 33, 2007, pp. 223–239; E. Ceva, “Self-legislation, Respect and the Reconciliation of Minority Claims”, *Journal of Applied Philosophy*, 28, 2011, pp. 14–28; and C. Larmore, *The Autonomy of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

¹⁶ Si veda, per esempio, C. Kukathas, *The Liberal Archipelago*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

¹⁷ Si veda, per esempio, Ceva, “Self-legislation, Respect and the Reconciliation of Minority Claims”, op. cit. e J. Childress, “Appeals to conscience”, *Ethics*, 89, 1979, pp. 315–335.

¹⁸ Robert Paul Wolff ha dato la presentazione per antonomasia dell'argomento anarchico nei termini di un conflitto irrisolvibile tra autorità ed autonomia (cfr. R. P. Wolff, *In Defence of Anarchism*, University of California Press, Berkeley, 1970).

modo appropriato e resi coerenti con le ingiunzioni della sua coscienza. Detto altrimenti, rispettare le persone significa riconoscere loro il diritto di richiedere che le decisioni collettive siano loro giustificate. In questo senso, come anticipato, una persona deve potere guardare a se stessa come autrice e destinataria delle norme che ne vincolano la condotta¹⁹.

Una simile aspirazione risulta di assai difficile realizzazione quando si opera in contesti sociali abitati dal disaccordo in relazione a questioni che richiedono l'intervento regolativo dello stato. Ora, credo sia importante evidenziare che questi contesti sono tipicamente abitati dal disaccordo secondo due dimensioni, pratica ed epistemica. Il disaccordo investe, cioè, sia i fini perseguibili attraverso l'impiego del potere coercitivo dello stato, sia le ragioni addotte a sostegno delle diverse posizioni in merito. Il primo tipo di disaccordo guarda al contenuto delle decisioni collettive e verte sulla sostanza delle azioni statali; il secondo concerne, invece, i processi decisionali e verte sulle ragioni giustificative dell'azione statale. Si tratta di contesti problematici dal punto di vista del rispetto perché incarnano il rischio che alcuni cittadini vengano coartati ad agire in conformità a decisioni collettive che ritengono moralmente sbagliate *in assenza di ragioni* per la coercizione da loro riconosciute come valide.

Un esempio illustrativo di questo tipo di scenario è dato dalla *vexata quaestio* della permissibilità dell'interruzione volontaria di gravidanza. A questo proposito, l'azione coercitiva dello stato è multiforme poiché riguarda molteplici aspetti della questione e soggetti coinvolti. La questione, infatti, non è soltanto se le istituzioni devono riconoscere alle donne il diritto di abortire. Ci si domanda anche, per esempio, se sia lecito che i medici (segnatamente coloro che svolgono la propria attività professionale nel settore pubblico) siano soggetti a un obbligo di previsione del servizio e se tale obbligo, qualora giustificato, si estenda anche ad altri professionisti del settore (per esempio, agli infermieri o al personale ospedaliero in generale). Un'altra dimensione della controversia è più generale e indiretta; essa riguarda l'azione coercitiva che lo stato esercita tramite la tassazione e la destinazione delle risorse così acquisite al finanziamento di strutture pubbliche che offrono servizi per l'interruzione della gravidanza. È possibile giustificare un obbligo per i cittadini di pagare le tasse qualora i fini perseguiti con la tassazione siano contrari ai loro giudizi circa ciò che è giusto o sbagliato? Questi interrogativi costituiscono le coordinate dello spazio del dissenso pratico circa i fini che lo stato è legittimamente chiamato a perseguire per mezzo dell'impiego del potere coercitivo.

¹⁹ La tesi che il rispetto fonda un diritto alla giustificazione è stata recentemente difesa da R.Forst, *The Right to Justification*, Columbia University Press, New York, 2012.

Al disaccordo pratico si aggiunge anche il disaccordo epistemico, che investe le ragioni alle quali le diverse parti coinvolte fanno appello per sostenere pubblicamente la propria posizione. In questo caso, la linea di demarcazione tradizionale è tra i sostenitori della libertà di scelta personale, da un lato, e coloro che ritengono, dall'altro lato, che le questioni relative all'inizio della vita umana siano indisponibili alla scelta personale. Mentre i primi sono soliti poggiare le proprie posizioni su di un bagaglio argomentativo liberale, i secondi includono sia argomenti etici (che spesso assumono la forma del pendio scivoloso rispetto alle conseguenze attese di tali scelte), sia di natura religiosa (che evocano l'idea della sacralità della vita umana).

In queste circostanze, vi è un duplice senso in cui alle persone può venire a mancare il rispetto dovuto loro in virtù del proprio status di auto-legislatori. In un primo senso, quale implicazione del disaccordo pratico, esse possono venirsi a trovare nella situazione di essere coartate ad agire contro le ingiunzioni della propria coscienza. Così un medico, convinto che la vita umana vada protetta in tutte le sue forme, può trovarsi a essere costretto a prendere parte a operazioni di interruzione volontaria della gravidanza; analogamente, un cittadino, incerto circa lo status ontologico e morale del feto, può ritrovarsi a vedere parte delle proprie risorse, trasferite allo stato per mezzo della tassazione, destinate a interventi abortivi.

Ma questo non è l'unico senso in cui lo scenario in questione rischia di minare l'integrità morale dei cittadini. In un secondo senso, quale implicazione del disaccordo epistemico, la coercizione può avvenire in assenza di ragioni giustificative che i cittadini possono riconoscere come valide. In questo senso, non solo il medico anti-abortista sarà tenuto a prestare servizio nel corso di operazioni di interruzione volontaria della gravidanza, ma sarà costretto a farlo forzatamente (presumibilmente sotto pena di sanzioni) senza che l'azione che gli viene richiesta sia sorretta da ragioni che spieghino perché l'obbligo deve essere ottemperato nonostante il suo contenuto sia oggetto di disapprovazione personale. Lo stesso discorso si applica chiaramente anche ai cittadini sottoposti a tassazione.

Quello che vorrei mostrare con questo esempio è che le implicazioni del disaccordo per la giustificazione della coercizione rilevano in termini di rispetto in questa duplice dimensione. Una teoria della giustificazione pubblica che voglia rispondere a questo tipo di problemi deve avere ben presente entrambe le dimensioni per verificare, in *primis*, quali minacce si pongono all'integrità morale delle persone e, poi, su quale dimensione del disaccordo sia più promettente lavorare, se non per annullarle, almeno per minimizzarne la portata.

È alla luce di queste considerazioni che ritengo non pienamente soddisfacente il resoconto dell'argomento per la giustificazione pubblica basato sul rispetto dato da Eberle (e riportato sopra). Lo scenario usato per illustrare il problema è tale per cui una dimensione del disaccordo passa sotto silenzio. Si tratta, infatti, di uno scenario in cui i cittadini convergono su di una decisione collettiva (l'invasione *manu militari* di un altro stato), anche se per ragioni diverse. In questo caso il disaccordo epistemico non fa problema, in termini di rispetto, perché esso avviene in circostanze di accordo pratico. Eberle ha ragione nel rilevare che non vi è nulla di irrispettoso nello scenario da lui tratteggiato, fermo restando il disaccordo epistemico. Nessuno viene coartato ad agire in modo contrario ai dettami della sua coscienza in assenza di ragioni ritenute valide. I problemi di rispetto si verificano quando, invece, una simile azione coercitiva avviene e – in circostanze di disaccordo morale ed epistemico – l'integrità morale dei cittadini è a rischio in contraddizione con il trattamento rispettoso che, invece, dovrebbero ricevere nella loro capacità di auto-legislatori. È questo il caso dei medici anti-abortisti e sarebbe il caso di cittadini pacifisti che ragionevolmente dissentono con la decisione del loro stato di invaderne un altro, nello scenario di Eberle.

Giunti a questo punto, la domanda che vorrei porre è la seguente: in circostanze di disaccordo pratico la giustificazione pubblica può sopravvivere anche alla permanenza di disaccordo epistemico? Oppure, viceversa, è necessario costruire accordo epistemico per neutralizzare gli effetti irrispettosi del disaccordo pratico? In quanto segue risponderò in maniera affermativa alla seconda domanda e sosterrò che, con buona pace di Eberle, è esattamente questa opzione a costituire l'essenza e la forza della teoria rawlsiana della ragione pubblica in una sua veste procedurale.

3. LA GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA E IL RICORSO A RAGIONI CONDIVISE

Come dovrebbe essere concepita la giustificazione pubblica dell'azione coercitiva dello stato a fronte di situazioni caratterizzate da disaccordo sia di natura epistemica sia pratica? Alla luce di quanto sostenuto poco sopra, si tratta di una domanda di cruciale importanza poiché è proprio in casi di questo tipo che il disaccordo pone i problemi più insidiosi in termini di rispetto per le persone. Se vogliamo, quindi, saggiare la tenuta dell'argomento basato sul rispetto, una presa in carico di tali casi si presenta come necessaria.

Ora, vorrei mostrare come la teoria rawlsiana della ragione pubblica – almeno nell’interpretazione che proporrò – sia in grado di offrire una risposta molto più promettente di quanto Eberle non sia disposto a concedere.

La premessa dell’argomento è il disaccordo pratico, l’assenza cioè di un consenso tra persone ragionevoli su quali corsi d’azione lo stato sia legittimato a intraprendere. Si ricorderà che il disaccordo pratico è un disaccordo sostanziale, che riguarda, cioè, il contenuto delle decisioni collettive. Se siamo pronti ad accogliere l’invito di Rawls a farci carico del fatto del pluralismo, dobbiamo convenire nel riconoscere che le dottrine comprensive che costituiscono la sostanza del disaccordo sono incompatibili, per quanto ragionevoli. Ne segue che la possibilità di costruire un consenso sulla sostanza delle decisioni collettive che lo stato è chiamato a eseguire tramite l’uso del suo potere coercitivo è una chimera.

Possiamo sperare, certo, in una fortunata coincidenza degli interessi che, attraverso interazioni negoziali tra le parti, conduca a una qualche soluzione di compromesso, un *modus vivendi*²⁰. Ma si tratterebbe di una soluzione altamente instabile poiché non potrebbe contare su di una base consensuale vera e propria data dalla condivisione di valori e non dalla semplice convergenza dei loro portatori. Per dirlo altrimenti, se rimaniamo concentrati sulle ragioni che le persone *hanno*, in virtù delle dottrine comprensive alle quali sono leali, non sembra esservi spazio per la costruzione di una soluzione consensuale al disaccordo.

Fortunatamente, esiste un’altra dimensione del disaccordo sulla quale è possibile lavorare; il disaccordo epistemico. Come ho spiegato nel corso del paragrafo precedente, il disaccordo epistemico concerne le ragioni che i cittadini sono chiamati a produrre per sostenere pubblicamente la loro posizione circa la legittimità dell’azione coercitiva statale (l’oggetto del disaccordo pratico). Ora, per come la vedo io, la tesi della ragione pubblica rawlsiana mira proprio a superare questo tipo di disaccordo. Nonostante la permanenza del disaccordo pratico, è possibile che si costruisca accordo epistemico vincolando i tipi di ragioni che possono essere presentate a sostegno dell’azione coercitiva dello stato. Per questa ragione viene richiesto che la giustificazione delle decisioni collettive si fondi su ragioni condivise e accessibili a tutti i cittadini. Questi vincoli riguardano il processo decisionale, non i suoi esiti. Affinché esso produca decisioni collettive legittime, per quanto controverse nella sostanza, è necessario cioè fornire ai cittadini ragioni per le quali essi dovrebbero riconoscere gli esiti del processo decisionale – quali che siano. Questo può avvenire

²⁰ Per una discussione recente, si veda R. Sala, *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*, Liguori, Napoli, 2012.

solo se il processo decisionale si fonda su ragioni condivise e accessibili a tutti, sulla base delle quali la logica delle decisioni collettive controverse può essere spiegata a tutti e a ciascuno. Questa base consensuale è cruciale affinché tutti i cittadini possano guardare a se stessi come co-autori delle norme, e non solo come i loro destinatari, quale condizione necessaria di un trattamento rispettoso della loro personalità morale.

Nonostante non sia qui interessata a una ricostruzione del *pedigree* di questa posizione tra gli epigoni di Rawls, vorrei comunque richiamare la posizione sostenuta a riguardo da Fabienne Peter, che è stata tra le prime ad aderire esplicitamente a una interpretazione procedurale della tesi della ragione pubblica²¹. Nel resoconto di Peter, le decisioni collettive sono legittime se derivano da un processo decisionale soggetto a certi vincoli giustificativi²². In altre parole, l'appello alla ragione pubblica riguarda la caratterizzazione del processo decisionale e non la sostanza delle decisioni alle quali esso conduce. I cittadini possono continuare a fare riferimento alle ragioni che hanno e che derivano dalle dottrine comprensive che essi variamente abbracciano. Affinché una decisione sia legittima non è richiesto, cioè, che i cittadini condividano le stesse ragioni a sostegno di quella specifica decisione (come suggerito, invece, nell'esempio discusso da Eberle). È, invece, necessario che tutti riconoscano che quella decisione è stata prodotta per mezzo di un processo che hanno ragione di credere sia capace di generare decisioni legittime, quali che siano. Il processo decisionale sarà così in grado di dare ragioni ai cittadini affinché questi riconoscano se stessi e si riconoscano gli uni gli altri come co-autori delle decisioni collettive (in linea con ciò che l'argomento basato sul rispetto richiede).

Ripensiamo al caso dell'aborto. Le parti non dispongono di ragioni conclusive che possano convergere su azioni statali condivise, siano esse a sostegno ovvero contrarie all'aborto. Allo stesso tempo, una qualche decisione in merito *deve* essere presa; ci troviamo, infatti, in un contesto ove una decisione pubblica è necessaria per stabilire quali servizi devono essere forniti dallo stato, un contesto in cui anche la non-decisione implica una decisione.

In una situazione di questo tipo, l'appello ai valori politici condivisi, che costituiscono la sostanza della ragione pubblica, è in grado di *dare* ragioni capaci di superare il disaccordo pratico risolvendo il disaccordo epistemico. Queste sono ragioni per l'accettazione dell'imposizione coercitiva di certe decisioni collettive, nonostante il disaccordo sul loro contenuto, in virtù delle qualità del

²¹ F. Peter, *Democratic Legitimacy*, Routledge, London, 2009.

²² Ivi., pp. 92-100.

processo decisionale che le ha prodotte²³. Il medico anti-abortista continuerà a ritenere che l'aborto è un male secondo la sua concezione del bene, ma gli sono offerte ragioni procedurali per ottemperare all'obbligo di prendere parte a operazioni di interruzione volontaria della gravidanza, che fanno riferimento per esempio a valori di civiltà, da lui riconoscibili come validi quali parti integranti della cultura politica che informa la struttura di base della società in cui vive. In questo senso, le ragioni discordi vengono armonizzate per mezzo del riferimento a valori politici condivisi da tutte le parti e da ciascuna.

Detto altrimenti, e per ricapitolare, il consenso sulle ragioni che si *danno* permette di superare il dissenso circa le ragioni che le parti *hanno* e, così facendo, tale consenso diviene la base per la giustificazione dell'azione statale. In questo senso, le ragioni di derivazione procedurale hanno lo status di ragioni di secondo ordine²⁴. Queste ragioni escludono dalla deliberazione individuale circa l'ottemperamento dell'obbligo imposto dalla norma in questione le ragioni di primo ordine derivate dalle dottrine comprensive variamente abbracciate dai soggetti e che sostanziano il disaccordo pratico.

4. CONCLUSIONE

Alla luce della ricostruzione procedurale della tesi rawlsiana della ragione pubblica che ho offerto, vorrei concludere evidenziandone un paio di importanti implicazioni che credo ne rafforzino la presa.

In primo luogo, essendo sottratta alla volatilità delle ragioni che le persone si trovano ad avere, la tesi della ragione pubblica così presentata è in grado di fornire una giustificazione dell'azione statale più stabile nella durata. La giustificazione pubblica non dipende dalla disponibilità – presunta o effettiva – di ragioni da parte di una cittadinanza mutevole; essa è, piuttosto, saldamente ancorata ai principi politici fondamentali della società, che si presume essere stabili nel tempo (sebbene non del tutto immuni ai cambiamenti) poiché ne costituiscono l'ossatura portante e, alla luce dei quali, ragioni a sostegno dell'azione statale possono essere stabilmente date.

²³ Una difesa di quest'ipotesi nell'ambito della teoria democratica può essere trovata in T. Christiano, "The Authority of Democracy", *Journal of Political Philosophy*, 12, 2004, pp. 266-290; *The Constitution of Equality*, Oxford University Press, Oxford, 2008; H. Richardson, *Democratic Autonomy*, Oxford University Press, Oxford, 2002. Per una discussione, si veda tra gli altri C. Brettschneider, *Democratic Rights*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

²⁴ Per una trattazione della natura delle ragioni di secondo ordine e delle relazioni che esse intrattengono con le ragioni di primo ordine, si veda J. Raz, *Practical Reason and Norms*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 41-42 e 183-184.

È nota la preoccupazione rawlsiana per la stabilità di una società bene ordinata. Credo che una qualsiasi valutazione della cogenza della tesi della ragione pubblica non possa prescindere dal farsi carico di una disamina di questa preoccupazione e delle condizioni per il suo superamento. Si può poi pensare che si tratta di una preoccupazione esagerata o poco sensata, o ancora di una dimensione di una società bene ordinata rispetto alla quale la teoria filosofica non ha nulla da dire (sgombrando il campo alla teoria sociologica, invece). Quale che sia l'esito della riflessione, questa dimensione non può essere scontata a costo di fraintendere il progetto della giustificazione pubblica rawlsiana nel suo insieme.

In secondo luogo, l'argomento che ho ricostruito sembra essere in grado di fornire una guida normativa cogente agli attori istituzionali. Questi ultimi sono, infatti, chiamati a fornire ragioni basate su di un insieme di valori condivisi e perciò largamente accessibili, disponibili e generalmente ricevibili dai cittadini. Poiché si tratta di ragioni basate su valori condivisi, questa strategia giustificativa implica un onere epistemico inferiore rispetto all'alternativa tratteggiata da Eberle, che richiede un notevole sforzo di conoscenza dei diversi interlocutori, accesso ai loro insiemi di valori e comprensione delle loro ragioni per proporre un pacchetto all'interno del quale tutti e ciascuno possano ritrovare la propria. Quest'ultimo esercizio sembra essere particolarmente complesso in contesti di pluralismo e richiedere, pertanto, una sforzo epistemico il cui successo sembra essere tutt'altro che scontato.

Se crediamo, e questa è una condizione necessaria per la tenuta del mio argomento, che la teoria politica debba essere in grado di guidare l'azione dei cittadini, una preoccupazione circa la fattibilità del progetto normativo che si sostiene sembra imprescindibile²⁵. Questo non implica certamente abbassare di necessità le nostre pretese normative o, men che meno, cedere rispetto all'avanzamento delle nostre rivendicazioni di giustizia. Si tratta, in realtà, solo di considerare il vincolo di fattibilità nel novero dei criteri valutativi delle teorie che mettiamo in campo. Si tratta, per dirlo con Rawls, di costruire utopie ragionevoli all'interno dello spazio che il mondo ci concede.

²⁵ Per una discussione recente dei vincoli di fattibilità alla teoria politica normativa, si veda F. Pasquali, *Virtuous Imbalance: Political Philosophy between Desirability and Feasibility*, Ashgate, Farnham, 2012.

RISPETTO E GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA DA UNA PROSPETTIVA OGGETTIVISTA

GIULIA BISTAGNINO

Università degli Studi di Milano

Dipartimento di Scienze Sociali e Politiche

giulia.bistagnino@unimi.it

ABSTRACT

The core of justificatory liberalism relies on the idea that coercion must be justified to all citizens with reasons they can reasonably be expected to accept. Citizens ought to discipline themselves in public discourse because respect triggers a duty requiring them to support only those norms that enjoy public justification. In this article, I question the arguments justificatory liberals use to defend the link between respect and public justification, both in their consensus and convergence version. I argue that the idea of respect they employ runs against their own premises in being inevitably authoritarian and that the requirements of public justification foster some disrespectful attitudes among disagreeing citizens. I contend not only that justificatory liberals lack an argument for the idea that to respect one person is to provide her with reasons she can accept, but also that the problem concerns a misunderstanding about justification. Although it is correct to think that there is something morally objectionable to coerce another on the basis of one's beliefs, there is nothing wrong in coercing another because things are such and such (as one believes). I conclude by drawing a distinction between justificatory liberalism and objectivist liberalism and their different conceptions of respect.

KEYWORDS

Disagreement; justificatory liberalism; public justification; respect; objective reasons.

1. INTRODUZIONE

L'idea di ragione pubblica è senza dubbio centrale all'interno del paradigma liberale. Uno dei temi classici del liberalismo, infatti, concerne il problema del disaccordo a livello politico e le strategie adatte a contenere il conflitto dovuto al naturale pluralismo delle opinioni circa la moralità e la giustizia. Il ricorso alla ragione pubblica è, quindi, uno strumento per risolvere il problema circa l'uso appropriato del potere e la giustificazione dell'autorità politi-

¹ Ringrazio Francesca Pasquali per aver letto e commentato il testo.

ca. L'origine dell'idea di ragione pubblica è da ricercarsi nella tradizione del contratto sociale, con le teorie di Hobbes, Locke, Rousseau e Kant², ma trova la sua più piena formulazione nel *liberalismo giustificativo*³ contemporaneo, ispirato dalla concezione politica della giustizia di John Rawls⁴. Il liberalismo giustificativo, ovvero quella opzione teorica che pone al centro della propria proposta normativa l'idea di giustificazione pubblica, non solo difende un'idea più raffinata e dettagliata di ragione pubblica, ma presenta anche caratteristiche innovative rispetto al paradigma classico. Quest'ultimo, infatti, si concentra specificatamente sul rapporto tra religione e politica, che appare come una possibile miccia per lo scatenarsi di lotte e guerre civili. Ed è proprio a partire dal timore di tali conflitti che i pensatori del paradigma classico ritengono necessario che gli individui abbandonino le loro convinzioni private per sottomettersi alla ragione pubblica e ad una legge comune e imparziale⁵. Solo in questo modo, infatti, una cooperazione pacifica e stabile può essere garantita. Il paradigma classico della ragione pubblica, quindi, trova il suo motore, da un lato, nel sospetto nei confronti di temi "pericolosi" come quelli religiosi e morali e, dall'altro, nella necessità di salvaguardare la pace e l'armonia di società inevitabilmente caratterizzate dal disaccordo. Il liberalismo giustificativo contemporaneo non nega certo la pericolosità del disaccordo, o la necessità di assicurare istituzioni stabili e durature nel tempo. Del resto, la domanda a cui tutti i difensori della ragione pubblica – classici e contemporanei – cercano di

² Per una ricostruzione storica dei diversi modi in cui l'idea di ragione pubblica è presentata dagli autori classici della dottrina del contratto sociale si veda l'appendice di L. Solum "Constructing an ideal of public reason", *San Diego Law Review*, 30: 729-62.

³ Seguendo C. Eberle (Cfr. *Religious conviction in liberal politics*, Cambridge University Press, New York, 2002), utilizzo il termine "liberalismo giustificativo" per identificare un gruppo di teorie liberali non del tutto omogeneo, ma caratterizzate dall'idea di giustificazione pubblica. Esempi rilevanti di tale approccio filosofico sono: B. Ackerman, *Social justice and the liberal state*, Yale University Press, New Haven, 1980; R. Audi, *Religious commitment and secular Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; G. Gaus, *Justificatory liberalism an essay on epistemology and political theory*, Oxford University Press, Oxford, 1996; A. Gutmann & D. Thompson, "Moral conflict and political consensus", *Ethics*, 101, 1990, pp. 64-88; C. Larmore, "Political liberalism", *Political Theory*, 18(3), 1990, pp. 239-260; S. Macedo, *Liberal virtues: citizenship, virtue and community in liberal constitutionalism*, Oxford University Press, Oxford, 1991; T. Nagel, "Moral conflict and political legitimacy", *Philosophy and Public Affairs*, 16(3), 1987, pp. 215-24; J. Rawls, *Political Liberalism* (1993), tr. it. *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012.

⁴ Rawls, *Liberalismo politico*, op. cit.

⁵ Chiaramente, il modo in cui gli individui devono sottomettersi alla ragione pubblica varia molto da teoria a teoria. Per esempio, la soluzione Hobbesiana differisce in modo significativo dalla proposta lockiana o kantiana. Allo stesso tempo, però, tutti i pensatori del paradigma classico della ragione pubblica riconoscono il fatto del disaccordo e invocano una distinzione netta tra pubblico e privato nel tentativo di assicurare stabilità politica.

dare una risposta è sempre la stessa: “come è possibile che esista e duri nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi e uguali profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali incompatibili, benché ragionevoli?”⁶. Allo stesso tempo, però, è importante mettere in luce come il tratto distintivo del liberalismo giustificativo contemporaneo riguardi il ruolo centrale assegnato all’idea di rispetto reciproco. Secondo questa prospettiva, riconoscere cittadini come liberi, eguali e meritevoli di rispetto richiede che le regole, i principi e le leggi che governano la società in cui questi vivono siano giustificate o giustificabili dal loro punto di vista. Giustificazioni pubbliche sono giustificazioni che si poggiano su ragioni pubbliche, ovvero ragioni che non sono solo comprensibili da tutti, ma anche condivisibili dal punto di vista di ciascuno, indipendentemente dagli specifici interessi e convinzioni di natura morale, religiosa o metafisica. Ed è proprio perché è giusto che cittadini si rispettino gli uni con gli altri e si riconoscano come liberi ed eguali che devono rapportarsi tra loro nei termini della giustificazione pubblica, nel momento in cui devono prendere decisioni collettive che, essendo coercitive, influenzano la vita di tutti.

In questo articolo, intendo analizzare criticamente il nesso tra rispetto e giustificazione pubblica difeso dai liberali giustificativi per cercare di capire se effettivamente il principio del rispetto implichi impegnarsi a rispettare i vincoli della giustificazione pubblica. In particolare, la mia ipotesi è che il rapporto tra rispetto e giustificazione pubblica non solo sia controverso, ma anche che poggia su un equivoco circa il concetto stesso di giustificazione. Sebbene l’intento della mia argomentazione sia quello di mostrare che esiste uno scarto tra rispetto e ragione pubblica, questo non significa che io sia convinta che norme, principi e leggi vigenti in una determinata società non debbano essere giustificati, o che i cittadini che abitano una stessa società non debbano rispettarci tra loro. Dal mio punto di vista, mettere in questione il cuore del liberalismo giustificativo significa impegnarsi a trovare strategie migliori per ragionare sul problema del disaccordo in ambito politico e alle sue possibili soluzioni. Se il dispositivo della giustificazione pubblica risulta non essere convincente, cosa significa rispettarci nel discorso pubblico?

La mia strategia argomentativa comincia con il presentare in modo chiaro le principali caratteristiche del liberalismo giustificativo, nel tentativo di mettere in luce il concetto di giustificazione pubblica, che ne è la chiave di volta. A questo fine, ricostruisco e analizzo i tratti salienti di tale prospettiva teorica, sia per quel che riguarda il punto di vista consensuale, sia quello convergentista. Lo scopo della mia analisi è quello di mostrare i limiti di entrambe le

⁶ Rawls, *Liberalismo Politico*, op. cit., p. XLI.

posizioni, con particolare riferimento all'idea di rispetto reciproco. In particolare, cerco di delineare tre diversi ordini di critiche che si innestano sul controverso rapporto tra rispetto e giustificazione pubblica: da un punto di vista metodologico, il ricorso all'idealizzazione e al restringimento del cerchio della giustificazione finisce per sfavorire alcuni gruppi di cittadini e costituisce una mancanza di rispetto nei loro confronti; da un punto di vista pratico, l'idea centrale dello scambio di ragioni pubbliche appare talvolta in contraddizione con l'idea di rispetto reciproco; infine, da un punto di vista logico, il nesso tra giustificazione pubblica e rispetto, così come viene presentato dai liberali giustificativi, appare inconsistente e infondato. L'ultima sezione è dedicata ad mettere in luce come i problemi del liberalismo giustificativo precedentemente discussi siano dovuti a un equivoco circa il concetto di giustificazione in cui cadono in trappola i difensori di questo approccio. In conclusione, traccio alcune differenze tra il liberalismo giustificativo e il paradigma oggettivista sulle ragioni e i modi differenti di intendere l'idea di rispetto tra le due prospettive.

2. IL LIBERALISMO GIUSTIFICATIVO

In quanto appartenenti al paradigma liberale, i filosofi politici che si rifanno alla prospettiva del liberalismo giustificativo non differiscono dagli altri liberali rispetto ai principi e le pratiche che devono essere salvaguardati in uno stato giusto. Essi credono, infatti, che la sfera privata dei cittadini debba essere strenuamente difesa dai possibili abusi di potere e che l'autorità statale debba essere fortemente contenuta e regolata. Di conseguenza, i cittadini di uno stato liberale devono godere di determinati diritti inalienabili, quali quelli di libertà di pensiero, religione, associazione, movimento, alla proprietà privata, a un giusto processo, ecc. Inoltre, i liberali giustificativi difendono l'ideale democratico secondo il quale ciascuno può partecipare alle procedure politiche, attraverso il meccanismo della rappresentanza, per influenzare le leggi a cui deve sottostare.

Sebbene questi impegni classici siano requisiti sostanziali fondamentali del liberalismo giustificativo, tale concezione si differenzia in maniera netta dalle altre dottrine politiche liberali per via dell'idea di giustificazione pubblica, ovvero la convinzione che, poiché ogni cittadino deve *rispettare* i suoi concittadini, ciascuno deve cercare di presentare *giustificazioni pubbliche* per quelle leggi che ritiene giuste. Giustificazioni pubbliche sono giustificazioni che possono essere accettate, o sono accettabili dal punto di vista di tutti perché si poggiano su ragioni pubbliche, ovvero ragioni che sono non solo comprensibili da tutti, ma anche condivisibili dal punto di vista di ciascuno. In questo senso,

secondo l'ideale della giustificazione pubblica, rispettare i propri concittadini significa difendere e votare solo per quelle leggi e riforme che, ragionevolmente e in buona fede, un cittadino ritiene basarsi su ragioni pubbliche e che, quindi, sono valide per tutti. In altre parole, l'ideale di cittadinanza del liberalismo giustificativo richiede ai cittadini di disciplinare se stessi in modo che ciascuno non contribuisca a imporre leggi, o altri atti coercitivi per cui non esistono ragioni condivisibili da tutti. Il tentativo di questa prospettiva è quello di rendere possibile, attraverso la regolamentazione delle ragioni ammesse nel discorso pubblico, il consenso su leggi che sarebbero altrimenti soggette a disaccordo. Come scrive Stephen Macedo, "L'unico modo che abbiamo per realizzare una morale pubblica accettando allo stesso tempo il fatto, profondo e permanente, della diversità è quello di mettere da parte non solo i nostri interessi personali e credenze religiose, ma anche le tante convinzioni filosofiche e morali sulle quali cittadini ragionevoli sono in disaccordo"⁷. In questo senso, il liberalismo giustificativo si fonda sull'idea che, dato il fatto del pluralismo, è moralmente sbagliato che i cittadini di una società democratica impongano idee e valori controversi perché non condivisi ai loro concittadini attraverso le risorse politiche di cui dispongono. Il disciplinamento delle ragioni ammesse nella sfera pubblica, quindi, equivale a una richiesta di mettere tra parentesi, o per lo meno in *stand by*, credenze che i cittadini possono ragionevolmente avere, ma che sono incompatibili e inefficaci al raggiungimento di un accordo politico perché divisive e oggetto di disaccordo.

È importante precisare fin da subito che il criterio della ragione pubblica è di natura normativa: i cittadini sono obbligati a fornire ragioni pubbliche soltanto da un punto di vista morale. In questo senso, la proposta non è certo quella di considerare la trasgressione dei limiti della giustificazione pubblica un reato perseguibile legalmente, ma una mancanza morale. Per essere più precisi, per i liberali giustificativi, violare il criterio della giustificazione pubblica non equivale alla violazione dei diritti morali degli altri⁸, ma a un motivo di biasimo morale. Secondo questo approccio, bravi cittadini sono coloro i quali si sottomettono ai limiti della giustificazione pubblica e sono in questo senso virtuosi rispetto all'ideale di cittadinanza. Nella prospettiva del liberalismo giustificativo, proporre o sostenere una legge che non sia accettabile per tutti significa agire in modo autoritario poiché equivale a imporre un vincolo coercitivo a qualcuno che non ha ragioni per accettare tale vincolo. Come nel

⁷ S. Macedo, "The politics of justification", *Political Theory*, 18(2), 1990, pp. 280-304, p. 295, traduzione mia.

⁸ Cfr. Audi, *Religious commitment and secular Reason*, op. cit., 85.

liberalismo classico, poiché esiste una “presunzione a favore della libertà”⁹, questa deve essere considerata la norma ed è sempre necessario, invece, trovare giustificazioni per la coercizione. Per i liberali giustificativi questo ragionamento si traduce in alcune prescrizioni sul comportamento da tenere nel discorso pubblico e, in particolare, in alcuni criteri a cui le ragioni che vengono impiegate nella deliberazione devono sottostare. I liberali giustificativi ritengono, quindi, che la coercizione sia permessa solo se alcune condizioni sono soddisfatte: da un lato, bisogna ritenere che la presenza della coercizione comporti maggiori benefici rispetto ai costi che impone alle persone; dall’altro, chi supporta e difende determinate misure coercitive deve ritenere che chi ne è soggetto abbia – o possa avere – una ragione decisiva per ritenere tali misure valide.

I liberali giustificativi sono così d’accordo sulla necessità che il discorso pubblico, inteso in senso lato come l’insieme delle pratiche che i cittadini perseguono nelle loro vite pubbliche nel tentativo di incidere sulla struttura delle istituzioni politiche che regolano la società in cui vivono¹⁰, sia regolato dal criterio della giustificazione pubblica. Allo stesso tempo, però, essi sono fortemente in disaccordo riguardo a come questo criterio debba essere inteso. Per utilizzare una fortunata distinzione rawlsiana, si può dire che tra i liberali giustificativi esista un disaccordo circa quale *concezione*¹¹ di giustificazione pubblica sia appropriata per una democrazia liberale. Modelli diversi di liberalismo giustificativo, infatti, propongono resoconti diversi di come debbano essere intese le ragioni pubbliche e, di conseguenza, differiscono circa quali considerazioni possano essere utilizzate e debbano essere ammesse nel discorso pubblico e quali no. In particolare, nel dibattito contemporaneo, esistono due posizioni principali, una detta consensuale e l’altra detta convergentista. Fred D’Agostino caratterizza in modo efficace la differenza tra i due approcci in questo passaggio:

Se un individuo A e un individuo B condividono una ragione R che rende un certo regime politico ragionevole per entrambi, allora la giustificazione di un tale regime politico si fonda sul loro *consenso* a proposito di R. Se, invece, un individuo A ha una ragione Ra che rende il regime politico ragionevole per lui, e B ha una ragione Rb che rende il regime politico ragionevole per lui, allora la

⁹ Cfr. J. S. Mill, *On Liberty* (1859), tr. it., *La libertà*, BUR, Milano, 2004.

¹⁰ Cfr. K. Vallier, Vallier, “Public discourse”, in A. Besussi (a cura di), *A companion of political philosophy. Methods, tools, topics*, Ashgate, Farnham, 2012, pp. 207-216.

¹¹ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), tr. it. *Una Teoria della Giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 23.

giustificazione di un tale regime politico si basa sulla *convergenza* di punti di vista diversi e separati.¹²

In un modo sintetico, si può dire che una concezione convergentista delle ragioni pubbliche richiede solo che i cittadini accettino leggi e riforme sulla base delle proprie ragioni individuali e, quindi, che l'accordo sia sui provvedimenti politici e non sulle ragioni. Al contrario, nella concezione consensuale, leggi e riforme sono giustificate solo in forza di ragioni condivise, su cui tutti possono aderire e trovare un accordo. Il punto di forza della versione consensuale del liberalismo giustificativo risiede nell'assicurare una maggiore stabilità sociale in virtù di una decisa limitazione delle considerazioni che possono essere utilizzate nella giustificazione. In questo modo, il rischio di arrivare a principi altamente indeterminati è circoscritto perché si parte da un accordo chiaro sulla concezione della giustizia. Al contrario, sebbene il liberalismo giustificativo di stampo convergentista sia più vulnerabile alla critica di instabilità, esso può vantare una maggiore accoglienza nei confronti del pluralismo rispetto a quello consensuale. Inoltre, il modello della convergenza pone vincoli meno stringenti alla libertà dei cittadini: permettendo a ciascuno di portare avanti le proprie ragioni, esso sembra meglio rispondere all'impegno della libertà di pensiero ed espressione, caposaldo della teoria liberale. Ovviamente, è bene mettere in luce come una delle premesse fondamentali del liberalismo di stampo convergentista sia il relativismo delle ragioni: l'idea è che gli individui hanno punti di vista epistemici diversi e sistemi di credenze differenti a causa delle loro diverse esperienze di vita e circostanze personali. A partire dal rifiuto di una visione esternalista sulla ragioni, la prospettiva convergentista sostiene che le ragioni sono semplicemente considerazioni che una persona può avere in virtù della sua particolare prospettiva sul mondo. Poiché le persone hanno esperienze diverse e sono esposte a evidenze diverse nel corso della loro vita, il pluralismo dei sistemi di credenze è inevitabile¹³.

Ora che il profilo del liberalismo giustificativo è stato tracciato, mi occupo di discutere il presunto nesso tra principio del rispetto reciproco e giustificazione pubblica. In particolare, intendo far emergere il carattere controverso e problematico di questa posizione, indicandone i limiti e muovendo alcune critiche specifiche.

¹² F. D'Agostino, *Free public reason: making it up as we go*, Oxford University Press, New York, 1996, p. 30, traduzione mia.

¹³ È importante puntualizzare che il relativismo delle ragioni difeso dai liberali giustificativi di stampo convergentista non è illimitato. Per esempio, Gerald Gaus sostiene che dati antropologici e psicologici dimostrano che i diversi sistemi di credenze che esistono nel mondo non sono tali da non poter essere riconosciuti come razionali (cfr. Gaus, *Justificatory liberalism an essay on epistemology and political theory*, pp. 47-49).

3. RISPETTO E GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA: PROBLEMI E DIFFICOLTÀ

3.1 Una critica metodologica

La prima critica che intendo muovere al liberalismo giustificativo è di carattere metodologico e riguarda il ricorso al dispositivo teorico dell'idealizzazione da parte dei suoi difensori. Come precedentemente detto, il punto di partenza dei liberali giustificativi è l'idea che tutti gli individui sono liberi ed uguali, cosicché nessuno è naturalmente assoggettato all'autorità degli altri. E la risposta al problema del disaccordo circa quali norme, leggi, o provvedimenti politici devono essere stabiliti in una società è risolto quando tali norme, leggi e provvedimenti sono giustificati da ragioni che tutti i cittadini, a un certo livello di idealizzazione, accettano o approvano. Come è infatti noto, il modello della giustificazione pubblica si applica a individui che hanno determinate caratteristiche idealizzate e non a tutti in modo indiscriminato. Del resto, i liberali giustificativi intendono fornire una teoria che, nei suoi dettagli, rimane altamente astratta e che dovrebbe servire non solo (o non tanto)¹⁴ per guidare la pratica, ma anche per mostrare quali sono i veri presupposti e fondamenti alla base della concezione liberale della democrazia. In questo senso, ad essere idealizzati sono coloro ai quali si deve la giustificazione, ovvero i membri del cerchio della giustificazione¹⁵. Essi possono essere idealizzati in un senso epistemico, in uno morale, o in entrambi.

Il caso del liberalismo politico di Rawls e la scelta di includere nel cerchio della giustificazione solo quegli individui che possono dirsi non solo razionali, ma anche *ragionevoli* è particolarmente significativo sotto questo punto di vista. Cittadini ragionevoli sono, per Rawls, coloro i quali, da un lato, prendono atto e accettano il fatto del pluralismo ragionevole in quanto risultato degli *oneri del giudizio* e, dall'altro, sono mossi da un desiderio di cooperare con gli altri in termini di reciprocità¹⁶. In questo senso, le ragioni di coloro che non accettano una concezione politica della giustizia, ovvero una concezione basata solo su valori eminentemente politici, intesi come idee fondamentali che fanno parte della cultura politica pubblica di una società liberale e democratica, non

¹⁴ Per una critica alla praticabilità del liberalismo giustificativo, si veda N. Walterstorff, "What are the prospect of public reason liberalism?", in T. Cuneo (a cura di), *Understanding liberal democracy essays in political philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 76-110.

¹⁵ Quello che Marilyn Friedman ("John Rawls and the political coercion of unreasonable people", in V. Davion & C. Wolf (a cura di), *The idea of political liberalism Essays on Rawls*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2000, pp. 16-33.) chiama "legitimation pool".

¹⁶ Rawls, *Liberalismo politico*, op. cit., pp. 51-55.

vengono prese in considerazione quando si tratta di giustificare norme, leggi, o provvedimenti politici. Semplicemente, a coloro i quali sono considerati irragionevoli, perché non intendono subordinare le proprie dottrine comprensive alla concezione politica della giustizia, non si è tenuti dare una giustificazione per quelle norme coercitive su cui, invece, i ragionevoli concordano.

È importante chiarire che il ricorso all'idealizzazione non è appannaggio solo di quei liberali giustificativi impegnati nella difesa di approcci consensuali¹⁷. Nonostante il tentativo di diminuire l'intensità e il livello di idealizzazione¹⁸, anche i filosofi politici impegnati a difendere il paradigma convergentista propongono un modello che non prende in considerazione gli individui pienamente per quello che sono, ma delle controparti migliorate in un qualche senso. Sebbene sia ben più inclusivo di quello rawlsiano, anche nel modello difeso da Gaus il test per verificare se una determinata norma sociale¹⁹ sia giustificata pubblicamente riguarda quelli che vengono chiamati *members of the public*²⁰. Questi sono rappresentazioni idealizzate, ma realistiche di individui e hanno, quindi, differenti ragioni e punti di vista, ma allo stesso tempo sono lievemente potenziate da un punto di vista epistemico e morale. Come

¹⁷ Per essere precisi, è importante mettere in luce come Rawls proponga una teoria ibrida della giustificazione pubblica immaginando tre livelli di giustificazione, in cui il primo, ovvero quello della “giustificazione pro tanto”, è puramente consensuale e modellato dal dispositivo della posizione originaria. Qui si genera una concezione politica *freestanding* della giustizia, che non poggia cioè su altri valori se non quelli già presenti nella cultura politica pubblica della società. Il secondo e il terzo livello, invece, sono di natura convergentista e servono affinché i cittadini possano testare la compatibilità della concezione politica della giustizia con le loro personali dottrine comprensive (cfr. Rawls, “Reply to Habermas” (1995), tr. It., “Risposta a Habermas”, in *Liberalismo politico*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 340-399). Nonostante la posizione rawlsiana presenti elementi diversi e sia, in questo senso, complessa, è solitamente considerata un esempio importante di teoria consensuale della giustificazione pubblica per l'importanza che Rawls assegna al primo livello di giustificazione. Il consenso sulla concezione politica della giustizia, infatti, non solo è normativamente necessario, ma anche la chiave di volta dell'intera struttura concettuale del liberalismo politico.

¹⁸ Gerald Gaus parla di lieve idealizzazione (cfr. *The order of public reason A theory of freedom and morality in a diverse and bounded world*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011) e Kevin Vallier di idealizzazione moderata (cfr. *Liberal Politics and Public Faith. Beyond separation*, Routledge, New York, 2014).

¹⁹ Nel suo ultimo libro, Gaus declina il problema della giustificazione pubblica non solo nei termini della legittimità democratica, ma anche rispetto a quella che lui chiama *moralità sociale*. Essa consiste nel “set di regole socio-morali che impongono o proibiscono determinate azioni, tali da fondare quegli imperativi morali che ci rivolgiamo gli uni verso gli altri quando perseguiamo, o ci asteniamo dal perseguire, certe linee di azione” (Gaus, *The order of public reason*, op. cit., p. 2, traduzione mia). Ho discusso l'idea di *moralità sociale* di Gaus in “Gerald Gaus and the task of political Philosophy”, *European Journal of Analytic Philosophy*, 9, 2013, pp. 14-24.

²⁰ Gaus, *The order of public reason*, op. cit., pp. 26-27.

Rawls si propone di risolvere il problema del pluralismo tra individui ragionevoli, così Gaus si propone di dare una risposta a quello che egli stesso definisce “pluralismo valutativo reciprocamente comprensibile”²¹. Con questa formula, Gaus intende identificare come target per la sua teoria l’esistenza di un pluralismo di visioni del mondo che non sono solo intellegibili, ma anche che non eccedono i confini dell’orizzonte umano. In questo senso, i *members of the public* sono idealizzati non solo perché non si fanno sviare da evidenze o ragioni irrilevanti, ma anche perché non può darsi il caso che qualcuno di essi possa avanzare posizioni moralmente indecenti, come potrebbe essere quella secondo cui torturare i bambini per divertimento è giusto. Così, quando dobbiamo valutare se un determinato provvedimento politico può essere giustificato pubblicamente, non dobbiamo tenere conto di quelle posizioni che non sono rappresentate dai *members of the public* e che, quindi, eccedono il confine del pluralismo valutativo reciprocamente comprensibile.

Ora, a qualcuno potrebbe sembrare giusto e necessario ricorrere alla idealizzazione al fine di assicurare alcune limitazioni nel cerchio della giustificazione, come per esempio quelle appena illustrate. In effetti, potrebbe sembrare quantomeno bizzarro pensare di dover giustificare una legge sui diritti dell’infanzia a chi ritiene che torturare i bambini per divertimento sia giusto. Allo stesso modo, sembra che il fatto che certe persone abbiano un punto di vista razzista o maschilista non infici la validità di regole normative che, invece, proibiscono e puniscono la discriminazione. Così, sembra naturale ricorrere all’idealizzazione in questi casi, mettendo da parte e non considerando tali individui immorali come membri legittimi del cerchio della giustificazione. Inoltre, bisogna riconoscere che l’idealizzazione non è, di per se stessa, una strategia argomentativa fallace, infruttuosa, o inutilizzabile. Al contrario, essa è parte integrante dell’armamentario concettuale dei filosofi, politici e non. Il problema, piuttosto, riguarda la coerenza con cui si fa ricorso a tale dispositivo teorico: perché la strategia dell’idealizzazione sia legittima, è necessario che essa risponda alle motivazioni che stanno alla base della teoria che si vuole difendere. Se, infatti, il ricorso all’idealizzazione è in contraddizione con le ragioni che sostengono la proposta teorica che si vuole avanzare, allora essa non può che essere considerata un espediente immotivato e una soluzione *ad hoc*.

La domanda che quindi dobbiamo porci è se sia legittimo, da parte dei liberali giustificativi, idealizzare i partecipanti al test della giustificazione pubblica. Dal mio punto di vista, non è questo il caso. Attraverso il ricorso all’idealizzazione ed escludendo alcuni individui e gruppi di individui, la

²¹ *Ivi.*, p. 279, traduzione mia.

giustificazione pubblica manca al suo stesso obiettivo di fornire una giustificazione che possa essere accettabile dal punto di vista di tutti. È l'idea stessa di giustificazione pubblica a essere messa in questione nel momento in cui essa si rivolge solo ai cittadini ragionevoli, o prende in considerazione solo le posizioni che possono essere difese dai *members of the public*. Allo stesso modo, se l'autorità politica agisce in modo legittimo quando attua provvedimenti coercitivi che sono giustificati pubblicamente perché accettabili dal punto di vista dei cittadini che fanno parte del cerchio della giustificazione, questo significa che cittadini che ne sono esclusi devono sottostare a leggi e norme che non hanno alcuna ragione di accettare. Di conseguenza, questi non vengono rispettati nella loro capacità di formulare e sviluppare la propria visione del mondo e semplicemente non viene permesso loro di partecipare al "gioco" della giustificazione. L'incoerenza della giustificazione pubblica, quindi, riguarda la sua incapacità a tener fede ai suoi stessi obiettivi, ovvero giustificare l'autorità politica da un punto di vista che si accettabile per tutti i cittadini. E la conseguenza di questa incoerenza è una mancanza di rispetto nei confronti di quei cittadini che, non rispondendo ai requisiti necessari per meritare una giustificazione, devono subire norme, leggi, o provvedimenti politici senza avere ragioni per accettarli. Poiché al cuore del liberalismo giustificativo sta l'idea che possiamo dirci rispettati pubblicamente quando ci viene chiesto di conformarci a regole che abbiamo ragione di sottostare, l'introduzione dell'idealizzazione crea un cortocircuito argomentativo. Coloro che non sono aderenti al modello proposto, non solo devono subire le regole che sono giustificate pubblicamente senza avere ragione di accettarle, ma anche non devono essere proprio considerati nel processo giustificativo. Dal punto di vista del liberalismo giustificativo, però, non dare ragioni valide per ciascun cittadino significa non rispettarlo e trattarlo in maniera autoritaria.

3.2 Una critica pratica

La seconda obiezione che intendo muovere al liberalismo giustificativo è di carattere pratico e ha a che fare con la circostanza dello scambio di ragioni. Da un lato, mi sembra che difficilmente si possa pensare che chi non si attiene alle regole della giustificazione pubblica sia necessariamente portato a trattare in modo irrispettoso i suoi concittadini. Dall'altro, l'esercizio dello scambio di ragioni, per come viene immaginato dai teorici del liberalismo giustificativo, sembra talvolta costituire una mancanza di rispetto nei confronti degli individui e talvolta, invece, sembra promuovere comportamenti che sono dannosi e sbagliati proprio perché irrispettosi nei confronti degli altri. Di seguito, cerco di mostrare come il primo problema si riferisca al liberalismo giustificativo

nella sua versione consensuale, mentre il secondo a quello di stampo convergentista.

Dal punto di vista del consenso, quando si delibera su questioni pubbliche bisogna astenersi dal ricorrere a ragioni non pubbliche, che non si fondano cioè su idee condivise, quando si tratta di difendere e sostenere provvedimenti politici e progetti di riforma. Per valutare se trasgredire i vincoli e i limiti della ragione pubblica equivale a non rispettare i propri concittadini credo sia fondamentale cercare di capire se cittadini che non rispettano tale restrizione siano effettivamente irrispettosi. Come è stato notato²², l'idea che presentare ragioni non pubbliche mal si accompagni all'idea di rispetto è molto diffusa e deve parte del suo successo alla retorica con cui è di solito presentata. Generalmente, quando si pensa a individui che non sottostanno alle restrizioni della giustificazione pubblica, vengono in mente persone che sono davvero irragionevoli (nel senso non rawlsiano del termine), come ad esempio coloro che si oppongono al matrimonio omosessuale sulla base del fatto che l'omosessualità è un abominio. Non vi è certo dubbio che persone del genere non mostrino rispetto nei confronti dei loro concittadini quando esprimono il proprio punto di vista. Il motivo per cui questi individui ci appaiono subito come irrispettosi, però, non è tanto legato al fatto che rifiutino di astenersi da considerazioni non pubbliche. Piuttosto, essi sono irrispettosi perché, nel difendere le proprie convinzioni, insultano e offendono deliberatamente una parte dei loro concittadini. La domanda che bisogna porre è quindi la seguente: è possibile non sottostare alle restrizioni della giustificazione pubblica e rispettare gli altri allo stesso tempo?

Prendiamo in esame il caso di Emanuele, il quale ha una convinzione forte sull'aborto ed è un membro di un'associazione contro tale pratica e lavora perché sia abolita nella società in cui vive. Emanuele è convinto che la pratica dell'aborto sia immorale e sbagliata non per motivi ideologici, ma perché pensa che il feto sia un essere umano e, in quanto tale, non possa essere ucciso. Prima di convincersi dell'immoralità dell'aborto, Emanuele ha preso in considerazione e valutato quegli argomenti che tracciano una distinzione tra esseri umani e persone, così da sostenere che il feto non è una persona perché non esercita alcune capacità mentali superiori, come ad esempio la coscienza di sé²³. Tuttavia, di fronte alla domanda "che cos'è una persona?", Emanuele è convinto che l'idea della separatezza tra mente e corpo sia un concetto poco convincente perché gli esseri viventi sono entità corporee e, per questo, diven-

²² Eberle, *Religious convictions in liberal politics*, op. cit., p. 110.

²³ Cfr. M. Tooley, *Abortion and infanticide*, Oxford University Press, Oxford, 1983 e P. Singer, *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

tano persone al momento del concepimento. Emanuele è una persona religiosa e sicuramente parte delle sue convinzioni deriva dalle sue origini e dalla sua formazione. Tuttavia, egli non è un fanatico e, se le sue credenze fossero in contraddizione con alcune evidenze scientifiche, sarebbe pronto ad abbandonarle. Dal momento che l'idea che gli esseri umani diventino persone al concepimento non è contro la scienza e, allo stesso tempo, è compatibile con le sue convinzioni religiose, Emanuele sostiene che l'aborto è sbagliato e che tale pratica deve essere bandita legalmente dalla sua società. Infine, Emanuele non intende osservare le regole della giustificazione pubblica e intende presentare ragioni non pubbliche e controverse, sia di natura religiosa sia filosofica, per sostenere la propria posizione. Per valutare correttamente il caso di Emanuele, è fondamentale sottolineare che l'associazione di cui fa parte riconosce il valore della non-violenza e condanna qualsiasi tipo di atto aggressivo perpetrato nei confronti di individui e organizzazioni che praticano l'aborto. Emanuele vuole che l'aborto sia bandito per legge, ma intende farlo attraverso i mezzi della libera discussione e confronto politico. Dobbiamo considerare Emanuele un cittadino irrispettoso? Io penso che questo non sia possibile. Emanuele non trae piacere dal difendere ragioni che non sono pubbliche e il motivo per cui intende portare avanti tali ragioni non nasce da un qualche desiderio di prevaricare gli altri e imporre le sue idee. Semplicemente, Emanuele vuole appellarsi alle proprie convinzioni morali e religiose nel momento in cui si trova a discutere con i suoi concittadini della particolare riforma dell'aborto, o quando deve decidere quale partito votare alle elezioni. In questo non c'è niente di irrispettoso. Al contrario, si potrebbe argomentare che le restrizioni della giustificazione pubblica equivalgono a una mancanza di rispetto nei confronti di Emanuele proprio perché non ne riconoscono la capacità di ragionare su questioni moralmente controverse, di formarsi una propria opinione e, in questo senso, ne mettono a rischio l'integrità morale. Solo potendo affermare la propria convinzione del discorso pubblico Emanuele può sentirsi a posto con la propria coscienza e riconoscere la propria identità.

Si potrebbe pensare che ricorrere al modello della convergenza possa risolvere questo problema. In effetti, la prospettiva convergentista riconosce ai cittadini la possibilità di difendere le proprie posizioni politiche con ragioni non necessariamente condivise, a patto di fornire ragioni agli altri che siano, invece, compatibili con i loro sistemi di credenze e convinzioni profonde. In questo senso, ciò che è importante per la convergenza non è il trovare ragioni giuste per cui essere d'accordo, ma trovare un accordo su un determinato provvedimento, in virtù di ragioni differenti e ugualmente rispettabili. Il problema di questo approccio è che, sebbene non sia irrispettoso e non compromet-

ta l'integrità e le identità morali dei cittadini, rischia di promuovere una sorta di opportunismo deliberativo. Se, come accade nel modello convergentista, il fatto del disaccordo è spigato in termini di relativismo delle ragioni, allora se qualcuno ha una convinzione che è coerente con il proprio sistema di credenze non può essere criticato per questo e le sue ragioni non possono essere considerate sbagliate. Il problema è che, se questa ricostruzione è corretta, sembra che le parti non possano veramente prendere sul serio le ragioni gli uni degli altri. Prendiamo il caso di Emanuele e Giovanna: il primo ha un sistema di credenze (a), mentre la seconda ha un diverso sistema di credenze (b). Quando i due si trovano a deliberare rispetto a un determinato provvedimento politico X, Emanuele deve fornire ragioni a Giovanna che siano conformi a (b). Ovviamente, egli può fare riferimento a ragioni coerenti con (a), ma non deve aspettarsi che queste possano essere efficaci o che abbiano una qualche presa normativa su Giovanna perché, dal punto di vista di quest'ultima, esse non sono valide. La domanda che dobbiamo porci è se Emanuele possa considerare Giovanna un interlocutore competente, nonostante sia portato a pensare che ella non sia in grado di apprezzare le sue ragioni (che egli ritiene essere quelle giuste). Il punto è che, fintantoché accetta X, per Emanuele è irrilevante cosa Giovanna pensi. E questo sembra quantomeno controverso. Poniamo che Emanuele sia un ateo, convinto che l'utilizzo di animali non umani per la ricerca scientifica sia moralmente appropriato perché tali sperimentazioni permettono di trovare cure a malattie devastanti. Giovanna, invece, è una persona di fede religiosa e ritiene che l'utilizzo di animali non umani sia giusto perché Dio ha dato diritti naturali alle persone, ma non agli animali non umani. Discutendo sulla questione, Emanuele e Giovanna non avrebbero problemi a convergere su una stessa posizione e, quindi, a sottoscrivere una legge comune. Allo stesso tempo, però, non è chiaro se, dal punto di vista di Emanuele, la posizione di Giovanna sia veramente giustificata. Probabilmente egli non ha un argomento tale da smentire una volta e per sempre l'esistenza di diritti naturali dati da Dio alle persone, ma il fatto che non debba nemmeno provare a persuaderla in questo senso sembra poco rispettoso della capacità di Giovanna di ragionare e di interpretare le regole della moralità. Sembra, infatti, che Emanuele possa benissimo pensare che i motivi di Giovanna siano sciocchi o sbagliati e, ovviamente, anche Giovanna può pensare lo stesso degli argomenti di Emanuele. Il punto è che la convergenza sembra richiedere alle persone di trattarsi l'una l'altro con condiscendenza, senza dare vera importanza ai motivi che ciascuno ha per le proprie convinzioni. Da questo punto di vista, sembra che il liberalismo convergentista non riesca a favorire relazioni rispettose

tra cittadini che devono sottoscrivere norme e leggi per la società che abitano insieme.

3.3 Una critica logica

L'ultima obiezione che intendo muovere al liberalismo giustificativo riguarda proprio il modo in cui i sostenitori di tale teoria intendono il rapporto tra rispetto e giustificazione pubblica. Come già precedentemente detto, il liberalismo giustificativo si distingue all'interno del panorama liberale per l'idea che rispettare i cittadini come liberi ed eguali significhi giustificare provvedimenti politici a cui questi devono sottostare con ragioni che essi stessi possono accettare, o potrebbero accettare, date certe condizioni idealizzate. Sfortunatamente, i liberali giustificativi tendono a non rendere esplicito l'argomento per la relazione tra rispetto e giustificazione pubblica: non è del tutto chiaro perché trattare qualcuno con rispetto a livello pubblico significhi accettare quei vincoli al modo in cui giustificiamo le norme nel momento in cui ci scambiamo ragioni nell'ambito pubblico. Perché il rispetto dovrebbe innescare il dispositivo della giustificazione pubblica? Sfortunatamente, non esiste una risposta soddisfacente a questa domanda. Per Charles Larmore, "rispettare un altro come un fine significa insistere che principi coercitivi o politici sono giustificabili a quella persona come lo sono per noi. L'eguale rispetto richiede di trattare in questo modo tutte le persone che devono sottostare a tali principi"²⁴. Similmente, Paul Weithman scrive: "uno stato che fonda la cooperazione e l'esercizio del potere in termini che i cittadini non possono ragionevolmente accettare in quanto liberi ed eguali dimostra una mancanza di rispetto nei loro confronti"²⁵. E Lawrence Solum aggiunge che "rispettare la libertà ed eguaglianza dei cittadini richiede che le decisioni siano prese sulla base di ragioni pubbliche"²⁶. Infine, Gerald Gaus afferma che "concepire un altro come una persona morale, libera ed eguale, significa semplicemente riconoscere un limite fondamentale circa la giustificazione di pretese autoritative che si possono muovere nei suoi confronti"²⁷.

Il ragionamento che solitamente viene proposto da questo autori può essere riassunto nel modo seguente:

²⁴ C. Larmore, *The morals of modernity*, Cambridge University Press, New York, 1996, p. 137, traduzione mia.

²⁵ P. Weithman, "Religion and the liberalism of reasoned respect" in P. Weithman (a cura di), *Religion and contemporary liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1997, p. 6, traduzione mia.

²⁶ L. Solum, "Faith and justice", *DePaul Law Review*, 39, 1990, pp. 1083-1106, p. 1095, traduzione mia.

²⁷ Gaus, *The order of public reason*, op. cit., p. 17, traduzione mia.

- (1) Le persone, in quanto agenti morali, devono essere considerate libere ed eguali.
- (2) Le persone hanno uguale diritto (e non uguale capacità) di interpretare e proporre regole di cooperazione sociale.
- (3) Di conseguenza, una persona non può fare appello ai proprio giudizio privato nel momento in cui richiede che gli altri si attengano a determinati comportamenti perché questo sarebbe sbagliato, dispotico e irrispettoso del diritto di ciascuno di interpretare e proporre regole di cooperazione sociale.
- (4) Così, bisogna riconoscere l'esistenza di vincoli al modo in cui giustifichiamo le norme agli altri e in particolare offrire ragioni che siano accettabili dal punto di vista degli altri.
- (5) Le regole per la cooperazione sociale (norme, leggi, principi, ecc.) non possono essere dispotiche e devono essere giustificate pubblicamente in modo da rispettare ciascuno in quanto libero ed eguale.

Il problema di questo argomento è che il punto (4) non sembra essere implicato in modo necessario dal punto (3). Sembra, infatti, ci sia un salto argomentativo dall'idea che dobbiamo rispettare la capacità degli altri di ragionare e di dare risposte normative soddisfacenti, a quella per cui dobbiamo sottostare ai limiti della ragione pubblica. Per questo motivo, i liberali giustificativi sembrano proporre un argomento *ad hoc*, per cui semplicemente stipulano che rispetto e giustificazione pubblica siano necessariamente intrecciati. Sembra, infatti, chetale idea sia sostenuta soloa partire da unaparticolareintuizione circa la natura del rispetto reciproco. Poiché, però, esistono varie concezioni che propongono resoconti diversi di cosa significa trattare gli altri con rispetto²⁸, i liberali giustificativi dovrebbero fornire argomenti atti a dimostrare che la propria concezione è quella corretta. Senza un argomento del genere, il legame tra rispetto e giustificazione pubblica scompare.

4. GIUSTIFICAZIONE E RISPETTO: UN EQUIVOCO

Nella sezione precedente ho sollevato alcune critiche specifiche al liberalismo giustificativo nel tentativo di mostrare le difficoltà del rapporto tra rispetto reciproco e giustificazione pubblica. Sicuramente, parte del problema è

²⁸ In particolare, si vedano J. Hampton, "Should political philosophy be done without metaphysics?", *Ethics*, 99(4), 1989, 791-814; Eberle, *Religious Convictions in Liberal Politics*, op. cit.; J. Stout, *Democracy & Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 2004; P. Weithman, *Religion and the obligation of citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

dovuta al fatto che molto spesso i liberali giustificativi tendono a dare per scontata l'idea che rispettare qualcuno nell'ambito pubblico significhi dare ragioni che gli altri possono, o potrebbero accettare date determinate condizioni, senza fornire un vero argomento a supporto di tale tesi. Credo, però, vi sia un motivo più generale e profondo a causa di questa difficoltà, dovuta al fatto che il liberalismo giustificativo si basa su un equivoco circa il concetto stesso di giustificazione. Come precedentemente detto, per i liberali giustificativi, l'idea di rispetto reciproco richiede di riconoscere un vincolo sul tipo di ragioni che possiamo scambiarsi quando dobbiamo decidere le norme che devono regolare la società in cui viviamo. In questo senso, si può dire che le ragioni considerate valide sono, per i liberali giustificativi, dipendenti dall'accordo: alcune ragioni sono giuste e dobbiamo riconoscerle come tali perché permettono di arrivare a punti comuni (perché, per esempio, sono indipendenti da credenze particolari, o perché sono comprensibili reciprocamente in un senso forte). Il motivo alla base del riconoscimento di questo particolare gruppo di ragioni come giusto riguarda il rispetto reciproco. Se, infatti, qualcuno propone ragioni che non sono pubbliche, nel senso del liberalismo giustificativo, si corre il rischio del comportamento dispotico e non rispettoso, ovvero di obbligare gli altri a seguire norme che non hanno ragione di accettare. Il punto è di arginare l'atteggiamento di cittadini che sono certi di avere ragione e che, con la verità in tasca potremmo dire, intendono imporre agli altri la propria volontà²⁹.

Ora, i liberali giustificativi hanno perfettamente ragione nel dire che c'è qualcosa di moralmente sbagliato nel proporre e difendere norme sulla base del fatto che si hanno determinate credenze. Ovviamente, il mero fatto di possedere certe credenze non può costituire di per sé la base per la giustificazione di provvedimenti politici che influiscono sulla vita dei cittadini di un'intera società. Il punto, piuttosto, è che non c'è invece niente di moralmente sbagliato nel proporre e difendere norme sulla base di ragioni che una persona si ritrova ad avere dopo aver ragionato su una determinata questione e averne vagliato gli elementi a disposizione³⁰. Prendiamo di nuovo Emanuele e Giovanna che, questa volta, sono in disaccordo sulla pena di morte. Emanuele vuole che nella società in cui vive la pena di morte sia considerata illegale, mentre Giovanna pensa il contrario. Il punto importante da capire è che sarebbe moralmente sbagliato se Emanuele dicesse che la pena di morte è

²⁹ Questa idea è piuttosto esplicita in Gaus, *The order of public reason*, op. cit, p. 16.

³⁰ Per questo argomento mi rifaccio alle tesi di J. Raz, "Disagreement in Politics", *American Journal of Jurisprudence*, 43, 1998, pp. 25-52 e D. Enoch, "The disorder of public reason", *Ethics*, 124(1), 2013, pp. 141-176.

sbagliata perché ne è convinto e, quindi, presentasse come ragione il mero fatto di pensare determinate cose in merito alla pena di morte. Al contrario, non c'è niente di male a difendere come ragione, per esempio, il fatto che la pena di morte sia sbagliata perché è una punizione barbara e draconiana (come Emanuele crede). In questo caso, Emanuele non sta assumendo un atteggiamento manchevole di rispetto nei confronti di Giovanna perché non sta cercando di imporre la sua convinzione in maniera fanatica o ideologica. Al contrario, è proprio perché rispetta Giovanna e le sue capacità razionali di comprendere e formare una convinzione razionale in merito alla pena di morte che Emanuele propone quelle che sono le ragioni giuste per cui la pena di morte deve essere illegale (secondo lui). Sebbene Emanuele possa non essere certo che la sua ragione sia quella giusta e, quindi, non possa dire di avere conoscenza che la pena di morte è sbagliata, egli può comunque sapere se, dati gli elementi a sua disposizione, è giustificato nel pensare che la pena di morte sia sbagliata³¹. Di conseguenza, se è giustificato nel pensare che la pena di morte sia sbagliata, perché dovrebbe essere moralmente biasimevole per avanzare le sue ragioni nel discorso pubblico?

Come credo ormai appaia in modo abbastanza chiaro, la mia posizione per quel che riguarda i problemi della legittimità e dei vincoli al modo in cui i cittadini devono giustificare le proprie posizioni politiche nel discorso pubblico si rifà al paradigma oggettivista sulle ragioni³². Secondo questa prospettiva, esistono ragioni normative giuste e queste prescindono dall'accordo fra le parti, sono cioè indipendenti dalle attitudini personali, dall'accettazione o dal rifiuto delle ragioni stesse. Questo ovviamente non significa che tale accordo non possa esserci, non sia auspicabile, o non sia moralmente rilevante in un qualche senso. Piuttosto, il punto è che il test per l'individuazione delle ragioni appropriate non è quello della costruzione dell'accordo. In questo senso, il disaccordo tra i liberali giustificativi e chi si rifà al modello oggettivista riguarda anche l'idea stessa di giustificazione: i primi, infatti, sono convinti che le decisioni dell'autorità politica debbano essere sempre giustificate a coloro i quali devono sottostarvi, mentre i secondi sostengono che l'autorità politica debba essere

³¹ L'idea alla base di questo argomento è quella della necessità di seguire il criterio della giustificazione (e non della conoscenza) al fine di inferire, in modo appropriato, ragionamenti pratici. Su questo, si vedano i lavori di J. Lackey, "Norms of assertion", *Noûs*, 41, 2007, pp. 595-626 e R. Wedgwood, "Contextualism about justified belief", *Philosopher's Imprint*, 8(9), 2008, pp. 1-20.

³² I cui esponenti principali sono: J. Raz ("Disagreement in Politics", op. cit.); D. Parfit (*On what matters*, Oxford University Press, Oxford, 2011); D. Enoch (*Taking morality seriously A defence of robust realism*, Oxford University Press, New York, 2011); T. Scanlon (*Being realistic about reasons*, Oxford University Press, Oxford, 2014).

giustificata *simpliciter*, ovvero in termini di ragioni oggettive. Di conseguenza, proprio in base a questa differenza nel modo di intendere il progetto giustificativo, i difensori del paradigma oggettivista hanno una idea di rispetto reciproco diametralmente opposta a quella dei liberali giustificativi discussi in questo articolo. Dal punto di vista oggettivista, infatti, rispettare gli altri non significa fornire loro ragioni che possano ragionevolmente accettare. Al contrario, rispettare gli altri significa fornire quelle ragioni che possono aspirare ad essere oggettive perché giustificate in base agli elementi che si hanno a disposizione. Dal punto di vista oggettivista, quindi, il rispetto che si deve nel discorso pubblico si rivolge alla razionalità dei cittadini: ciascuno deve affermare e difendere quelle norme per cui possiede ragioni massimamente giustificate, date le condizioni epistemiche in cui si trova, e che sono quindi in grado di persuadere e convincere gli altri da un punto di vista razionale. In questo senso, il rispetto per la razionalità al centro del paradigma oggettivista è una forma di “rispetto come riconoscimento”³³ perché si rivolge a tutti gli individui, al di là delle virtù e dei vizi, epistemiche e non, di ciascuno. Allo stesso tempo, però, è una forma di rispetto che, riconoscendo come vincoli alla giustificazione nell’ambito pubblico solo quelli della giustificazione *simpliciter*, non ha bisogno di ricorrere all’idealizzazione o a dispositivi per restringere il cerchio della giustificazione. Poiché il banco di prova per la giustificazione non è l’accordo tra i cittadini, ma la qualità delle ragioni a supporto, ogni individuo può presentare quelle ragioni che crede essere massimamente giustificate e deve essere disposto a cambiarle se appare evidente che ne esistono altre più forti e maggiormente fondate.

Ma la prospettiva oggettivista e il liberalismo giustificativo sono tanto diversi l’uno dall’altro? Credo sia importante sottolineare ancora una volta che abbracciare una opzione oggettivista non significa rinunciare all’idea che le norme e i provvedimenti politici di una società liberale devono essere giustificati, o che i cittadini devono trattarsi con rispetto. In realtà, chi difende la prospettiva oggettivista condivide le premesse del liberalismo giustificativo. In particolare, quelli che potremmo chiamare “liberali oggettivisti” non hanno problemi a riconoscere che i cittadini sono in disaccordo e hanno convinzioni diverse sulla moralità e sulla giustizia. Inoltre, sono bene consapevoli del fatto che, sebbene sia necessario prendere decisioni collettive su questioni controverse, è un fatto che queste abbiano conseguenze sulla vita delle persone che vi devono sottostare. Infine, i liberali oggettivisti concordano con i liberali giustificativi sul fatto che esiste una presunzione in favore della libertà e che, generalmente, gli individui hanno buone ragioni per essere avversi alla co-

³³ S. Darwall, “Two Kinds of Respect”, *Ethics*, 88, 1977, pp. 36–49.

ercizione perché potenzialmente restrittiva della loro possibilità di agire liberamente. Inoltre, concordano anche sul fatto che, talvolta, la coercizione sia necessaria per il funzionamento della società. Così, anche per i liberali oggettivisti la coercizione deve sempre essere giustificata, ma in questo caso i cittadini devono presentare quelle ragioni che risultano epistemicamente migliori e non quelle che potrebbero essere accettate dagli altri. Ciascun cittadino ha un dovere *prima facie* a non difendere o supportare norme che non sono giustificate, date le condizioni epistemiche a sua disposizione. Per riprendere la caratterizzazione proposta nella sezione precedente, si potrebbe dire che per i liberali oggettivisti il rapporto tra rispetto e giustificazione funziona nel modo seguente:

- (1) Ciascun cittadino deve essere considerato libero ed eguale.
- (2) Gli individui hanno uguale diritto (e non uguale capacità) di interpretare e proporre regole di cooperazione sociale.
- (3) Di conseguenza, una persona non può fare ricorso al fatto che crede determinate cose nel momento in cui richiede che gli altri si attengano a determinati comportamenti perché questo sarebbe sbagliato, dispotico e irrispettoso del diritto di ciascuno di interpretare e proporre regole di cooperazione sociale.
- (4) Così, bisogna riconoscere l'esistenza di vincoli al modo in cui giustifichiamo le norme agli altri e, in particolare, offrire solo quelle ragioni che sono massimamente giustificate, date le circostanze epistemiche in cui ci si trova.
- (5) Le regole per la cooperazione sociale (norme, leggi, principi, ecc.) non possono essere dispotiche e devono essere giustificate in modo da rispettare ciascuno in quanto libero ed eguale.

In questo senso, per i liberali oggettivisti rispettare gli altri in quanto liberi ed uguali significa offrire ragioni che possano essere razionalmente convincenti per il loro contenuto perché “trattare un individuo come una persona e non come un oggetto significa offrirgli una spiegazione [...] Dimostriamo agli altri di rispettarli quando offriamo loro, come spiegazione, ciò che crediamo essere le nostre ragioni vere e migliori per agire nel modo in cui agiamo”³⁴.

³⁴ G. Galston, *Liberal Purposes Goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 109, traduzione mia.

RAWLS E ENOCH SU DISACCORDO E RAGIONI

MICHELE BOCCHIOLA

m.bocchiola@gmail.com

ABSTRACT

In this essay I discuss one of the objections raised by David Enoch in his recent *Against Public Reason*. According to Enoch, public-reason theorists misinterpret the role that reasons for the action play in the political sphere. Treating the most deeply held beliefs as mere preferences, public-reason theorists end up supporting a paternalistic view that violates people's freedom and equality. In this essay I try to dismiss this charge, without defending the idea of public reason.

The essay is divided into six parts. §1 introduces the problem with an example. §2 lays out the general idea of public reason. §3 illustrates Enoch's objection. §4 briefly introduces standard responses to the objection and Enoch's possible counter-arguments. §5, with the help of some formalization, explains how non-public reasons work, addresses Enoch's objection, and present some doubt on the idea of public reason. §6 concludes.

KEYWORDS

Public reason, reasons, disagreement, justification, Rawls.

1

Per i liberali, quando lo Stato censura o promuove qualcosa – un corso d'azione, una pratica sociale, una politica pubblica e via dicendo –, deve sempre giustificare il suo intervento ai cittadini: deve fornire una ragione per ogni restrizione della libertà delle persone, per quanto piccola. La giustificazione politica, come qualsiasi giustificazione filosofica, deve essere un'argomentazione logicamente valida e conclusiva. Mala giustificazione, per essere tale, deve anche essere convincente e comprensibile da parte di chi la riceve. Giustificare una politica pubblica, per esempio, sulla base del testo sacro di una religione – per quanto quel testo possa contenere la verità sul mondo – non sarebbe comprensibile o accettabile per i non credenti o i credenti di altre religioni. E i liberali credono che ogni cittadino abbia diritto a vedere rispettate le proprie credenze morali, religiose o filosofiche, quali che siano. Ma maggiore è la libertà di cui le persone godono, maggiore sarà il numero di credenze morali, religiose o filosofiche che si sviluppano in una società. Di

conseguenza, trovare una giustificazione politica che tutti possono comprendere e accettare diventa un'impresa difficile, se non impossibile, da realizzare. I liberali si devono forse rassegnare e accettare il disaccordo come caratteristica strutturale e ineliminabile delle società?

Secondo John Rawls (e molti dei suoi seguaci), il disaccordo può trovare composizione a patto che i cittadini di una società liberale siano disposti a lasciare da parte le varie *dottrine comprensive* – visioni complesse del mondo che regolano la vita delle persone in ogni aspetto – per lasciare il posto a una concezione squisitamente *politica*, giustificata sulla base di ragioni *pubbliche*. Le ragioni pubbliche sono le idee, gli ideali e i valori che tutti i cittadini già condividono e che non pertengono necessariamente a una specifica posizione morale, religiosa o filosofica. Solo se giustificato sulla base di ragioni pubbliche, l'intervento dello Stato rispetta sia la libertà delle persone, sia l'eguale diritto di ogni cittadino alle proprie credenze e dottrine.

L'idea di ragion pubblica – questo il nome della metodologia introdotta da Rawls – esprime il tentativo di giustificare un principio o un assetto politico indipendentemente da, e nonostante, la radicale diversità dei punti di vista presenti in società – punti di vista a cui si riconosce pari dignità, siano essi veri o falsi. Il criterio di valutazione di una ragione pubblica, infatti, non è la verità, ma la sua possibile accettazione da parte dei cittadini. O perlomeno da parte dei cittadini ragionevoli, cioè di quelli disposti a fare un passo indietro rispetto alle proprie convinzioni più profonde perché intenzionati a trovare una soluzione pacifica al disaccordo politico. Una giustificazione filosoficamente più robusta – basata cioè sulla verità di dottrina religiosa o filosofica – non farebbe altro che esacerbare i conflitti¹.

La teoria di Rawls e le sue rielaborazioni successive sono state ampiamente criticate e difese nel corso degli ultimi decenni². E come spesso accade in

¹ L'idea di ragion pubblica è introdotta da Rawls in *Political Liberalism* (1993), tr. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 1994, cap. 6 e, nella sua versione definitiva, in "The Idea of Public Reason Revisited" (1997), trad. it. "Un riesame dell'idea di ragion pubblica", in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, pp. 275-326.

² Oltre alle opere di Rawls, tra i sostenitori dell'idea di ragion pubblica si vedano, tra gli altri, J. Quong, *Liberalism Without Perfection*, Oxford University Press, Oxford, 2011 e G. Gaus, *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011. Per una critica si vedano, tra gli altri, B. Brower, "The Limits of Public Reason", *The Journal of Philosophy*, 91(1), 1994, pp. 5-26 e J. Raz, "Disagreement in Politics", *The American Journal of Jurisprudence*, 43, 1998, pp. 25-52. Per una visione d'insieme, si vedano J. Quong, *Public Reason*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/public-reason/>> e K. Vallier e F. D'Agostino, *Public Justification*, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Phi-*

filosofia, il dibattito è diventato nel tempo così complesso e ricco da rendere difficile anche una semplice panoramica delle teorie. Ma lo scopo di questo saggio non è quello di dare un resoconto dettagliato dell'idea di ragion pubblica. In questo saggio vorrei provare a prendere sul serio una delle più recenti critiche mosse all'idea di ragion pubblica, mossa da David Enoch in un saggio dall'emblematico titolo *Against Public Reason*³.

L'obiettivo polemico di Enoch non è *una* teoria della ragion pubblica, ma *l'idea stessa* di ragion pubblica –l'idea, cioè, che ci siano ragioni condivisibili da più punti di vista. Così Enoch non si “concentra sui dettagli di teorie specifiche della ragion pubblica, nemmeno quella di Rawls”⁴. Il suo scopo è piuttosto quello di “sviluppare alcune delle obiezioni più forti e generali nei confronti delle teorie della ragion pubblica”⁵, compiendo così “l'ennesimo tentativo di spiegare perché le teorie della ragion pubblica non hanno alcuna speranza” di superare una seria analisi filosofica⁶. Vuole “indebolire una delle idee motivanti le teorie della ragione pubblica, discutendo le ragioni su cui agiamo quando imponiamo agli altri un principio in cui noi crediamo (ma loro no)”. La tesi di Enoch è che le ragioni per l'azione politica non derivano dalla mera accettazione di un principio, o la sua accessibilità da punti di vista differenti. Le ragioni per la giustificazione di un principio sono date dal “contenuto del principio”⁷. E l'errore marchiano compiuto dai rawlsiani su questo punto deriva da una scarsa conoscenza dell'epistemologia⁸. In questo saggio, vorrei cercare di mostrare come i sostenitori della ragion pubblica siano ben consapevoli del funzionamento delle ragioni per l'azione politica.

Il saggio è diviso in sette parti. Nel II paragrafo introduco la nozione di “ragione” che assumerò per il resto del saggio. Nel III paragrafo traccio i contorni dell'idea di ragion pubblica, nella mia interpretazione. Nel IV paragrafo illustro l'obiezione di Enoch. Nel V paragrafo discuto le possibili risposte dei teorici della ragion pubblica e le contro-argomentazioni, cercando di mostrare come, nonostante numerosi punti deboli dell'idea di ragion pubblica, ci siano

osophy (Spring 2014 Edition), URL =
<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/justification-public/>>.

³ David Enoch, “Against Public Reason”, in D. Sobel, P. Vallentyne e S. Wall (a cura di), *Oxford Studies in Political Philosophy. Volume 1*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 112-142.

⁴ Ivi., p. 113.

⁵ Ivi., pp. 112-113.

⁶ Ivi., p. 112.

⁷ Ivi., pp. 113-114.

⁸ Si veda, per esempio, la nota 25 a p. 121 e il primo paragrafo (pp. 112-114), ma tutto il saggio contiene motteggi nei confronti dei rawlsiani.

delle risorse per respingere la specifica obiezione di Enoch. Nel VI paragrafo, infine, traggo alcuni conclusioni⁹.

2

In termini generali, giustificare qualcosa significa offrire ragioni. Una ragione è una considerazione per compiere (o non compiere) un'azione o per realizzare (o non realizzare) uno stato di cose. "Essere una ragion per..." è una relazione tra una persona che compie un'azione e l'azione che deve o vuole compiere¹⁰. L'idea di una ragione può essere espressa da una relazione tale che, per tutte le persone P, le azioni A e un predicato F, se F è vero di A, allora P ha una ragione *prima facie* R per compiere A¹¹. Per esempio, se cantare a squarcia gola davvero irrita i nostri vicini, l'essere irritante è una ragione per noi per non cantare a squarciagola. Si può formalizzare la nozione di una ragione in questo modo:

⁹ La diatriba tra i teorici della ragion pubblica e i realisti come Enoch è molto complessa e riguarda diversi punti. Enoch è un filosofo morale che parte da una teoria metafisica realista ed esternalista. Rawls è un filosofo politico che vuole rimanere agnostico sulle questioni metanormative e sostiene una forma moderata di internalismo. I due approcci sono radicalmente diversi anche perché il loro oggetto di studio è differenti. Per Enoch, i principi che guidano l'azione e le ragioni che li giustificano riguardano tutto l'ambito del normativo, senza distinzione tra politica e morale. Rawls, invece, si occupa solo dei principi che regolano la cosiddetta struttura di base della società, distinguendo tra norme morali che si applicano a tutti le persone e i principi di giustizia che si applicano alle istituzioni politiche e sociali. Enoch non considera la distinzione tra politica e morale, assunte invece da Rawls. Ma questi sono temi molto complessi che si può trattare in poche righe. Per il realismo di Enoch si veda *Taking Morality Seriously*, Oxford University Press, Oxford, 2011. Per l'idea di struttura di base di Rawls si veda *Liberalismo politico*, op. cit., cap. 7. Per l'approccio generale di Rawls alla giustificazione si veda J. Rawls, "The Independence of Moral Theory" (1975), trad. it. "L'indipendenza della teoria morale" in *Saggi*, op. cit., pp. 42-63. Si veda anche S. Freeman, "Introduction", in *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 1-61; G. Bistagnino, "A Dangerous Method: John Rawls e la metaetica", in *Biblioteca della libertà*, XLVIII, 2013, pp. 177-190. Per una critica alla restrizione dei principi di giustizia alle istituzioni sociali e politiche si veda J. Cohen, "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", *Philosophy & Public Affairs*, 26(1), 1997, pp. 3-30 e G. Pellegrino, *La fuga di Astrea*, Luiss University Press, Roma, 2012, pp. 23-25.

¹⁰ La nozione di una ragione qui adottata è quella ampiamente assunta nel dibattito filosofico contemporaneo e si trova, per esempio, in T. Scanlon, *What we owe to each other*, Harvard University Press, Cambridge, cap. 1.

¹¹ Questo è il cosiddetto modello Nagel-Parfit di ragione introdotta da T. Nagel in *The Possibility of Altruism* (1970), trad. it. *La possibilità dell'altruismo*, Il Mulino, Bologna, 1994. Nagel distingue tra ragioni "neutrali" e "relative rispetto all'agente". Tale dizione è stata introdotta più tardi da D. Parfit in *Reasons and Persons* (1984), trad. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989. Questa distinzione non è importante qui.

$$1. \forall(P, A), \exists F : F(A) \Rightarrow R(P, F, X)$$

Le ragioni sono considerazioni universali perché valgono per tutte le persone che si trovano in circostanze simili. Non dipendono da qualcosa di particolare rispetto alle persone per cui R è una ragione. Per esempio, potremmo non sapere che cantare a squarciagola irrita i nostri vicini; ciò nonostante, l'irritazione è una ragione per non cantare a squarciagola.

Le ragioni si differenziano dalle preferenze, perché quest'ultime valgono solo per chi le ha. Per esempio, una persona ha una ragione per cantare a squarciagola perché le piace; e la ragione per cantare a squarciagola è il fatto che quella è la *sua* preferenza. Per esprimere correttamente R, in questo caso, c'è bisogno di un indessicale: un riferimento all'individuo per il quale quella è una ragione. Se a P_1 piace cantare a squarciagola e a P_2 piace il silenzio, R vale solo per P_1 e non per P_2 . Nella formalizzazione sopra, la distinzione tra ragioni e preferenze può essere rappresentata attraverso la presenza di questo indessicale. Così, se P è una particolare persona, R è riducibile a una preferenza. Se P è un qualsiasi individuo e non è un elemento necessario per determinare la relazione, allora R è una ragione¹².

Ora, che tipo di ragioni giustificano l'obbligo politico dal punto di vista di una teoria liberale? Gli obblighi politici riguardano, per definizione, tutti i cittadini. Intuitivamente, se un obbligo ha carattere universale deve essere giustificato sulla base di ragioni, e non di preferenze. La ragione per promuovere o vietare un determinato corso d'azione non può trarre la propria forza normativa semplicemente dall'essere il desiderio di una o più persone. Se lo fosse, lo Stato potrebbe essere fondato su una serie di considerazioni contingenti, gusti e idiosincrasie individuali.

Se le ragioni che giustificano l'obbligo politico sono come le ragioni neutrali, devono vale per tutti, come si è detto. Così, si può generalizzare (1.) in questo modo:

$$2. \forall(P_n, A), \exists F : F(A) \Rightarrow R(P_n, F, X)$$

(2.) è una ragione universale perché non dipende da chi la sostiene: la n-esima persona è uno qualsiasi dei cittadini dello Stato. Si può spiegare questo punto attraverso una doppia implicazione:

$$3. \forall(P_n, A), \exists F : F(A) \Rightarrow R(P_1, F, A) \Rightarrow [F(A) \Rightarrow R(P_n, F, A)]$$

Secondo (3.), se R vale per P_1 vale anche per tutti le altre P_n , *ceteribus paribus*. Infine, R neutrale vale per tutte le azioni A_m compiute da P_n , come risulta evidente dalla disgiunzione:

¹² Per precisione, se R è una ragione, P potrebbe non comparire nel conseguente.

$$4. \forall (P_n, A_m), \exists F : F(A_1) \Rightarrow R(P_1, F, A_1); F(A_2) \Rightarrow R(P_2, F, A_2), \dots, F(A_m) \Rightarrow R(P_n, F, A_m)$$

Se le ragioni che giustificano l'obbligo politico funzionano così, dovrebbero essere condivise da tutti i cittadini. Ma non bisogna essere fini osservatori per capire che il disaccordo, non la condivisione, è la caratteristica fondamentale di molte società contemporanee. Le persone, infatti, discutono su molte questioni, dai principi che governano i comportamenti pubblici delle persone ai sistemi di credenze e valori che danno loro fondamento¹³.

Il problema del disaccordo politico è di grande interesse anche al di fuori delle dispute accademiche. Si prendano, per esempio, i dibattiti sull'aborto, sull'eutanasia, sulla tortura, sulla pena di morte, sui diritti degli omosessuali – per citare i temi più discussi: il disaccordo è così profondo e radicale da far dubitare anche i più ottimisti che la sua composizione sulla base di ragioni condivise sia possibile. Le ragioni dei credenti e dei sostenitori di varie dottrine filosofiche sono tutt'altro che condivise o condivisibili. E, nuovamente, la questione si complica ulteriormente per chi sposa il pensiero liberale. Se lo Stato deve giustificare il suo intervento a tutti i cittadini, trovare ragioni che tutti possono comprendere e possibilmente accettare in un contesto di pluralismo di valori morali e credenze religiose sembra un'impresa destinata all'insuccesso sin dall'inizio. E quando non si condividono le medesime ragioni, la giustificazione di un principio potrebbe minare alla base un altro cardine del liberalismo: l'idea che le persone sono eguali membri della società. In virtù di tale status di eguali membri, tutti hanno diritto a vedere rispettate le proprie ragioni morali, politiche e religiose. Ma se lo Stato stabilisce che alcune ragioni sono considerazioni valide e altre no, si finirebbe per assegnare un peso maggiore alle credenze di qualcuno a scapito di quelle di altri.

Che cosa succederebbe, per esempio, se lo Stato prendesse posizione sulle ragioni pro o contro il matrimonio omosessuale? Immaginiamo una discussione tra Claudio e Sophia. Claudio è di religione cattolica e pensa che il matrimonio è un sacramento che un uomo e una donna compiono davanti a Dio. Per Claudio, le unioni affettive contrarie ai precetti del Cattolicesimo sono peccaminose e lo Stato dovrebbe vietarle. Sophia, invece, è un'umanista secolare, e crede che il matrimonio sia un vincolo che lo Stato deve tutelare, quale che sia il genere e il numero delle persone coinvolte. Claudio e Sophia sono in disaccordo su tutto, tranne che sulla necessità di trovare un sistema per vivere pacificamente senza violare la libertà e l'eguaglianza di ciascun cittadino. In casi come questo è possibile trovare una soluzione pacifica? Esistono ragioni

¹³ Per 'sistema di credenze' intendo la rappresentazione delle cose per quello che sono.

(come quelle definite sopra) che giustificano l'intervento dello Stato a tutti i suoi cittadini?

3

In una società liberale e democratica le persone sono inevitabilmente in disaccordo su quali principi debbano governare la loro vita pubblica perché la libertà di espressione di cui godono genera una pluralità di valori morali, credenze religiose, concezioni del bene e teorie filosofiche¹⁴. Di conseguenza, i cittadini preferiranno in prima istanza assetti sociali e politici radicalmente differenti, tra loro alternativi e, spesso, irreconciliabili. Partendo da questa assunzione, secondo Rawls l'unica risposta plausibile e praticabile al fatto del disaccordo consiste nel giustificare l'obbligo politico sulla base di ragioni che tutti i cittadini liberi ed eguali potrebbero accettare nella discussione politica, nonostante le differenze tra le credenze e le dottrine comprensive che sostengono individualmente nella loro vita privata.

Rawls non parte dalla distinzione tra ragioni e preferenze da cui siamo partiti. Accetta presumibilmente la caratterizzazione di una ragione, ma introduce un'ulteriore distinzione tra "ragioni pubbliche" e "ragioni non pubbliche". Le ragioni pubbliche sono quelle che tutte le persone potrebbero accettare e condividere, usando criteri di giustificazione che tutti potrebbero ragionevolmente accettare e condividere. Le ragioni non pubbliche sono quelle che derivano dalle dottrine comprensive e che difficilmente potranno trovare una completa o ampia condivisione in una società liberale. La metodologia si basa su tre punti fondamentali:

- a. *Giustificazione*. Un principio è giustificato se ogni membro [di un sottogruppo rilevante] di una società ha [lo stesso sottoinsieme] ragioni conclusive per agire sulla base di quel principio;
- b. *Freestandingness*. Un principio deve essere giustificato dalle [stesse] ragioni pubbliche che ogni membro [di un sottogruppo rilevante] di una società riconosce come considerazioni valide per la giustificazione;
- c. *Ragionevolezza*. Ogni membro [di un sottogruppo rilevante] di una società accetta (a.) e (b.)¹⁵.

¹⁴ Rawls ha argomentato questo punto attraverso la nozione di "oneri del giudizio". Cfr., Rawls, *Liberalismo politico*, op. cit., pp. 56-59.

¹⁵ Il contenuto delle parentesi quadre va inserito o omissso a seconda del fatto che si sposi, rispettivamente, l'approccio basato sul consenso o quello basato sulla convergenza della ragione pubblica. Introduco questa distinzione più avanti. Quale che sia la versione preferita, questi

L'unico modo di trovare una pacificazione al disaccordo tra Claudio e Sophia, riprendendo l'esempio da cui siamo partiti, per Rawls consiste nell'applicare il criterio della ragionevolezza alla giustificazione politica. Essere ragionevoli, per Rawls, non significa solo rispondere alle ragioni che vengono offerte, come direbbero alcuni¹⁶. Essere ragionevoli vuol dire essere disposti a dare ragioni che gli altri possono accettare. La ragionevolezza, quindi, è l'atteggiamento di chi capisce che di fronte al disaccordo è necessario lasciare da parte la propria particolare visione morale, religiosa o filosofica del mondo, per quanto giusta o vera¹⁷. Per converso, gli irragionevoli sono quelli che rimangono fermi sulle proprie posizioni, senza accettare alternative alle proprie opinioni.

I teorici della ragion pubblica non mirano a giustificare un principio sulla base della verità, ma cercano di prendere sul serio le credenze di tutti i cittadini, a prescindere dal fatto che siano vere o false, così che tutti i cittadini ragionevoli abbiano almeno una ragione per aderire alla cooperazione sociale, quale che sia la loro dottrina comprensiva (a.). Una giustificazione più robusta condivisa da tutti sarebbe possibile solo se le persone avessero le stesse credenze e valori. Ma questo è improbabile, per lo meno in una società liberale e democratica¹⁸. Assumendo quindi il fatto del pluralismo, per giustificare un principio non rimane che svincolare il contenuto proposizionale del principio – quello che il principio prescrive – da ciò lo giustifica (b.).

Su questo punto, i teorici della ragion pubblica si dividono in due grandi famiglie, a seconda che sposino una concezione basata sul *consenso* o sulla *convergenza*¹⁹. Per i teorici del consenso, un principio è giustificato se i ragionevoli condividono la stessa giustificazione pubblica, ma non necessari-

punti dovrebbero essere condivisi da tutte le formulazioni possibili di ragion pubblica. Pur consapevole dell'incompletezza del quadro offerto, questo schema dovrebbe bastare a comprendere tutta la tradizione al netto delle differenze tra le differenti formulazioni.

¹⁶ Così, per esempio, Raz, "Disagreement in Politics", op. cit.

¹⁷ Come, nella cooperazione sociale, occorre talvolta lasciare da parte il proprio interesse personale.

¹⁸ Una delle spiegazioni del passaggio da *Una teoria della giustizia* a *Liberalismo politico* è il fatto che Rawls presuppone che la teoria della giustizia come equità possa essere condivisa da tutte le persone. Senza condivisione, la teoria sarebbe instabile e, per quanto giusta o vera, non sarebbe applicabile alla realtà. Su questo punto si veda l'Introduzione a *Liberalismo politico*, op. cit. Per un'attenta analisi di questo punto si veda P. Weithman, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford University Press, Oxford, 2011. Si vedano anche S. Freeman, *Rawls*, Routledge, London, 2007, capp. 6 e 7, e S. Maffettone, *Rawls. An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2010, cap. 1.

¹⁹ Su questa distinzione si veda, per esempio, J. Quong, *Public Reason*, op. cit. e K. Vallier e F. D'Agostino, *Public Justification*, op. cit.

amente quella comprensiva²⁰. Secondo questo approccio, si deve cercare all'interno di ogni dottrina comprensiva la base per la giustificazione di un certo principio. Ma questo impone una selezione del gruppo a cui si vede dare una giustificazione per avere istituzioni sociali e politiche legittime. L'idea di ragionevolezza serve per isolare un insieme rilevante di cittadini: quelli disposti a trovare una giustificazione di carattere pubblico, accettando i presupposti del ragionamento che conduce a quel risultato. Secondo questa interpretazione, dobbiamo includere nei punti (a.) e (b.) il contenuto delle parentesi quadre. Secondo i teorici della convergenza, invece, lo stesso principio può essere giustificato da ragioni comprensive diverse purché ogni membro della società abbia almeno una considerazione valida per la giustificazione di quel principio²¹. Secondo questa interpretazione, dobbiamo escludere nei punti (a.) e (b.) il contenuto delle parentesi quadre.

Quale che sia il resoconto più adeguato o plausibile, possiamo dire che tutte le ragioni pubbliche sono ragioni universali. Tutti gli obblighi derivanti dalle istituzioni sociali e politiche giustificate sulla base di ragioni pubbliche vincolano categoricamente sia i ragionevoli – quelle persone che sono in grado di fornire ragioni pubbliche –, sia gli irragionevoli – cioè le persone che non riescono a fornire altra giustificazione degli assetti sociali e politici se non in termini di ragioni comprensive. Gli irragionevoli vengono quindi esclusi perché si pongono essi stessi al di fuori della possibile soluzione del conflitto. Questa esclusione è assai problematica; tornerò su questo punto più avanti.

I teorici della ragion pubblica affrontano la questione della giustificazione in modo assai diverso rispetto a quello che farebbero i filosofi del linguaggio o della scienza, o i filosofi morali. Per Rawls, la filosofia politica è differente dal resto della filosofia perché ha un compito sociale – ruolo che altre branche della filosofia non fanno proprio: il compito di creare consenso dove regna il disaccordo²². I teorici della ragion pubblica considerano il pluralismo delle dottrine comprensive come parte delle circostanze oggettive di giustizia, cioè come un elemento descrittivo della teoria. Inoltre, accettano quelli che Rawls

²⁰ Questa è la posizione sostenuta, per esempio, da J. Quong in *Liberalism Without Perfection*, op. cit.

²¹ Questa è la posizione sostenuta, per esempio, da G. Gaus in *The Order of Public Reason*, op. cit.

²² Così, la giustificazione politica non è una semplice dimostrazione: “Una dimostrazione non fa altro che esporre le relazioni logiche tra proposizioni. Ma le dimostrazioni diventano giustificazioni una volta che i punti di partenza sono reciprocamente accettati, o che le conclusioni sono tanto generali e rigorose da convincerci della validità della concezione espressa dalle loro premesse” (J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 542-543). Si veda anche J. Rawls, “L'indipendenza della teoria morale”, op. cit.

chiama gli “oneri del giudizio”, un insieme di fattori sociali, storici e politici che spiegano le divergenze tra le credenze e le valutazioni. La nozione di oneri del giudizio è controversa e al di fuori della filosofia politica rawlsiana non sembra trovare molti sostenitori.

Tornando per un momento all’esempio da cui siamo partiti, la strategia della ragion pubblica ha successo solo se riesce a sanare il disaccordo tra Claudio e Sophia o, per lo meno, a limitarlo. Sicuramente, se Claudio e Sophia non fossero d’accordo con Rawls e rimanessero inchiodati sulle proprie posizioni, non troverebbero alcun accordo. Se fossero ragionevoli, potrebbero pensare una legislazione che lascia alle persone la possibilità sposarsi come e con chi vogliono, garantendo sia la libertà di scelta sia l’eguaglianza delle credenze, a patto che si tratti di adulti consenzienti. Ma una soluzione di questo tipo finirebbe per permettere i matrimoni tra persone dello stesso sesso. E chi, come Claudio, vede l’omosessualità come abominio e non vuole vivere in una società del genere, non sarebbe forse escluso dal processo giustificativo?

4

Siamo partiti dall’intuizione secondo cui, dal punto di vista della teoria liberale, la giustificazione dell’intervento dello Stato deve essere non solo logicamente corretta ma anche convincente: dare ragioni che contraddicono una o più dottrine comprensive significa non fornire una giustificazione ad alcuni cittadini. Per ovviare a questo problema, i sostenitori dell’idea di ragion pubblica sostengono che non tutte le ragioni morali o politiche possono essere portate al tavolo della discussione in una società liberale e democratica perché non tutte le ragioni sono pubbliche. Le ragioni non pubbliche sono considerazioni che giustificano un principio, ma non si possono ammettere perché non troverebbero l’accettazione di tutti i cittadini (o per lo meno di quelli ragionevoli). La loro esclusione è dovuta all’affermazione della verità di una specifica dottrina comprensiva, e alla conseguente negazione di tutte le altre. Così, la ragione di Claudio per vietare i matrimoni tra persone dello stesso sesso – l’idea che l’omosessualità è abominio – non è pubblica (e, in quanto tale, non ammissibile) perché Sophia non accetta i fondamenti stessi della dottrina comprensiva di Claudio. Se si vuole trovare un accordo alla fine, la giustificazione deve astenersi dal prendere posizione sulla verità delle dottrine

comprehensive, rimanere quindi neutrale tra le varie opinioni e basarsi solo su ragioni pubbliche. Ma questo è possibile?

Secondo David Enoch no. Enoch non accetta l'impianto teorico di Rawls, dal resoconto filosofico del disaccordo – basato sull'idea di oneri del giudizio – alla sua possibile composizione – attraverso l'idea di ragione pubblica. Per Enoch, prendere sul serio il pluralismo e il disaccordo significa affrontare il problema e non nascondere. Il tentativo di Rawls e dei rawlsiani di rimanere neutrali circa le ragioni alla base delle dispute politiche assomiglia all'atteggiamento di chi non vuole entrare nel merito di una discussione, stando solo attento che non degeneri oltre un certo limite²³.

Enoch condivide l'intuizione da cui partono i rawlsiani: “[a]nche se il Cattolicesimo fosse vero e il Papa fosse infallibile, *ci sarebbe comunque qualcosa di sbagliato nel sottomettere un non-cattolico alle direttive del Papa*. Occorre prendere sul serio *questa* potente intuizione”²⁴. Enoch nega, però, che si possa separare un principio dalle ragioni per cui lo si sostiene. Si possono separare le preferenze dai loro oggetti. La stessa città, per esempio, può piacere a persone diverse per ragioni diverse. Ma la giustificazione di un principio di giustizia non funziona come l'espressione delle preferenze: il contenuto di un principio dà la ragione per la sua giustificazione. Cerco di elaborare questo punto, seguendo il ragionamento di Enoch.

Giustificare non significa solo preferire uno stato del mondo rispetto alle alternative:

[q]uando impongo (in buona fede) dei principi basati sul Cattolicesimo alle persone, la mia ragione per l'azione – cioè la caratteristica delle circostanze che considero come normativamente rilevante – non è *che io credo nel Cattolicesimo*. Piuttosto, la mia ragione è il contenuto di questa credenza, cioè la *dottrina cattolica* stessa²⁵.

Ovviamente Enoch non sta difendendo il Cattolicesimo o una particolare dottrina comprensiva. Parte dalla stessa intuizione di Rawls, ma con un retroterra diverso, coerente con la sua visione filosofica di fondo: un realismo metaetico forte, platoneggiante, accompagnato da un oggettivismo robusto sul piano etico-normativo²⁶. Enoch dà solo qualche velato riferimento nelle note ai propri lavori precedenti, ma la sua posizione emerge da alcuni esempi, come il

²³ Per una discussione critica della neutralità liberale si veda C. Del Bò, *La neutralità necessaria*, ETS, Pisa, 2015.

²⁴ D. Enoch, “Against Public Reason”, op. cit., p. 138. Enoch prende l'esempio da D. M. Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 5.

²⁵ Ivi., pp. 130-131.

²⁶ Cfr. D. Enoch, *Taking Morality Seriously*, op. cit.

seguinte. Supponiamo che ci sia una bomba che sta per esplodere. Per disinnescarla, occorre tagliare il filo rosso o quello blu, male persone vicine non sanno quale filo tagliare.

Se io credo che per disinnescare la bomba occorra tagliare il filo blu, mentre tu credi che si debba tagliare il filo rosso, tagliando il filo blu non sto conferendo un peso ulteriore alle mie convinzioni in alcun modo. La mia ragione per azione non è che *io credo che tagliare il filo blu disinneschi la bomba*. ... [L]a mia ragione per tagliare il filo blu è che *così facendo possiamo disinnescare la bomba*. E questa ragione non contiene alcune indessiccate²⁷.

Dalle argomentazioni di Enoch possiamo ricavare una prima, importante conclusione che riguarda il modo di fare filosofia di Enoch e la differenza rispetto a Rawls e ai rawlsiani. Per Enoch c'è una risposta corretta alla domanda “quale filo disinnesca la bomba?”. La risposta è semplice e diretta: “il filo blu”. Secondo Enoch, le cose funzionano più o meno allo stesso modo nel campo della filosofia politica, senza la cesura ipotizzata dai rawlsiani. Alla domanda “quale dottrina realizza la giustizia?”, c'è una sola risposta, quale che sia. La differenza tra i due casi sta probabilmente nei sistemi di verifica della correttezza della risposta. Nel caso della bomba occorre tagliare il cavo per vedere se esplode o meno. Nel caso della filosofia politica non abbiamo altro che lo studio, la riflessione e il dibattito – sistema meno cruento, ma sicuramente più lungo e meno preciso. Rawls e i rawlsiani, invece, sembrano avere un atteggiamento meno ottimista: oltre ai fondamenti del liberalismo – libertà ed eguaglianza, in una qualche definizione – tutto il resto è oggetto di discussione e, pertanto, generatore di un disaccordo insanabile. Il compito della filosofia politica non è quella di dare la (migliore) giustificazione (possibile) a un dato principio, ma quello di creare consenso attorno a un principio.

Ora, seguendo l'argomentazione di Enoch, possiamo pensare che se le ragioni nel campo politico sono ragioni universali (come argomentato nel §II), non sono ragioni di serie A (quelle pubbliche) e ragioni di serie B (quelle non pubbliche). Tutte le ragioni sono considerazioni universalmente valide, o non sono ragioni. Di conseguenza, Claudio e Sophia devono presentare le loro considerazioni a favore o contro il matrimonio omosessuale e cercare di stabilire chi ha ragione e chi ha torto. L'idea della ragion pubblica sembra solo cambiare i criteri di valutazione di quello che conta come ragione, mettendo un filtro – quelle della pubblicità – sulle considerazioni che vengono offerte, escludendo quelle che non sono accettate. Ma questo è come barare.

Enoch non vuole mettere in discussione la necessità di una soluzione pacifica e stabile al disaccordo politico. La sua obiezione ha portata più ampia del

²⁷ D. Enoch, “Against, Public Reason”, op. cit. p. 132.

singolo punto. Secondo Enoch, i rawlsiani non comprendono la natura delle ragioni per l'azione, le confondono con le preferenze, e mischiano i piani, generando confusione. In particolare, legano il rispetto dovuto alle persone in quanto persone con il modo in cui trattare le credenze delle persone in quanto opinioni differenti dalle nostre. Si devono certamente rispettare le persone, indipendentemente da quello che credono. Qualche dubbio, invece, rimane sul tipo di rispetto che si deve alle credenze, specialmente quelle il cui contenuto proposizionale è falso per noi, ma non per loro.

Enoch spiega questo punto così. C'è una differenza fondamentale tra il fatto che qualcuno creda qualcosa e la cosa che crede. "Io credo che P" ha bisogno di un indessicale, un riferimento cioè a chi crede che P: *io*. "P", la cosa creduta, non ha bisogno di alcun indessicale; basta il suo contenuto: P. Immaginiamo che "P" sia una proposizione vera per ogni mondo possibile, qualcosa del tipo: "il matrimonio è un sacramento". Questa affermazione sarebbe vera anche se in un mondo possibile le persone la credessero falsa:

Mondo reale	Mondo possibile
P	
Claudio crede che P sia vera	Sophia crede che P sia falsa

Se Claudio e Sophia dovessero decidere sull'ammissibilità del matrimonio tra persone dello stesso sesso, l'unica decisione giustificata sarebbe quello di proibirlo. La ragione è che "P" è vera: il matrimonio è un sacramento, indipendentemente da quello che pensano (desiderano, preferiscono, scelgono ecc.) le persone. Se Sophia preferisse vivere in un mondo dove le persone dello stesso sesso si possono sposare, questo non cambierebbe la faccenda. Le ragioni per l'azione non sono come le preferenze: non contengono un indessicale. Le preferenze, invece, sì:

Mondo reale	Mondo possibile
G	
Claudio preferisce il gelato al cioccolato	Sophia preferisce il gelato alla vaniglia

Se Claudio dovesse scegliere il gusto del gelato per Sophia, che vive in un mondo possibile, la scelta cadrebbe necessariamente sul gelato alla vaniglia: il

fatto che Sophia preferisce il gelato alla vaniglia è la ragione per scegliere quel gusto.

Secondo Enoch, i teorici della ragion pubblica cercano di guadagnare un punto di vista (il più) neutrale (possibile) tra tutte le ragioni in campo, così da poter includere più dottrine senza prendere posizione sulla loro neutralità. Ma, in questo modo, chi sostiene l'idea di ragione pubblica "tratta alcune delle credenze più profonde e importanti di chi vive il disaccordo come se fossero mere preferenze"²⁸. Nel caso delle preferenze, si può trovare un accordo rimanendo neutrali. Per esempio, se il numero di individui coinvolti e le opzioni in campo lo consentono, è possibile formare degli ordinamenti di preferenze, cercando un compromesso. Ma le ragioni per l'azione non si ordinano. Le ragioni sono considerazioni che valgono per tutti coloro che, in circostanze simili, si trovano a dover scegliere un corso d'azione. In questo senso, tutte le ragioni, se sono ragioni, sono pubbliche. Le ragioni non pubbliche o non sono ragioni, oppure sono come le preferenze – dipendono, cioè, non da quello che dicono ma da chi le ha. Per quanto riguarda le preferenze, senza dubbio lo Stato può rimanere neutrale, cercando di non concedere un vantaggio non dovuto ad alcuno. Ma nel caso delle ragioni, invece, si deve cercare di andare alla radice del disaccordo.

5

Come potrebbero rispondere i teorici della ragion pubblica all'accusa di Enoch? I teorici della ragion pubblica tendono a non rispondere direttamente a obiezioni di questo tipo. Cercano piuttosto di mettere in luce le implicazioni della mancata distinzione tra ragioni pubbliche e ragioni non pubbliche. Lo scopo di questa linea argomentativa è di mostrare quanto difficile sarebbe giustificare un principio da un punto di vista liberale se sul tavolo della discussione rimanessero solo quelle che Rawls chiama le dottrine comprensive.

Immaginiamo che lo Stato decida di vietare il matrimonio tra persone dello stesso sesso sulla base degli insegnamenti della dottrina cattolica. In generale, i teorici della ragion pubblica cercherebbero di mostrare l'irragionevolezza di una giustificazione basata su una dottrina comprensiva – sia essa il Cattolicesimo, il kantismo, l'utilitarismo o altre forme secolari di liberalismo – semplicemente perché non tutti i cittadini l'accetterebbero. Se i cattolici (i kantiani, gli utilitaristi, i liberali...) fossero ragionevoli, sarebbero disposti a sostenere un principio coerente con i dettami del Cattolicesimo (del kantismo, dell'utilitarismo o di altre forme secolari di liberalismo ecc.), senza però in-

²⁸ Ivi, p. 136.

vocare la verità del Cattolicesimo (del kantismo, dell'utilitarismo o di altre forme secolari di liberalismo ecc.).

L'irragionevolezza comporta la violazione della libertà e dell'eguaglianza delle persone. Si viola la libertà perché tutti i cittadini sarebbero obbligati a seguire, per esempio, le direttive di un testo sacro pur non riconoscendone l'autorità. Come già detto, in virtù della fondamentale libertà di cui godono, i cittadini non devono soltanto acconsentire al principio che regola una determinata istituzione come il matrimonio. Devono anche essere nella condizione di poter capire e (possibilmente) accettare la giustificazione di un tale principio – stante le normali capacità razionali e la correttezza delle informazioni.

Si viola l'eguaglianza, inoltre, perché anche assumendo la verità di un testo sacro, i non credenti continuerebbero a non essere d'accordo. Imponendo i principi di quel testo sacro ai non credenti o ai credenti di un'altra religione, lo Stato assegnerebbe comunque un peso maggiore alle ragioni dei credenti di quella religione particolare. Si genererebbe così una relazione asimmetrica tra le ragioni dei credenti e le ragioni dei non credenti, che comprometterebbe l'eguale cittadinanza dei non credenti, finendo per non rispettarli.

Volendo rispettare le persone come libere ed eguali, secondo i teorici della ragion pubblica lo Stato deve avanzare una giustificazione per quanto possibile *neutrale*. E l'unica giustificazione neutrale è quella fornita dal metodo della ragion pubblica – la giustificazione, cioè, che i sostenitori di una certa dottrina comprensiva darebbero se fossero disposti a dare ragioni che tutti (e non solo loro) possono accettare. L'alternativa è seguire quella che quella che J.S. Mill chiamava la “logica dei persecutori”: l'idea di “perseguitare altre persone perché abbiamo ragione, mentre loro non devono perseguitare noi perché hanno torto”. Il metodo della ragion pratica esclude la logica dei persecutori scartando quei principi “la cui applicazione nei nostri confronti considereremmo grossolanamente ingiusta”²⁹.

Enoch ha disposizione alcune contro-argomentazioni. In primo luogo, Enoch contesta l'uso eccessivo di strategie argomentative che vanno ad aggiungersi al particolare modo di interpretare la questione della giustificazione nella filosofia politica (a.) come svincolata dalle dottrine comprensive (b.) da parte dei ragionevoli (c.) attraverso processi di idealizzazione e ragionamento ipotetico. Se si ritiene che la giustificazione rilevante nella filosofia politica è quella che una persona accetterebbe se avesse ragionato correttamente, dispo-

²⁹ J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1981, p. 106. L'esempio di Mill non riguarda solo il caso delle dottrine religiose: tutte le dottrine filosofiche – fatta eccezione del nichilismo e di alcune forme di relativismo culturale – avanzano pretese di condivisione intersoggettiva, almeno per certe norme.

nendo di completa e accurata informazione, piena razionalità e così via, questa potrebbe essere una soluzione *ad hoc* per evitare le critiche di chi non è d'accordo con Rawls e i rawlsiani³⁰. Infatti, ogni volta che qualcuno presenta un'obiezione basata su una concezione "non pubblica" viene tacciato come irragionevole. Se una proposta è irragionevole anche solo in senso tecnico, di fatto non può più essere discussa. E se l'obiezione venisse reiterata, i teorici della ragion pubblica direbbero che non c'è alternativa se non quella di far degenerare il disaccordo politico in un conflitto permanente. Ma al di là del muro opposto dai rawlsiani, ci sono delle tensioni che Enoch mette bene in evidenza.

Anche escludendo gli irragionevoli – coloro che non accettano di mettere da parte le considerazioni basate sulle dottrine comprensive – i teorici della ragion pubblica si troverebbero comunque davanti a un dilemma. Se limitassero la giustificazione ai ragionevoli, finirebbero comunque per violare la libertà degli irragionevoli, dal momento che i principi giustificati pubblicamente verrebbero imposti anche a loro. Gli irragionevoli – che non sono solo i sociopatici, ma anche chi non sostiene l'idea di ragion pubblica – sono comunque cittadini liberi ed eguali. Ma se rispettassero la libertà degli irragionevoli includendoli nel processo di giustificazione, correrebbero il rischio di non giustificare alcun principio: non trovando ragioni condivise, la discussione si fermerebbe davanti al fatto del disaccordo.

I tentativi standard di rispondere alle obiezioni di Enoch non riescono nel loro intento. I rawlsiani sembrano infatti avanzare considerazioni di tipo pragmatico più che filosofico – qualcosa del tipo: se non si segue il metodo della ragion pubblica, non si genera alcun accordo e, così, il disaccordo degenera in conflitto permanente. Il punto di Enoch, invece, rimane su piano strettamente tecnico e filosofico: per quanto le preoccupazioni dei rawlsiani siano condivisibili, le ragioni per cui si sostengono i principi – da quelli morali a quelli di giustizia a qualsiasi altra prescrizione sul piano normativo – sono fatti o verità morali. E, in quanto tali, non le possiamo ignorare.

I teorici della ragion pratica, tuttavia, potrebbero affrontare direttamente l'obiezione di Enoch e mostrare che non trattano le ragioni non pubbliche come preferenze. Semplicemente, le ragioni non pubbliche sono considerazioni la cui validità non trova consenso da parte di tutti perché la loro verità è as-

³⁰ Sarcasticamente, Enoch nota: "Per i teorici della ragion pubblica, la lista degli esclusi in quanto irragionevoli – coloro che non meritano una giustificazione per la legittimità [dei principi] – potrebbe includere anche persone come John Stuart Mill, Karl Marx, Joseph Raz, Jean Hampton, quasi tutti gli epistemologi contemporanei, probabilmente molti di quelli che offrono una teoria in competizione alla ragion pubblica – ah, e il sottoscritto" (D. Enoch, "Against Public Reason", op. cit. pp. 121-122).

sunta, o è difficilmente dimostrabile o richiede l'accettazione di valori su cui la discussione è aperta. Inoltre, l'accettazione di una dottrina comprensiva (da cui derivano ragioni non pubbliche) è determinata in buon parte da un insieme di giudizi pre-filosofici, che risentono di fattori sociali – come il contesto in cui si nasce, si cresce e si riceve un'educazione – che nelle società non culturalmente omogenee produce l'ampia gamma di dottrine comprensive. Questo punto distingue la questione della giustificazione in filosofia politica da altri ambiti filosofici.

Diciamo che una ragione comprensiva è una ragione la cui formulazione contiene un riferimento a un tipo speciale di predicato, che deriva la sua validità da una dottrina comprensiva la cui validità generale non è posta in discussione. Ragioni comprensive sono neutrali come nella formulazione (2.) sopra, ma valgono per un numero limitato di persone. Per esempio supponiamo che F valga per tutti i membri del gruppo G $\{I_1, \dots, I_n\}$, il gruppo delle persone che credono in Dio. Chiamiamo " F^G " il predicato F indessicalizzato a G , così che

$$2^*. \forall (P_n, A), \exists F^G : F^G(A) \Rightarrow R(P_n, F^G, A)$$

(2*) è una ragione universale perché non dipende strettamente da chi la sostiene. E diciamo non "strettamente" perché dipende dal fatto che tutti gli agenti appartenenti a un determinato gruppo, prendono quella considerazione come una ragione. Il quantificatore universale ha qui portata più limitata: si riferisce non a tutti gli agenti esistenti, ma a quelli che appartengono a un determinato gruppo. (2*) può essere generalizzata secondo le trasformazioni (3.) e (4.) sopra. Possiamo quindi affermare che le ragioni non pubbliche si comportano come tutte le altre ragioni e non come le preferenze: non contengono indessicali, ma una limitazione del campo di validità.

Se le ragioni non pubbliche si comportano come le ragioni pubbliche, perché escluderle dalla deliberazione? Per i realisti come Enoch, l'unico modo per escludere una ragione dalla valutazione è dimostrare che c'è una ragione più forte che la sconfigge, oppure dimostrare che non è una ragione. Nel secondo caso, occorre stabilire il suo grado di verità. E il fatto che qualcuno accetti una ragione non è rilevante ai fini dell'ammissibilità di quella ragione. Se $F^G(A)$ fosse falso, quindi, non sussisterebbe lo stesso la relazione R . Secondo i teorici della ragion pubblica – per lo meno seguendo l'approccio basato sulla convergenza – potremmo invece includerla per il fatto che fornisce una ragione conclusiva per A . Ma se sapessimo che $F^G(A)$ è falso, potremmo comunque consid-

erarla come una ragione? O andrebbe esclusa perché, altrimenti, lo Stato sarebbe fondato su qualcosa di falso?³¹

Su questo punto Enoch non è chiaro e, pertanto, l'argomentazione può continuare solo per via speculativa. I teorici della ragion pubblica non possono prendere posizione sulla verità di $F^c(A)$ perché altrimenti prenderebbero posizione sulla verità di una dottrina, finendo così per essere irragionevoli secondo la loro stessa definizione. Se Enoch rimanesse coerente con la sua visione realista, $F^c(A)$ andrebbe esclusa. Se così fosse, però, la sua obiezione contro l'idea di ragion pubblica conterebbe un errore. I teorici della ragion pubblica, infatti, si impegnano solo sulla validità del condizionale " $F^c(A) \Rightarrow R(P, F^c, A)$ "³². I teorici della ragion pubblica non prendono posizione sulla verità dell'antecedente e del conseguente. In particolare, non dicono niente sulla verità di " $F^c(A)$ ". E il condizionale rimane vero anche se l'antecedente è falso. Il condizionale sarebbe falso solo se il conseguente fosse falso e l'antecedente vero. Non è quindi necessario prendere posizione sulla verità di una ragione comprensiva, come potrebbe suggerire Enoch. Questo però non sembra bastare a salvare l'idea di ragion pubblica.

La critica di Enoch (e dei realisti) potrebbe rivelarsi meno severa di quanto appare a prima vista. I teorici della ragion pubblica hanno una possibile difesa, come ho mostrato. Tuttavia, ci sono ragioni sufficienti, a livello filosofico, per dubitare anche della ragion pubblica. Il problema, infatti, non riguarda la valutazione di F^c o la validità di " $F^c(A) \Rightarrow R(P, F^c, A)$ ". Il problema è che c'è un impegno *indipendente* sulla bontà o sulla giustizia di A , l'azione da compiere, che trasforma F^c in un predicato vero o falso e determina lo statuto normativo di R . I teorici della ragion pubblica pensano che A è giusto per una qualche ragione particolare, ma accettano varie considerazioni che sostengono A . Ma questa non è una strategia giustificativa plausibile, è una speranza – quella di trovare consenso. Questo appare evidente quando confrontiamo due considerazioni diverse per la stessa azione o il medesimo stato di cose. Formalizzando:

$$5. \forall A, \text{Claudio}, \exists F^c : F^c(A) \Rightarrow R(C, F^c, A)$$

$$6. \forall A, \text{Sophia}, \exists F^s : F^s(A) \Rightarrow R(L, F^s, A)$$

Per esempio, immaginiamo che Claudio e Sophia discutano se sia giusto aiutare chi è in difficoltà (l'azione " A "). Per Claudio, un persona in difficoltà va aiutata perché "Dio lo ordina" (F^c). Per Sophia, un persona in difficoltà va aiutata perché "quella persona prova dolore" (F^s). Per i teorici della ragion

³¹ Questo punto è sostenuto da J. Raz in "Disagreement in Politics", op. cit., saggio che Enoch cita tra i riferimenti.

³² F^c è un qualsiasi predicato normativa che deriva da una dottrina comprensiva.

pubblica, A sarebbe da compiere sia per Claudio sia per Sophia. Per i sostenitori dell'approccio basato sulla convergenza, sia Claudio sia Sophia hanno almeno una ragione conclusiva per aiutare una persona in difficoltà e nessuno ha obiezioni. Per i sostenitori dell'approccio basato sul consenso, la ragione di Sophia è pubblica; se Claudio fosse ragionevole, accetterebbe la ragione di Sophia, dal momento che non è in contraddizione con le sue credenze. Enoch, se fosse un realista coerente, direbbe che (5.) e (6.) non possono essere entrambe vere: è una mera coincidenza che A sia da compiere per entrambi.

Il caso – e l'intuizione di Enoch – si presenta con maggiore forza quando ci troviamo di fronte a un caso di disaccordo. Per esempio, diciamo che "A" è il "matrimonio tra persone dello stesso sesso", "F^c" è "vietato da Dio" e "F^s" è "legittimo tra persone consenzienti". In questo caso, R sussisterebbe solo nel caso in cui F^c o F^s è vera, ma (5.) e (6.) non possono essere entrambi veri. Ora, se non c'è giustificazione pubblica per A, che cosa deve fare allora lo Stato liberale? Dovrebbe prendere necessariamente posizione sulla verità delle dottrine comprensive messe in campo. Ma questo dimostrerebbe che la ragione pubblica non funziona – o, per lo meno, funziona solo quando ci si trova contingentemente d'accordo su che cosa fare, pur rimanendo il disaccordo sul perché è giusto farlo.

6

La giustificazione dell'obbligo politico è sempre stata per i liberali un problema fondamentale – e, probabilmente, lo rimarrà per molto tempo. Ci si potrebbe forse domandare se si può davvero evitare la logica dei persecutori di cui parlava Mill. Esistono ragioni che giustificano le istituzioni sociali e politiche nei confronti di tutti i cittadini, senza partire dalla verità di una posizione specifica? Ed è davvero possibile tenere separati i principi dalla loro giustificazione? Forse ci si dovrebbe interrogare sul progetto stesso di giustificazione pubblica che ha dominato il dibattito filosofico politico degli ultimi trent'anni³³. La condizione di pubblicità dei principi di giustizia è stata da una parte interpretata solo nei termini di condivisione di ideali e ragioni, con lo scopo mai del tutto chiarito di limitare le possibili divisioni derivanti dall'introduzione di questioni di verità nel dibattito pubblico³⁴.

³³ Sul ruolo della verità nel dibattito pubblico si veda A. Besussi, *Disputandum est*, Bollati Boringhieri, Milano, 2012.

³⁴ Versioni precedenti di questo saggio sono state presentate alla conferenza *Public Reason and Disagreement* a Torino e al *Seminario permanente di teoria politica* a Pavia. Vorrei ringraziare tutti i partecipanti con cui ho avuto occasione di discutere in quelle sedi, Gianfranco

Intuitivamente, la posizione di Rawls potrebbe riuscire a ricomporre il disaccordo politico, nonostante indebolisca di molto il tipo di giustificazione fornita per il risultato ottenuto. Qui si inserisce puntualmente la critica di Enoch: Rawls e i rawlsiani mettono insieme due problemi che andrebbero tenuti separati: da una parte, il problema di giustificare un principio – questione squisitamente filosofica – da quello di trovare un modo di convivere pacificamente – problema di carattere politico.

È pur vero che Rawls, in *Un riesame della ragion pubblica*, sembra rinunciare alla necessità che la giustificazione “piena” sia disponibile affinché una giustificazione possa essere pubblica. Questa rinuncia è assai problematica. Significa ammettere una sconfitta sul piano filosofico: il metodo della ragion pubblica non basta a fornire da sola una giustificazione robusta dei principi che regolano le istituzioni. Se la giustificazione fosse più robusta, forse sarebbe pubblica anche nel senso in cui lo intende Enoch: le ragioni, se sono ragioni, sono ragioni per tutti. Ma è chiaro che, così facendo, non riusciamo mai a raggiungere il consenso, dato il tipo di disaccordo che caratterizza le società contemporanee. Se la giustificazione rimane pubblica nel senso dell’ultimo Rawls e dei rawlsiani potremmo anche ottenere consenso, ma perderemmo la giustificazione: si accetta la contingenza e si spera che vi siano tante ragioni, anche false, per sostenere un principio.

RAGIONI PARTIGIANE E AGENCY DEMOCRATICA

ENRICO BIALE

Università degli Studi del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro"

Dipartimento di Studi Umanistici

enrico.biale@unipo.it

ABSTRACT

While parties play a fundamental role within democratic systems, from a normative perspective providing a justification of parties and partisanship is all but obvious. According to this anti-partisan approach, parties and partisanship cannot be considered fully legitimate because they polarise political debates, create ideological divisions that cannot be respectfully composed within democratic decision-making, and aim at defeating their enemies instead of striving for the common good. This anti-partisan perspective has been reinforced by the deliberative framework, according to which citizens should ground their claims in publicly justifiable arguments, assess political proposals on their merits, and critically discuss with one another so as to identify what is best for the polity. The ideal political actors, according to this view, are independents, not partisans. In the past few years various scholars challenged this idea by holding that it does not distinguish partisanship from factionalism. While the latter cannot be considered legitimate, the former ensures that citizens are motivated to exercise their political agency and grants discursive conditions that are necessary to publicly justify collective decisions. In this paper I will consider this defence of party spirits and claim that while it is undeniable that partisanship performs motivational and justificatory functions that are necessary for the proper working of a democratic system, it requires an account of political justification that is not compatible with traditional interpretations of deliberative ideal.

KEYWORDS

Partisanship, deliberation, political justification, political agency.

1. INTRODUZIONE

Le istituzioni democratiche si distinguono rispetto ad altre procedure di scelta collettiva perché ascrivono a tutti i cittadini un'eguale agency politica¹,

¹ Per un'analisi chiara rispetto al ruolo dell'*agency* politica all'interno delle procedure democratiche si veda V. Ottonelli, *I principi procedurali della democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2012; V. Ottonelli, "Equal Respect, Equal Competence and Democratic Legitimacy", *Critical*

non trattandoli come beneficiari di interventi stabiliti da altri ma come agenti che possono scegliere in modo indipendente cosa la società in cui vivono dovrebbe fare².

In un contesto pluralista dove gli individui hanno opinioni, preferenze e valori differenti, e a volte in conflitto, il disaccordo su temi così rilevanti non è semplicemente inevitabile ma l'espressione propria dell'agency democratica³.

Se infatti ognuno avesse le stesse opinioni e preferenze non sarebbe necessario istituire procedure di scelta in cui tutti sono inclusi sullo stesso piano, ma basterebbe selezionare casualmente un dittatore che rappresenti fedelmente gli interessi di ognuno.

D'altro canto, la conflittualità propria di un sistema pluralista implica che i membri del demos potrebbero non essere d'accordo, e di fatto spesso non lo sono, sui risultati delle procedure democratiche perché tali decisioni non sono compatibili con le proprie preferenze o sono ingiuste in base alla loro concezione della giustizia.

La necessità di riconoscere il valore politico del pluralismo senza però mettere a repentaglio la capacità delle procedure democratiche di prendere decisioni legittime e vincolanti per tutti i cittadini, è uno degli aspetti che ha portato a considerare i partiti come fondamentali all'interno di un buon sistema democratico. Dal momento che questi occupano una posizione intermedia tra i membri del demos e le istituzioni di governo, essi rendono conto della pluralità di interessi e valori dei primi politicizzandone le richieste e trasformandole in un insieme coerente di proposte politiche in cui i cittadini si riconoscono (rispetto del pluralismo) e che possono essere realizzate dalle istituzioni democratiche (decisività). Anche se è innegabile che i partiti siano necessari per trovare quell'equilibrio tra rispetto del pluralismo e garanzia della decisività da parte delle procedure democratiche, le concezioni normative della democrazia

Review of International Social and Political Philosophy, 15, 2012, pp. 201-218; M. LaVaquerie, *Arguments and Fists*, Routledge, London, 2002.

² Si veda, A.E. Galeotti, *La politica del rispetto*, Laterza, Roma-Bari, 2010; C. Beitz, *Political equality: An essay in democratic theory*, Princeton University Press, Princeton, 1989.

³ "Il dibattito democratico è come una partita di pallone dove non c'è un arbitro che interpreta in modo chiaro le regole del gioco e la loro applicazione. Al contrario, nel gioco della democrazia, le regole del gioco, così come la loro interpretazione, e persino la posizione dell'arbitro, possono essere contestate in modo fondamentale" (S. Benhabib, "Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy", *Constellations*, 1, 1994, pp. 38-9, traduzione mia).

hanno sempre avuto difficoltà a riconoscere loro piena legittimità⁴. Una simile prospettiva anti-partigiana è stata ulteriormente rafforzata una volta che l'ideale deliberativo si è imposto⁵. In base a questa concezione, infatti, un buon sistema democratico è caratterizzato da una sfera pubblica aperta, in cui i cittadini possano liberamente formare le proprie preferenze politiche, e da un processo decisionale che include tutte le prospettive ma richiede che i membri del demos giustificino pubblicamente le proprie proposte così da valutare nel merito le diverse istanze e identificare la soluzione migliore per tutti⁶. Al fine di realizzare simili obiettivi il confronto ragionato tra i cittadini li deve portare a considerare criticamente e con un certo distacco le diverse proposte, attribuendo loro lo stesso valore ed essendo disposti a modificare le proprie preferenze qualora questo permetta di promuovere il bene comune. La centralità riconosciuta a una tale riflessività critica ha sempre portato a considerare l'indipendenza di giudizio come una caratteristica fondamentale dell'attore politico ideale per il modello deliberativo confermando l'idea per cui la partigianeria, per quanto fattualmente importante, non possa essere considerata legittima. Cerchiamo di chiarire questo aspetto.

Pur riconoscendo come i partiti siano centrali all'interno di un sistema democratico e, almeno in condizioni non ideali, possano anche essere funzionali alla deliberazione, le prospettive deliberative hanno più volte messo in evidenza come la partigianeria non possa essere considerata pienamente legittima perché giustifica valori e istanze che sono divisive e non ricomponibili⁷. Dal

⁴ Per un'analisi delle più rilevanti obiezioni mosse ai partiti e alla partigianeria si veda R. Muirhead, "A defense of party spirit", *Perspectives on politics*, 4, 2006, pp. 713-727; R. Muirhead, *The promise of party in a polarized age*, Harvard University Press, Cambridge, 2014; N.L. Rosenblum, *On the side of the angels: an appreciation of parties and partisanship*, Princeton University Press, Princeton, 2010.

⁵ Sulla natura chiaramente anti-partigiana dell'ideale deliberativo si veda R. Goodin, *Innovating democracy: democratic theory and practice after the deliberative turn*, Oxford University Press, Oxford, 2008; N. L. Roseblum, *On the side of the angels An appreciation of parties and partisanship*, Princeton University Press, Princeton, 2010; R. Muirhead, "Can deliberative democracy be partisan?", *Critical review*, 22, 2-3, 2010, pp. 129-157.

⁶ Per una panoramica delle concezioni deliberative si veda J. Bohman, J., W. Rehg, *Deliberative Democracy*, MIT Press, Cambridge, 1997; J. Cohen, *Philosophy, Politics, Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, 2009; J. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford, 2000. J. Habermas, *Fatti e norme*, Guerini, Milano, 1996; A. Florida, *La democrazia deliberativa: teorie, processi e sistemi*, Carocci, Roma, 2012.

⁷ "L'obiezione ai partiti – ciò che fa guadagnare a un gruppo tale etichetta negativa- non ha a che fare con la loro parzialità, ma col fatto che i partiti impediscono il raggiungimento dell'armonia tra parti sociali riconosciute. I partiti sono divisivi in un modo pericoloso. La par-

momento, infatti, che l'atteggiamento partigiano veicola una forma di antagonismo che porta le diverse prospettive a svilupparsi in netta contrapposizione le une con le altre e a non riconoscersi alcun valore reciproco, chi si identifica in un simile sistema valoriale non è spinto a trovare un accordo, modificando le proprie istanze, ma a lottare al fine di imporre la propria posizione risultando del tutto insensibile alle proposte altrui o anche a elementi fattuali.

Come ogni costruzione ideologica, inoltre, anche quella partigiana fornisce una giustificazione non pubblica, perché si basa su valori o assunti che sono considerati validi solo da chi in questi si riconosce, e chiusa, perché non può essere rivista o modificata in funzione delle obiezioni che le vengono rivolte.

La partigianeria è insomma dominata da uno spirito di fazione che implica la formazione di visioni particolaristiche e la loro difesa, anche adottando comportamenti strategici che abbiano come unico obiettivo quello di massimizzare le proprie opportunità di ottenere ciò che si desidera.

A conferma di questi problemi si consideri quanto è avvenuto negli ultimi anni all'interno del congresso statunitense. È riconosciuto da molti analisti che, sotto la presidenza Obama, il congresso sia stato caratterizzato da un fortissima contrapposizione partigiana, con i repubblicani che hanno avuto come scopo dichiarato quello di boicottare ogni intervento governativo.

Per realizzare questo obiettivo sono state perseguite tutte le strategie possibili con la conseguenza che il parlamento non ha praticamente legiferato e che nel 2013 si è arrivati al shutdown, cioè alla chiusura di tutti gli edifici pubblici imposta dalla mancanza di un accordo sul tetto di spesa. La strategia dei repubblicani è stata assolutamente vincente non solo perché ha ridotto il numero di leggi che andavano contro le proprie posizioni e modificato quelle che sono comunque state approvate, ma anche perché ha determinato la conquista della maggioranza sia alla camera che al senato.

Anche se dalla prospettiva partigiana il successo è innegabile, si deve riconoscere come questo non possa essere considerato tale per il sistema democratico, dal momento che è stata messa in discussione la sua capacità di prendere decisioni collettive e si è anteposto l'interesse di una parte a quello dell'intera comunità politica.

tigianeria, intesa nel senso generale della difesa di un determinato gruppo o di una determinata causa, è naturale e accettabile, ma i partiti intesi come strumenti per praticare la partigianeria non lo sono" (N. Roseblum, *On the side of the angels An appreciation of parties and partisanship*, op. cit., p. 60, traduzione mia).

Sembra a questo punto possibile concludere che i dubbi espressi dall'ideale deliberativo a proposito della partigianeria siano fondati e questa debba essere esclusa o vincolata al fine di limitare i suoi effetti negativi.

È stato però recentemente sostenuto che una simile prospettiva anti-partigiana si basi su una lettura semplicistica che confonde la partigianeria con lo spirito di fazione⁸. Mentre quest'ultimo deve essere limitato o escluso perché spinge le parti a rivolgersi solo a coloro che condividono i propri valori e interessi particolari e a difenderli ad ogni costo, la partigianeria veicola una forma di agency politica che permette ai cittadini di realizzare e promuovere il bene comune. In base a questa lettura, la partigianeria non è solo legittima ma garantirebbe le condizioni affinché un processo discorsivo e ragionato abbia luogo dal momento che motiverebbe i cittadini a comportarsi come attori politici e assicurerebbe la formazione e il confronto di visioni alternative del bene comune.

È davvero possibile considerare la partigianeria come una componente essenziale di un sistema democratico che voglia garantire l'equilibrio tra rispetto del pluralismo e decisività delle procedure democratiche? Può una simile rivalutazione della partigianeria evidenziarne la compatibilità con l'ideale deliberativo o richiede comunque di adottare un modello di giustificazione alternativo?

Il seguente articolo cercherà di rispondere a queste domande mettendo in evidenza la centralità della partigianeria all'interno di un sistema democratico e come questa imponga di fornire una concezione della giustificazione politica alternativa rispetto a quella deliberativa. Il testo si svilupperà nel modo seguente. Nella prima sezione analizzerò le funzioni motivazionali e giustificatorie che sono state riconosciute alla partigianeria dalle prospettive che l'hanno rivalutata. Nella seconda sezione metterò in evidenza come queste non siano compatibili con il modello di giustificazione pubblica proprio di un sistema deliberativo. Nella sezione conclusiva, infine, proporrò un modello di giustificazione politica che sia compatibile con la parzialità e l'antagonismo propri della partigianeria.

⁸ Per una difesa della partigianeria si veda J. White, "The Party in Time", *British Journal of Political Science*, forthcoming; J. White, L. Ypi, "Rethinking the Modern Prince: Partisanship and the Democratic Ethos", *Political Studies*, 58, 2010, pp. 809-828; J. White, L. Ypi, "On Partisan Political Justification", *American Political Science Review*, 105, 2011, pp. 381-96; R. Muirhead, *The Promise of Party in A Polarized Age*, Harvard University Press, Cambridge, 2014; M. Bonotti, "Conceptualising Political Parties: A Normative Framework", *Politics*, 31, 2011, pp. 19-26.

2. PARTIGIANERIA, UNA PRIMA RIVALUTAZIONE

All'interno di un buon sistema democratico i cittadini non devono solo considerarsi come degli attori politici ma anche comportarsi di conseguenza, non limitandosi a segnalare le loro insoddisfazioni ma inserendole all'interno di una concezione del bene pubblico che evidenzia per quale ragione la società dovrebbe prendersi carico delle loro richieste e come questo possa avvenire, traducendo quindi queste istanze particolari in un insieme di proposte politiche che possano efficacemente influenzare il processo decisionale. Secondo una recente rivalutazione dei partiti e della partigianeria, questi sono fondamentali al fine di realizzare simili obiettivi. Da un lato, le interazioni intra-partigiane assicurano che i cittadini siano spinti a risolvere i propri disaccordi all'interno delle procedure democratiche, politicizzando il proprio malcontento e basando le loro istanze su valori accettabili per tutta la comunità politica ma sensibili ai propri interessi e ideali particolari (funzione motivazionale). Dall'alto, la contrapposizione tra diverse proposte partigiane permette di chiarire i valori in gioco, confrontare le diverse istanze e rivederle alla luce delle obiezioni che vengono rivolte loro garantendo ai cittadini le migliori condizioni per prendere una buona decisione (funzione giustificatoria). Cerchiamo di analizzare nel dettaglio questi aspetti.

Motivazioni intra-partigiane

Affinché i membri di una società si percepiscano come attori politici, considerando determinati problemi come propri, “ci deve essere la convinzione che alcuni obiettivi sono, in un certo senso, ‘nostri’ e bisogna perseguirli con un’azione collettiva e non individuale, altrimenti vi sarà un scarso coinvolgimento emotivo e uno scarso senso di indignazione o delusione qualora questi non venissero raggiunti”⁹. Se questa consapevolezza dovesse mancare, la presenza di problemi da risolvere non spingerebbe i membri di una società a partecipare al processo democratico per identificare delle soluzioni ma veicolerebbe cinismo o disinteresse. Dal momento, infatti, che la partecipazione politica è costosa e complessa (richiede di raccogliere informazioni sulle diverse proposte, fare valutazioni a medio-lungo termine, confrontarsi con i propri concittadini ed essere disposti a modificare le proprie preferenze), se i membri del demos non sentissero come propri certi problemi difficilmente esercite-

⁹ White e Ypi, “Rethinking the Modern Prince: Partisanship and the Democratic Ethos”, op. cit., p. 4, traduzione mia.

rebbero la loro agency politica. Una concezione normativa della democrazia che non fosse in grado di assicurare questa dimensione motivazionale risulterebbe poco inclusiva, visto che un numero limitato di persone sarebbe disposto a prendere parte alla vita politica, ed incapace di considerare tutti gli interessi in gioco, dal momento che è molto probabile che la partecipazione sarebbe più alta tra chi ha maggiori risorse o forti interessi da difendere.

Secondo alcuni, l'ideale deliberativo rischierebbe di incorrere in questi problemi¹⁰ perché i partecipanti a un'arena deliberativa “trovano un punto di incontro ad hoc e, quando il tema sul tavolo è stato esaminato in modo conclusivo, [...] sono portati semplicemente a lasciare la stanza e tornare ai propri affari privati”¹¹. Anche se questo può garantire che le loro preferenze su singole istanze siano modificate e raffinate, non sembra in grado di rafforzare il loro senso di appartenenza a una comunità politica dei cui problemi dovrebbero sentirsi responsabili né permette di formare preferenze politiche complesse e coerenti¹². “Constituency deliberative non hanno passato o presente: nessuna storia di lotte comuni o sconfitte, errori politici su cui riflettere o progetti da strutturare insieme”¹³.

Infine, sebbene, almeno a livello ideale, le decisioni prese all'interno di tali procedure abbiano un impatto sulla vita di tutti, nei fatti coinvolgono solo un numero limitato di persone riducendo gli altri membri della comunità a semplici beneficiari delle loro scelte. Se non è problematico che i giurati considerino come proprio dovere quello di raggiungere il miglior verdetto possibile rispetto al caso dato a loro in esame, affinché i cittadini possano esercitare la propria agency politica non devono tanto prendere parte a una singola scelta

¹⁰ Sui limiti di un modello deliberativo si veda White and Ypi, “On Partisan Political Justification”, op. cit.; Roseblum, *On the side of the angels An appreciation of parties and partisanship* op. cit.; R. Rosenblum, 'Partisanship and Independence: The Peculiar Moralism of American Politics', *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17, 2014, pp. 267-288.

¹¹ White and Ypi, “Rethinking the Modern Prince: Partisanship and the Democratic Ethos”, op. cit., p. 12, traduzione mia.

¹² Come sostenuto da Roseblum, “ambienti deliberativi potrebbero durare; i partecipanti potrebbero anche esserne illuminati. Ma non è chiaro se questi sarebbero politicamente stimolati e motivati” (Rosenblum, *On the side of the angels An appreciation of parties and partisanship*, op. cit., p. 310, traduzione mia).

¹³ White and Ypi, 2010, “Rethinking the Modern Prince: Partisanship and the Democratic Ethos”, op. cit., p. 13, traduzione mia.

quanto avere l'opportunità di, ed essere motivati a, esercitare una qualche forma di controllo sull'intero processo di decisione¹⁴.

Sembra a questo punto possibile concludere che il modello deliberativo, se non propriamente integrato, non garantisca che tutti i membri del demos si considerino come attori politici e siano nelle condizioni di comportarsi come tali senza incorrere in costi eccessivi. Per colmare simili lacune è stato suggerito che si debba proprio fare appello alla partigianeria visto che quest'ultima ha la capacità di formare negli individui un'identità politica e un senso di appartenenza a comuni obiettivi che sono sensibili ai valori e interessi particolari in cui i cittadini si riconoscono (rispetto del pluralismo), ma possono essere realizzati solo attraverso la partecipazione alle procedure democratiche. In questo modo si rafforza nei membri del demos la consapevolezza di essere parte di una comunità che deve risolvere i propri disaccordi all'interno del sistema politico e che per riconoscere piena legittimità alle differenze che la compongono deve tra queste trovare una mediazione¹⁵. Se quindi lo spirito di fazione spinge le parti a difendere i propri interessi ad ogni costo e il civismo impone loro di controllare il potere politico senza esercitarlo, la partigianeria richiede di partecipare al processo politico non per difendere i propri interessi ma per sostenere una visione del bene pubblico che sia compatibile con i propri valori. Il bilinguismo proprio delle interazioni partigiane permette ai cittadini di politicizzare le loro richieste, valori e interessi connettendoli a "idee potenti e fondate normativamente circa la possibilità di una società migliore"¹⁶ e di plasmare queste concezioni normative con i propri valori e interessi particolari. Riconoscendosi in una comune visione della società i partigiani saranno spinti ad agire politicamente quando dovessero vedere situazioni con questa incompatibili, quindi ai loro occhi ingiuste¹⁷. Per realizzare un simile obiettivo si potranno

¹⁴ A tale proposito si veda l'obiezione rivolta da Christina Lafont ai mini-publics in base alla quale uno dei loro principali problemi risiede proprio nel fatto che i cittadini si devono fidare delle decisioni prese da chi partecipa al loro interno, senza poterle in alcun modo verificare, e quindi non avendo l'opportunità di esercitare il proprio controllo, C. Lafont, "Deliberation, Participation and Democratic Legitimacy", *The Journal of Political Philosophy*, 23, 2015, pp. 40-63.

¹⁵ La partigianeria veicola "la memoria politica, così come la personificazione della volontà collettiva. Tale modello di coinvolgimento civico esprime e rinforza il sentirsi, da parte dell'individuo, parte di una *constituency* più ampia" (White e Ypi, "Rethinking the Modern Prince: Partisanship and the Democratic Ethos", op. cit., pp. 7-8).

¹⁶ White e Ypi, "Rethinking the Modern Prince: Partisanship and the Democratic Ethos", op. cit., p. 3.

¹⁷ Per una chiara analisi sul rapporto tra senso di giustizia e partigianeria si veda Roseblum, *On the side of the angels An appreciation of parties and partisanship*, op. cit.

confrontare e sviluppare un insieme di proposte che riconoscono come proprie, perché sono coerenti con il loro sistema valoriale, ma che sono pubblicamente accettabili, perché veicolano un'idea, per quanto parziale, del bene comune.

La partigianeria, quindi, impone ai membri del demos di sentirsi parte di una constituency più ampia rispetto a quella che condivide i loro ideali ed essere consapevoli del loro ruolo di attori politici, ma facilita l'esercizio dell'agency politica perché permette loro di riconoscersi in obiettivi e valori per cui vale la pena lottare e che possono essere realizzati solo all'interno del processo politico.

Sembra a questo punto possibile concludere che le interazioni intra-partigiane colmino alcune delle lacune del modello deliberativo e possano, almeno in fase pre-decisionale, essere considerate a questo complementari.

Antagonismo inter-partigiano

Se le interazioni intra-partigiane permettono ai cittadini di politicizzare le proprie richieste particolari ed esercitare con maggiore facilità la propria agency politica (funzione motivazionale in fase pre-decisionale), il confronto tra proposte partigiane è caratterizzato da una dimensione discorsiva che assicura le condizioni perché il processo decisionale possa fornire giustificazioni politiche delle scelte prese (funzione giustificatoria in fase decisionale). Per confermare una simile posizione è sufficiente ricordare come chi si riconosce in valori partigiani avrà come scopo quello di persuadere i suoi concittadini che la propria prospettiva sia migliore delle alternative, fornendo argomenti che siano per tutti comprensibili e accettabili e rivolgendosi all'intera comunità politica e non solo a una parte di questa. Visto, inoltre, che chi sostiene diversi valori partigiani rispetta la posizione altrui ma a questa si contrappone nettamente, le interazioni inter-partigiane assicurano all'interno del processo decisionale una dinamica discorsiva in cui le diverse istanze sono messe a confronto, reciprocamente criticate e riviste, e di conseguenza chiarite a tutti i cittadini e migliorate. È questo sufficiente per sostenere che l'antagonismo proprio di un simile confronto assicuri le condizioni perché un processo di giustificazione politica abbia luogo?

Per rispondere è bene ricordare, come sostengono Ypi and White, che le giustificazioni politiche non avvengono nel vuoto ma richiedono: "un certo livello di punti in comune, o un 'frame resonance', [...] (1) che deve essere riconosciuto e compreso in se stesso, e (2) che deve essere percepito come convin-

cente”¹⁸. Questo implica, ovviamente, che una giustificazione è accettata non solo grazie alla forza degli argomenti forniti ma anche a causa della loro corrispondenza rispetto a quanto considerato come senso comune¹⁹. Dal momento che le visioni parziali del bene comune difese dalle prospettive partigiane hanno proprio lo scopo di definire un linguaggio politico e delle prospettive da cui i cittadini possano inquadrare i temi oggetto delle decisioni collettive, “il luogo del conflitto politico è [...] tutto il campo del discorso, il suo vocabolario, i suoi significati profondi, e anche i suoi silenzi, tanto quanto i punti di vista finemente articolati”²⁰. Il confronto inter-partigiano ha quindi un’influenza molto rilevante sul processo di giustificazione pubblica²¹.

È bene inoltre aggiungere come siano le condizioni conflittuali che spingono i cittadini ad incorrere nei costi imposti dalla necessità di offrire delle buone ragioni a sostegno delle proprie istanze e assicurare la dimensione comparativa propria di un processo giustificatorio²². Come sottolineato da White e Ypi, infatti, “giustificare qualcosa significa fare delle comparazioni con le alternative disponibili, una volta che tutti i fattori sono stati presi in considerazione. Giustificare un principio politico, una politica pubblica, o un programma politico significa mostrare cosa lo rende migliore rispetto alle alternative, facendo riferimento, esplicito o implicito, a delle convinzioni normative. Similmente, criticare significa rovesciare la relazione e mostrare così la superiorità dell’oggetto della comparazione (l’alternativa evocata), anche qualora si trattasse di una alternativa controfattuale”²³. Una simile contrapposizione di proposte assicura che i cittadini abbiano ben chiari quelli che sono i valori e gli

¹⁸ White e Ypi, “On Partisan Political Justification”, op. cit., p. 389.

¹⁹ “La giustificazione politica ha ‘fondazioni ideologiche’ – non nel senso che richiede necessariamente la simulazione (in ogni caso, la concezione dell’ideologia come distorsione sembra problematica) – ma nel senso che non è separabile da quelle intuizioni, storicamente formate, a cui si oppone” (ibidem, traduzione mia).

²⁰ M. Freedman, *Ideologies and political theory. A conceptual approach*, Clarendon Press, Oxford, 1996, traduzione mia.

²¹ “Il linguaggio della politica lavora molto per stabilire quali proposizioni sono intuitivamente plausibili, quali hanno un onere di giustificazione, e quali alternative possono essere accettate come base per il compromesso” (White e Ypi, *ivi.*, p. 390, traduzione mia).

²² “Solo in presenza della dimensione antagonistica, dove almeno un altro agente cerca attivamente di dimostrare la validità di una proposta politica e dove gli argomenti in campo sono messi alla prova a turno, le condizioni per una giustificazione politica sensata sono presenti” (White e Ypi, op. cit., 2011, p. 386, traduzione mia). A tale proposito si veda anche B. Manin, “On Legitimacy and Political Deliberation”, *Political Theory*, 15, 1987, pp. 338-68.

²³ White e Ypi, “On Partisan Political Justification”, op. cit., p. 385, traduzione mia.

interessi in gioco e garantisce che le diverse istanze vengano costantemente sfidate e riviste alla luce delle obiezioni rivolte loro.

Dal momento infine che l'obiettivo di chi si riconosce negli ideali partigiani è quello di convincere gli altri della bontà delle proprie proposte e che ciò è possibile solo se queste sono comprensibili, il confronto partigiano traduce le diverse istanze, e i valori su cui si basano, in modo che siano per tutti accessibili. Questo non porta solo a ridurre il numero e la complessità delle informazioni che i cittadini devono processare, facilitandoli quando devono prendere una decisione politica, ma a rendere tali informazioni le più interessanti possibili, motivando i membri del demos a farne uso. Se così non fosse, per quanto corrette le diverse giustificazioni possano essere queste risulterebbero altrettanto parziali che quelle rivolte a un ristretto numero di persone.

Se la partigianeria permette in una fase pre-decisionale di politicizzare il pluralismo proprio delle società democratiche e durante il processo decisionale garantisce una continua comparazione, critica e revisione delle diverse istanze politiche è possibile sostenere che sia complementare all'ideale deliberativo? Nelle prossime sezioni vorrei rispondere negativamente a questa domanda evidenziando allo stesso tempo come i processi discorsivi propri delle interazioni partigiane assicurino comunque le condizioni per garantire una forma di giustificazione politica alternativa rispetto a quella propria dell'ideale deliberativo.

3. PARZIALITÀ E ANTAGONISMO

Anche se l'analisi svolta sul ruolo delle interazioni intra e inter partigiane ne ha messo in evidenza la centralità all'interno di un sistema democratico pluralista, non permette di sostenere la loro compatibilità con i vincoli imposti dall'ideale deliberativo al processo decisionale. È bene infatti ricordare come questo modello richieda ai cittadini non solo di giustificare le proprie proposte in base a ragioni/argomenti che siano pubblicamente accettabili, ma anche di valutarle nel merito e con un certo distacco critico al fine di identificare la soluzione migliore per la comunità politica. La partigianeria non è invece compatibile con questa forma di distacco e di cooperazione tra i membri del demos dal momento che è caratterizzata da una contrapposizione antagonista in cui ciascuno, pur consapevole della propria parzialità, si sente "dalla parte degli angeli" e mira a vincere piuttosto che (o non solo) convincere. Essere consapevoli della parzialità dei propri valori, non implica superarla attribuendo alle diverse istanze lo stesso peso o essendo disposti a modificare i propri ideali. All'interno di un contesto partigiano, sebbene sia vero che vi sarà una

sfida e continua revisione delle diverse istanze, chi in queste si riconosce avrà nei loro confronti una forma di parzialità epistemica che li porterà ad attribuire oneri di giustificazione diversi alle proprie richieste e a quelle altrui. Anche se quindi i cittadini risponderanno alle reciproche obiezioni rivedendo le proprie proposte, non potranno attribuire a tutte le istanze lo stesso valore e cercheranno di riformulare le proprie richieste in modo tale da mantenere inalterati, o dover modificare solo minimamente, gli ideali partigiani in cui si riconoscono²⁴. Il processo di critica e revisione delle proposte politiche non ha quindi come scopo quello di analizzarle e rivederle al fine di identificare la soluzione migliore in base a un qualche standard di correttezza politica esterno alle preferenze dei cittadini, quanto piuttosto quello di vincere la sfida argomentativa e difendere il proprio orizzonte valoriale partigiano. Sebbene sia quindi vero che l'antagonismo proprio delle relazioni inter-partigiane assicura il confronto tra diverse istanze e la loro continua revisione, non garantisce che la loro analisi sia distaccata, coinvolga tutti gli ideali e miri a identificare la soluzione migliore per la comunità politica, come invece sarebbe necessario all'interno di un sistema deliberativo.

È bene inoltre aggiungere come l'antagonismo proprio delle interazioni inter-partigiane non solo impone di avanzare la propria concezione del bene pubblico, ma anche di limitare il più possibile quelle che le sono contrapposte. All'interno di un simile contesto le parti cercheranno di definire i termini del discorso politico e i valori su cui i cittadini dovranno basare le proprie istanze in modo che sia a loro favorevole e gli permetta di ottenere un vantaggio competitivo rispetto alle alternative. Anche se quindi le interazioni inter-partigiane costituiscono e rendono espliciti i valori in gioco e mettono tutti i cittadini nelle condizioni di capirli, non è detto che questo permetta loro di prendere la decisione migliore per la comunità politica. Questo aspetto è confermato dal fatto che chi si riconosce in valori partigiani potrebbe adottare comportamenti strategici, come per esempio non sostenere la propria opzione preferita per escludere quelle proposte che veicolerebbero valori indesiderati, che sono lega-

²⁴ Muirhead evidenzia che la parzialità epistemica propria della partigianeria è simile a quella che caratterizza l'amicizia. Proprio come di fronte a una notizia che mette in dubbio il comportamento di un amico, noi cerchiamo di rigettare questa informazione o fornirne un'interpretazione che "salvi" il nostro amico, così chi si riconosce in un sistema valoriale partigiano cercherà di difendere e salvare i propri ideali di fronte alle obiezioni che vengono loro mosse all'interno del processo democratico (cfr., *The promise of party in a polarized age* op. cit.)

ti al desiderio di vincere e non sembrano assicurare la scelta delle opzioni migliori per tutti.

Anche se questa analisi sembra aver mostrato come la partigianeria non sia compatibile con l'ideale deliberativo, una simile conclusione potrebbe essere criticata evidenziando che:

1. le interazioni partigiane non devono essere così conflittuali;
2. la parzialità e l'antagonismo propri della partigianeria possono essere corretti dai vincoli deliberativi.

Cerchiamo di analizzarle nel dettaglio.

1. Si potrebbe sostenere che la mia proposta, proprio come le letture più tradizionali della partigianeria, confonde quest'ultima con lo spirito di fazione non riuscendo quindi a cogliere come alcune sue versioni non debbano essere necessariamente conflittuali. Simile prospettiva può sembrare a prima vista convincente ma una sua più attenta analisi evidenzia che metterebbe in discussione una di quelle caratteristiche che erano alla base della funzione motivazionale e giustificatoria della partigianeria. Come sottolineato in precedenza, è proprio l'antagonismo a spingere i cittadini a partecipare al processo democratico, evidenziando degli obiettivi per cui vale la pena lottare, e a garantire quelle condizioni discorsive considerate necessarie per fornire una buona giustificazione politica. Se è così, bisogna riconoscere come anche la parzialità e il desiderio di vincere e non solo convincere abbiano un ruolo fondamentale. Qualora insomma la partigianeria non fosse caratterizzata da un certo grado di conflittualità e parzialità, non solo perderebbe quella che è una sua caratteristica distintiva, ma non potrebbe più garantire quella funzione motivazionale e giustificatoria che la rendevano necessaria per il funzionamento di un buon sistema democratico.

2. Pur riconoscendo l'importanza che la conflittualità e la parzialità ricoprono è possibile affermare che queste vengano corrette, all'interno del processo decisionale, dai vincoli deliberativi. In base a una simile prospettiva, la partigianeria assicurerebbe le condizioni perché un processo di giustificazione pubblica abbia luogo ma poi i cittadini dovrebbero soddisfare i criteri imposti dall'ideale deliberativo per fornire tale giustificazione²⁵. Per quanto apparentemente corretta una simile proposta, negando legittimità alle interazioni partigiane all'interno del processo decisionale, limiterebbe la dimensione motivazionale della partigianeria. È bene, infatti, ricordare come una delle caratteri-

²⁵ A tale proposito si veda C. Hendriks, J. Dryzek, e C. Hunold "Turning up the heat: Partisanship in deliberative innovation", *Political Studies*, 55, 2007, pp. 362-383.

stiche della partigianeria fosse quella di facilitare l'esercizio dell'agency politica e il controllo dei cittadini sul processo democratico spingendoli a esercitare il proprio potere politico e prendere parte, direttamente o indirettamente, alle procedure di decisione. Qualora quindi si sostenesse che i membri del demos, quando devono comportarsi come attori politici, cioè influenzare il processo decisionale, non possono agire come partigiani, non si potrebbe affermare che la partigianeria faciliti l'esercizio dell'agency politica o abbia quella funzione motivazionale descritta in precedenza. Se però escludiamo questa ipotesi, ricadiamo nei problemi che avevano caratterizzato le concezioni puramente deliberative della democrazia che assicuravano la valutazione nel merito delle singole proposte ma non garantivano che i cittadini si percepissero come attori politici e fossero motivati a partecipare ai processi democratici.

Una volta rigettate le obiezioni mosse alla mia analisi sulle caratteristiche dei processi discorsivi propri delle interazioni partigiane, bisogna considerare se questi possano assicurare una qualche forma di riflessività critica, risultando quindi compatibili con una forma di giustificazione politica delle decisioni collettive, o ricadano nei problemi messi in luce dalle obiezioni antipartigiane che hanno tradizionalmente caratterizzato le concezioni normative della democrazia.

4. LE RAGIONI POLITICHE NON SONO RAGIONI PUBBLICHE

La precedente analisi ha messo in evidenza come la partigianeria occupi un ruolo importante per garantire l'esercizio dell'agency politica da parte dei cittadini e per la formazione di un processo discorsivo inclusivo ed efficace; nonostante ciò l'antagonismo e la parzialità che la contraddistinguono hanno confermato come non sia compatibile con i vincoli imposti dall'ideale deliberativo. Dal momento che questi assicurano che le proposte politiche siano valutate con attenzione e che le decisioni vengano pubblicamente giustificate risultando accettabili per tutti coloro che a queste sono sottoposte, sembra confermata quella prospettiva anti-partigiana in base alla quale per quanto importante possa apparire la partigianeria, essa deve essere esclusa o limitata perché mette in dubbio aspetti fondamentali di un buon processo democratico.

Prima di accettare questa conclusione è bene, seguendo quanto sostenuto da Bertram, distinguere tra un modello di giustificazione pubblica, che ha lo scopo di produrre le migliori ragioni in base a standard di correttezza esterni rispetto alle proposte delle parti, e uno di giustificazione politica, che mira a coinvolgere tutti coloro che sono sottoposti alla decisione oggetto di giustifica-

zione anche a costo di peggiorare la qualità delle ragioni addotte, sempre se valutata rispetto a standard esterni²⁶.

In base al primo ideale, tutti devono avere l'opportunità di presentare le proprie istanze, che verranno poi valutate con distacco, e il risultato del processo dovrà essere idealmente comprensibile a tutti, anche se poi nei fatti potrà essere colto solo da un numero limitato di persone.

Anche se una simile prospettiva può risultare convincente, corre il rischio di non includere realmente tutti i cittadini ed assicurare loro un effettivo accesso al processo di giustificazione. Se questo non è problematico a livello teorico, dove effettivamente conta produrre i migliori argomenti possibili, risulta un forte limite all'interno di un sistema democratico in cui la funzione del processo di giustificazione è quella di garantire che i membri del demos possano avere controllo sulle leggi che vincolano la loro libertà²⁷.

Un processo di giustificazione politica deve essere accessibile a tutta la comunità che è sottoposta alle decisioni oggetto della discussione, garantendo quindi che non sia per i suoi membri particolarmente oneroso partecipare a tale confronto e che le ragioni addotte dalle parti siano per loro sempre comprensibili, anche se questo dovesse peggiorarne la qualità.

Dal momento che la funzione motivazionale e giustificatoria della partigianeria sembrano proprio realizzare simili obiettivi, si potrebbe sostenere che un confronto partigiano assicura le condizioni per una giustificazione politica delle decisioni democratiche.

È davvero possibile affermare questo o l'antagonismo e la parzialità proprie delle interazioni partigiane sono incompatibili, come nel caso dell'ideale deliberativo, anche con questo modello di giustificazione?

Per rispondere a questa domanda nelle prossime sezioni metterò in evidenza come la conflittualità partigiana sia sottoposta a vincoli di onestà intellettuale e leale antagonismo incompatibili con i vincoli deliberativi ma perfettamente in linea con un modello di giustificazione politica.

²⁶ C. Bertram, "Political Justification, Theoretical Complexity, and Democratic Community", *Ethics*, 107, 1997, pp. 563-583.

²⁷ Come giustamente sostenuto da Bertram "all'interno di un ordine sociale legittimo, gli individui sono visti come persone potenzialmente governate dalla ragione, capaci di ascoltare e rispondere a ragioni e argomenti, e di fornire ragioni e argomenti a loro volta" (ivi., p. 565, traduzione mia). Questa concezione è profondamente egualitaria e antigerarchica proprio perché aspira a coinvolgere i cittadini all'interno del processo di giustificazione, adottando ragioni il più vicine possibili a quelle che essi effettivamente utilizzando.

Onestà intellettuale

Se i cittadini vogliono comportarsi come degli attori politici devono riconoscere che lo scopo del processo democratico è quello di definire un insieme di politiche che siano nell'interesse di tutti e quindi ammettere che possono esercitare la propria parzialità solo su aspetti che sono sottoposti ad interpretazione essendo consapevoli che la propria versione potrebbe essere sbagliata. Questo impone dei vincoli al grado di parzialità nella definizione delle proposte che possono essere sostenute e nella difesa delle stesse. Da un lato, infatti, i cittadini non potranno mistificare la realtà e dovranno risponderne qualora questo avvenga; dall'altro, il confronto tra interpretazioni parziali dovrà portare a una mediazione tra le diverse proposte anche se non necessariamente a una revisione dei valori partigiani su cui tali istanze si basano. Cerchiamo di chiarire questi aspetti.

Vista la complessità dei temi che sono oggetto di decisione collettiva e quanto questi coinvolgano elementi che sono contestati e interpretabili in modi differenti, i partecipanti al processo democratico hanno molto spazio all'interno del quale esercitare la propria parzialità ma non possono ovviamente falsificare la realtà al fine di difendere la loro posizione. Chi vuole, per esempio, sostenere che siano necessari maggiori controlli sui flussi migratori provenienti nel nostro paese non potrà affermare che l'Italia accoglie a livello permanente un numero maggiore di migranti rispetto agli altri paesi europei o sostenere che la presenza di migranti rappresenta un costo economico a cui non corrisponde alcun beneficio. Dal momento che entrambi questi argomenti non sono supportabili dal punto di vista fattuale, non fanno parte di quegli elementi su cui è possibile esercitare la propria partigianeria²⁸.

Anche se l'onestà intellettuale impone ai cittadini di non basare le loro posizioni su elementi che sanno essere scorretti, è naturalmente possibile che ciò avvenga senza che i partecipanti al processo democratico ne siano consapevoli. In questo caso, però, il confronto con chi sostiene posizioni diverse permette loro di correggere simili errori dal momento che qualora venissero sfidati su questo aspetto dovrebbero mostrare come le loro istanze siano compatibili con la realtà e non la fraintendano. Se non riuscissero a difendersi a fronte di questa critica o si rendessero conto, confrontandosi con le posizioni alternative, che la loro proposta era basata su elementi fattuali scorretti allora dovranno modificarla.

²⁸ Questo naturalmente non significa che non sia possibile legittimamente difendere in modo partigiano la limitazione dei flussi migratori, solo che non lo si può fare negando le realtà.

Oltre ad assicurare che i cittadini non siano ciechi di fronte alla realtà, l'onestà intellettuale impone loro di essere consapevoli della parzialità delle proprie istanze e del valore di quelle altrui. Questo permette un confronto aperto tra i partecipanti al processo democratico i quali devono considerare attentamente le reciproche posizioni e rispondere sempre alle obiezioni che vengono rivolte alle loro proposte. Qualora ciò non avvenisse i cittadini non si comporterebbero come attori politici che, pur nelle reciproche differenze, si riconoscono come pari e cercano di prendere una decisione nell'interesse di tutti, dal momento che il loro unico obiettivo sarebbe di imporre la loro posizione. Verrebbe quindi meno il riconoscimento che il confronto politico ha come scopo quello di identificare il bene pubblico e non di realizzare gli interessi particolari delle parti in conflitto.

Sebbene l'onestà intellettuale assicuri un dibattito aperto tra i cittadini, non si deve pensare che imponga di giudicare con distacco il proprio sistema valoriale ricadendo nuovamente in una versione cooperativa e non partigiana del processo democratico.

In primo luogo, all'interno di un processo inter-partigiano a confrontarsi sono istanze altrettanto parziali che nessuno dei cittadini può giudicare con distacco. Se quindi l'onestà intellettuale impone a chi ha ricevuto delle critiche di considerarle perché potrebbero essere corrette, essa richiede anche a chi le ha indirizzate di riconoscerne la parzialità e, quindi, di non pretendere una revisione del sistema valoriale altrui all'interno del contesto pubblico. Questo non implica naturalmente che i cittadini possano ascrivere così tanta importanza ai propri valori e alle proposte che questi giustificano da non considerare nemmeno la possibilità di rivederli. Qualora ciò avvenisse non si tratterebbero da pari e ricadrebbero in una forma di fedeltà incompatibile con la dimensione discorsiva propria di una democrazia.

Dal momento però che i membri del demos possono attribuire legittimamente maggiore peso alla propria visione parziale del bene comune, è legittimo che nel ridefinire valori e proposte alla luce delle obiezioni parziali che sono state rivolte loro continuino a difendere tale priorità sviluppando delle alternative con chi condivide una simile posizione, cioè all'interno del contesto intra-partigiano. Se infatti gli scambi intra-partigiani permettevano ai cittadini di rendere conto della pluralità dei propri interessi ed ideali politicizzandoli così da definire un sistema valoriale in cui si potessero riconoscere ma che fosse accettabile agli occhi di tutti, la revisione di questi ideali deve rispondere agli stessi valori e interessi particolari in modo da assicurare che i membri del demos possano esercitare la loro agency politica.

In secondo luogo, se l'orizzonte valoriale partigiano sviluppa coerenti programmi rispetto a tutto un insieme di proposte, il processo decisionale deve di volta in volta trovare accordi su singole istanze. Saranno queste a dover essere riviste da cittadini pronti a trovare tra loro una mediazione, senza che questo implichi di modificare i propri valori di riferimento o le altre proposte che a questi si ispirano. È infatti possibile, sia praticamente che concettualmente, che nel decidere quali diritti riconoscere alle coppie dello stesso sesso individui conservatori e liberali trovino un compromesso tra loro (per i conservatori le unioni possono essere giustificate come affermazione dei valori tradizionali mentre per i liberali come espressione della piena eguaglianza tra i cittadini) senza che questo gli imponga di rivedere i propri ideali o le politiche distributive che a questi si richiamano e che continueranno a vederli contrapposti.

Sembra a questo punto possibile concludere che mentre l'onestà intellettuale non è sufficiente per garantire il distacco proprio di un processo di giustificazione pubblica che caratterizza l'ideale deliberativo, risulta in linea con i vincoli imposti dal modello di giustificazione politica. Viene infatti assicurato un confronto aperto a cui tutti hanno facilità di accesso e che porta a decisioni che i cittadini possono giustificare in base al proprio sistema valoriale di riferimento. Da un simile processo di discussione sono esclusi quegli elementi che assicurano ai cittadini di rendere conto delle proprie prospettive particolari e, quindi, sono fondamentali per facilitare l'esercizio della loro agency politica. Anche se quindi, a differenza di quanto avviene all'interno di un processo deliberativo, la qualità del processo discorsivo potrà essere inferiore se valutata in base a criteri esterni, una simile condizione è politicamente giustificabile perché garantisce che tutti i cittadini possano partecipare al processo giustificatorio, esercitando quindi il loro controllo sulle decisioni prese.

Leale antagonismo

I cittadini che si riconoscono in ideali partigiani si contrapporranno tra loro cercando di attribuire una qualche forma di vantaggio alle proprie proposte ma dovranno essere consapevoli che la loro lotta è "legata a regole più grandi della lotta, in vista della vittoria eccellente per il bene della città"²⁹. Questo implica una forma di leale antagonismo che non metta in dubbio i valori su cui un processo democratico deve basarsi, cioè la piena eguaglianza tra i cittadini,

²⁹ N. Karagiannis, P. Wagner, "Towards a Theory of Synagonism", *Journal of Political Philosophy*, 13, 2005, pp., 235-262, p. 237, traduzione mia.

il rispetto che questi si devono e la capacità stessa delle procedure democratiche di prendere decisioni che siano a vantaggio di tutti.

Per realizzare questo obiettivo non sarà solo necessario che i membri del demos prendano sul serio le reciproche proposte e cerchino tra loro una mediazione, ma dovranno rispondere ai loro concittadini (accountability politica) delle proprie istanze e dei comportamenti adottati per sostenerle al fine di mostrare che non mettano in discussione le procedure democratiche e i valori su cui queste sono basate.

Questo imporrà di non suggerire istanze irricevibili dalle controparti o non modificabili; qualora ciò avvenisse i cittadini non avrebbero come obiettivo quello di decidere con i loro pari ma solo di imporre la propria prospettiva (misconoscimento del rispetto dovuto ai pari) o di impedire che una qualsiasi scelta venga presa (violazione della decisività). Un simile comportamento non potrebbe in alcun modo essere giustificato alla comunità politica, a meno di non essere in grado di mostrare come sia dettato dalla necessità di difendere i valori su cui un sistema democratico si basa. Immaginiamo, per esempio, forme di ostruzionismo parlamentare per impedire che venga approvata una legge che assicuri a chi detiene maggiori risorse una più alta influenza politica. Sebbene simili azioni hanno lo scopo di impedire che una decisione venga presa, possono essere giustificate politicamente perché fanno appello a valori come quello dell'eguaglianza politica che un sistema democratico deve tutelare.

È bene aggiungere che chi si riconosce in ideali partigiani non potrà comportarsi in modo parziale rispetto alle decisioni che hanno un impatto sulla struttura stessa del processo democratico. Immaginiamo, per esempio, la scelta dei giudici del CSM, dei membri del consiglio di amministrazione del Rai, la definizione delle legge o dei distretti elettorali. Dal momento che tali decisioni possono modificare il modo in cui le istituzioni trattano i cittadini, qualora fossero dettate da forme di calcolo politico non sarebbero giustificabili perché, violando l'equa considerazione che il sistema democratico deve a tutti i membri del demos, non rappresentano il legittimo esercizio dell'agency politica.

Questo naturalmente non significa che ogni forma di calcolo politico e contrapposizione antagonista debba essere esclusa; all'interno di un contesto pluralista molti sono i valori e le proposte politiche parziali che sono compatibili con i vincoli appena tratteggiati. Non solo infatti il confronto intra-partigiano permette di basare le richieste dei membri del demos su interpretazioni parziali di principi generali, e quindi in linea con i valori di fondo su cui un processo democratico si basa, ma richiedendo ai cittadini di risolvere i loro conflitti all'interno del sistema politico ne rafforza il legame verso questi ideali. Dal

momento, infatti, che l'ideologia partigiana è costruita anche grazie ai risultati politici ottenuti dalle parti nei confronti con chi non si riconosce nello stesso orizzonte valoriale, l'antagonismo partigiano veicola una forte lealtà nei confronti degli ideali di fondo di un sistema politico. All'interno di un simile contesto, i vincoli di accountability pubblica saranno soddisfatti e i cittadini potranno cercare di rafforzare le proprie proposte anche adottando una qualche forma di calcolo politico o comportamento strategico. Qualora si negasse tale possibilità si metterebbe in discussione una forma di antagonismo che non è solo in linea con i valori democratici, perché non nega la reciproca eguaglianza delle parti e la necessità di trovare una soluzione al disaccordo che sia nell'interesse di tutti, ma che permette ai cittadini di realizzare tali valori, dal momento che facilita l'esercizio dell'agency politica.

Non bisogna, d'altro canto immaginare, che ogni comportamento strategico che sia compatibile con i vincoli di accountability politica sia ammissibile. Se venissero infatti adottate strategie (sostenere un'opzione meno preferita o formare un'alleanza) non giustificabili alla propria comunità partigiana, non risulterebbero l'espressione dell'agency politica e dovrebbero quindi essere scartate. Per esemplificare un caso simile, si immagini un gruppo di estrema sinistra che per vedere realizzate le proprie politiche economiche cerca il sostegno di chi si riconosce in valori di estrema destra perché ha un comune avversario (i riformisti) e condivide proposte simili per quanto riguarda il sostegno del Welfare State. Sebbene a livello strumentale una simile alleanza sia del tutto comprensibile, non può esserlo a livello politico perché la sua giustificazione non farebbe appello ai valori in cui le parti si riconoscono ma solo al desiderio di ottenere maggiore influenza, anche a costo di mettere in discussione tali ideali.

Sebbene quindi l'antagonismo proprio della partigianeria legittimi forme di comportamento strategico, assicura allo stesso tempo che siano giustificabili politicamente, cioè basate su ragioni che i cittadini in quanto attori politici possono accettare e che non mettono in discussione, anzi confermano, i valori su cui il processo democratico si basa.

Proprio come nel caso dell'onestà intellettuale, anche per questa forma di leale antagonismo possiamo sostenere che per quanto incompatibile con i vincoli deliberativi, risulta in linea con quelli di una giustificazione politica perché è l'espressione di quell'agency politica che permette ai membri del demos di partecipare al processo di discussione.

5. CONCLUSIONI

Sembra a questo punto possibile concludere che sebbene un sistema democratico in cui siano presenti forme di partigianeria implichi un certo grado di parzialità epistemica e di antagonismo, assicura processi discorsivi che portano a fornire giustificazioni politiche delle diverse istanze. Come abbiamo visto infatti il confronto inter-partigiano è caratterizzato da uno scambio argomentato in cui le parti sfidano le reciproche posizioni e rispondono a tali critiche ridefinendo le proprie proposte e i valori a cui queste si richiamano. All'interno di un simile contesto i cittadini riconoscono di dover rendere conto ai loro pari basando le proprie istanze su principi accettabili per tutti i membri della comunità politica. Dal momento però che questi si riconoscono in un sistema valoriale parziale e lo traducono in proposte chiaramente contrapposte tra loro, il processo di giustificazione coinvolgerà interpretazioni parziali del bene pubblico e legittimerà forme di calcolo politico che hanno come obiettivo quello di vincere il confronto piuttosto che di raggiungere la migliore soluzione possibile. Sono proprio queste le caratteristiche che rendono tali giustificazioni politiche perché assicurano che il processo discorsivo coinvolga tutti coloro che sono sottoposti alle decisioni, verta esclusivamente su temi rilevanti dal punto di vista politico escludendo questioni personali o basate su interessi particolaristici e presenti ragioni che sono comprensibili e accettabili per individui che vogliono esercitare la loro agency politica. Pur non garantendo quindi le condizioni per produrre le migliori ragioni possibili, la partigianeria assicura che tutti i cittadini possano essere degli attori politici a pieno titolo garantendo loro il controllo sul processo democratico e incarnando gli ideali su cui questo si basa.

S y m p o s i u m

K. DE LAZARI-RADEK – P. SINGER, *THE POINT OF
VIEW OF THE UNIVERSE: SIDGWICK AND
CONTEMPORARY ETHICS*

GUEST EDITOR'S PREFACE. SIDGWICK AND THE UNIVERSE: AN INTRODUCTION

A SYMPOSIUM ON KATARZYNA DE LAZARI-RADEK AND PETER SINGER, *THE POINT OF VIEW OF THE UNIVERSE: SIDGWICK AND CONTEMPORARY ETHICS*

BART SCHULTZ

University of Chicago
rschultz@uchicago.edu

It has taken 140 years, but the Victorian era philosopher Henry Sidgwick's *The Methods of Ethics*, first published in 1874, has finally received a full-scale and truly formidable defense of its central claims about the rational basis of ethical judgment, a hedonistic account of the good, and act utilitarianism—Katarzyna de Lazari-Radek and Peter Singer's *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2014). To be sure, many brilliant philosophers, including those who contributed essays to this symposium, have celebrated the *Methods* as a masterpiece of philosophical ethics. And de Lazari-Radek and Singer certainly recognize this and give credit where credit is due:

In this book, we have followed the main lines of Sidgwick's thinking about ethics, and tested his views both against our own reasoning and against the best of the vast body of recent and current philosophical writing on the topics he addresses. The overarching question we have sought to answer is whether Sidgwick's form of utilitarianism can be defended. In most respects we believe it can be. Parfit's claim that, in the long tradition of ethics, 'Sidgwick's book contains the largest number of true and important claims' stands up well. (p. 379).

But neither Parfit, a great Sidgwickian if ever there was one, nor any of the other contributors to this symposium, all of whom are distinguished Sidgwick scholars, has ever defended Sidgwick on all three counts—the rational, objective basis of ethical judgment, hedonism, and act utilitarianism. In academic philo-

sophical circles, it was not so very long ago that any such project would have been deemed utterly hopeless, Quixotic in the extreme.¹ But now, with the appearance of *The Point of View of the Universe*, it must be deemed cutting-edge. De Lazari-Radek and Singer have published what is clearly the most significant statement and defense of objective, hedonistic act utilitarianism since the 19th century, and they have done so in a work that engages with the most advanced, state-of-the-art philosophizing in the world today.

Indeed, the book is so packed with important, live arguments and issues that a symposium of this nature is bound to seem too limited, and one can only hope that the longer reception of this work will continue to fill in the picture and shift the terms of discussion in moral philosophy. The contributors to this symposium have justifiably concentrated their fire on what are clearly some of the core arguments of *The Point of View of the Universe*, particularly its distinctive claim to be even more Sidgwickian than Sidgwick himself by overcoming the “dualism of practical reason” –what Sidgwick took to be the fundamental conflict between Rational Egoism and Utilitarian Impartialism, Own Good v. the Good of All—in favor of Impartial reasons, the Point of View of the Universe, as Sidgwick’s famous phrase put it. As de Lazari-Radek and Singer explain:

Although Sidgwick thought that utilitarianism could be grounded on self-evident axioms, he was troubled by the fact that the axiom of benevolence is in conflict with a different principle that seemed to him difficult to deny, namely that, for every individual, ‘his own happiness is an end which it is irrational for him to sacrifice to any other’. This principle, Sidgwick saw, led to egoism, and so practical reason seems to endorse both egoism and utilitarianism. Sidgwick held that this ‘dualism of practical reason’ showed that reason cannot, after all, be a complete guide to what we ought to do. Moreover, if we always have sufficient reason to do what is in our own interests—so that acting in our own interests would always be rational, but not rationally required—then that seems to sharply diminish the importance of an ethical theory like utilitarianism, based as it is on the idea of acting with impartial concern for others. Sidgwick’s inability to overcome the dualism meant that he was una-

¹ Even by me, as the introduction to my *Essays on Henry Sidgwick* (New York: Cambridge University Press, 1992) might suggest. Fortunately, by the time I published *Henry Sidgwick, Eye of the Universe* (New York: 2004), the horizons for reconstructing Sidgwick’s positions had already widened considerably. And as the many readers of Peter Singer will recognize, this book represents the most thorough restatement and revision of his views. Gone are his longstanding commitments to R. M. Hare’s prescriptivism and to a preference or desire satisfaction account of the good.

ble to conclude that utilitarianism is the only rationally defensible way of deciding what we ought to do. Egoism survives as an unattractive, but still possible, alternative.... If we can overcome the dualism of practical reason we are left with the axiom of universal benevolence that tells us to maximize the good, impartially. The final step Sidgwick would then need to take would be to argue that this good is happiness, for then he would have reached his goal of finding a rational procedure that can tell us what we ought to do. (pp. xi-xii).

Those, of course, are the very steps taken by de Lazari-Radek and Singer, who marshal some of the latest work in evolutionary theory to try to show that Rational Egoism can be “debunked” as an artifact of human evolution, while the axiom of benevolence defies such debunking, and that classical hedonism, which has been pronounced dead even more often than utilitarianism itself, has risen from the grave with the help of, among others, some Nobel Prize winning economists and psychologists, not to mention recent neuroscience. Preferences are out, and pleasures are in. The Neo-Kantianism that John Rawls loosed upon the world was, it transpires, right to take utilitarianism as its leading opponent, but very, very wrong in thinking that Sidgwick was a mere ghost of the past.

Some may think that this is just the latest turn of a (very) naive unfinished Enlightenment Project, in the never-ending struggle among the champions of the modern, the premodern, and the postmodern. But they should look again. This form of classical utilitarianism is no tool of the Panoptical, Surveillance State, or of “Enlightenment Blackmail,” or of neo-Imperialism or neo-Liberalism, or of consumerism and the ideology of growth, etc. etc. Indeed, even in Sidgwick’s work, there were complex weavings of the premodern, modern, and postmodern—vast debts to Socrates, Plato, and Aristotle, along with what can only be called Nietzschean forebodings about the shape of things to come. Both Sidgwick and Singer have done their time with Hegel and Marx. *The Point of View of the Universe* does not come to its positions as a result of any failure to appreciate or acknowledge the critics—to the contrary, de Lazari-Radek and Singer are advancing a form of philosophy that can more fully and critically address the global challenges of today, from climate change and loss of biodiversity to population policy, poverty, and bioethics. In defending Sidgwick, they are in effect releasing the deep, and no doubt surprising, potential of his work to help overcome enormous social problems that Sidgwick himself could scarcely have foreseen, but which are defeating the best efforts of the leading alternatives.

Like Sidgwick, de Lazari-Radek and Singer are careful and cautious in their claims, not at all given to overstatement. They acknowledge that much work remains to be done. But the fact remains that their book is claiming to have at long last possibly overcome one of the greatest of all ethical challenges, in some respects the very challenge that Glaucon and Adeimantus put to Socrates in Plato's *Republic*, and to have done so in a manner uniquely relevant to the life or death challenges we face today.

The great champion of the non-violent civil rights movement, Dr. Martin Luther King, Jr., titled his last book *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?* In that work, King was explicit in expanding the range of his concerns to larger issues of social justice, to the issues of war and poverty. As events in the U.S. and across the world demonstrate, King's question and concerns are as important as ever. Racial justice remains an aspiration, and community a dream. What King did not appreciate or anticipate was the degree to which a secular philosophy such as Sidgwickian utilitarianism could support such movements as that for effective altruism, which he would have celebrated, or for animal liberation, which his leading influence, Gandhi, would have celebrated. That foundational work in academic moral philosophy could produce such social movements, and a consciousness of and concern with "the life you can save," would have delighted King, and perhaps made him reconsider the potential of a secular philosophical ethics in advancing the "beloved community." In any event, it should certainly make people today reconsider the meaning and message of the Sidgwickian utilitarianism defended in *The Point of View of the Universe*.

What should, however, be admitted in this connection is that King might well have appreciated Sidgwick's deep, tormented struggles with religious belief, the way in which his agnosticism was reluctant and represented a genuine feeling of loss, in a way that de Lazari-Radek and Singer are reluctant to recognize, at least beyond a certain point. In this respect, the *Methods*, in connection with the broader concerns of Sidgwick's life and work, may harbor yet more riches to reap.² It can speak to an Anthony Kenny, whose work on one of Sidgwick's favor-

² For a more developed statement of this point, see my "A More Reasonable Ghost: Further Reflections on Henry Sidgwick and the Irrationality of the Universe," available at <https://roundedglobe.com/html/34a3e7ff-778f-48d5-bca0-ed4e10132715/en/A%20More%20Reasonable%20Ghost%20Further%20Reflections%20on%20Henry%20Sidgwick%20and%20the%20Irrationality%20of%20the%20Universe/> Also my *The Happiness Philosophers: Lives of the Eminent Utilitarians* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).

ite poets Arthur Hugh Clough reveals a deeply Sidgwickian sensibility concerning religion,³ as well as the stauncher skeptics.

Thus, admittedly, the contributions to this symposium do not exhaust the possibilities for engaging with either Sidgwick or de Lazari-Radek and Singer's *The Point of View of the Universe*. But they clearly do zero in on topics of undeniable importance to anyone interested in either. Can Sidgwick's dualism of practical reason be overcome in the way de Lazari-Radek and Singer suggest, with an evolutionary "debunking" argument? Is act utilitarianism really the best position to construct out of his axioms, or what his axioms entail? What about such alternatives as a more constrained, non-maximizing form of impartialism, perhaps one that does not extend to all sentient beings? Or the type of pluralism grounded on prima facie duties championed by W. D. Ross, or the rule consequentialism that has attracted so much attention of late? Should Sidgwick's position be interpreted in terms of what we have most reason to do, period, or as a conflict between moral and non-moral reasons? The essays below, by some of the leading lights of Sidgwick studies, present these problems in compelling form, and the replies by de Lazari-Radek and Singer tackle the problems posed with the discernment and judiciousness of Sidgwick himself.⁴

³ See Kenny, *Arthur Hugh Clough: A Poet's Life* (London: Bloomsbury Academic, 2007).

⁴ My deepest thanks to all of the contributors, for their fine work and patience as this project unfolded. And a special thank you goes to Pier Marrone and the other editors of *Ethics & Politics*, who appreciated the importance of this symposium and facilitated its appearance.

ROSSIAN PLURALISM, EGOISM, AND PLEASURE

ROGER CRISP

University of Oxford

St. Anne's College

Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics, Oxford

roger.crisp@st-annes.ox.ac.uk

ABSTRACT

In this paper I register disagreement with Katarzyna de Lazari-Radek and Peter Singer on three significant issues. First, Sidgwick does not give utilitarianism the advantage over Rossian pluralistic intuitionism. Both views are still very much in the running. Second, his dualism survives their evolutionary argument. The egoist principle is no more or less vulnerable to debunking than the principle of impartial benevolence. Third, though his view on pleasure is not entirely clear, Sidgwick is best understood to be offering a traditional 'feeling-tone' account of pleasure, rather than a view which gives a significant role to the 'apprehension' of the subject.

KEYWORDS

Sidgwick, Henry, utilitarianism, intuitionism, dualism of practical reason, pleasure

Katarzyna De Lazari-Radek and Peter Singer (LRS) are sensitive and charitable readers of Sidgwick, and I agree with most of their interpretations and their claims about Sidgwick's contemporary relevance.¹ But I do wish to register disagreement with them on three significant issues. First, Sidgwick does not give utilitarianism the advantage over Rossian pluralistic intuitionism. Both views are still very much in the running. Second, his dualism survives their evolutionary argument. The egoist principle is no more or less vulnerable to debunking than the principle of impartial benevolence. Third, though his view on pleasure is not entirely clear, Sidgwick is best understood to be offering a traditional 'feeling-tone' account of pleasure, rather than a view which gives a significant role to the 'apprehension' of the subject.

¹ See their *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2014). All unattributed references in the text are to this work.

1. INTUITION

As LRS note (82), W.D. Ross's view is a development of that found in Reid, Price, and Whewell; they focus on Ross, which seems to me the right strategy, since there is no stronger form of deontological pluralism available. Consider this claim by Ross:

If, so far as I can see, I could bring equal amounts of good into being by fulfilling my promise and by helping someone to whom I had made no promise, I should not hesitate to regard the former as my duty [and] normally promise-keeping [...] should come before benevolence.²

Ross's example brings out the inclination many people have to think that breaking a promise has normative weight of its own, independently of utility considerations.

Promising, Sidgwick rightly believes, provides the best case for the deontologist (*ME* 353).³ But, like Sidgwick (*ME* 303-11; 353-4), LRS find the principle that, other things equal, promises should be kept too vague to be plausible (85-6). Consider, for example, cases in which you have promised only because certain important considerations have been concealed, or in which your promise is the result of coercion.

Ross's response to similar objections made by W.A. Pickard-Cambridge is to appeal to the spirit of any promise rather than to its letter.⁴ Most promises, he points out, are made without there being any need to spell out their implied conditions.⁵

But LRS may object that the fact remains: the Rossian view is too vague.

LRS here show the same unwillingness as Sidgwick himself to allow any significant role in ethics for practical judgement in particular cases.⁶ Philosophical ethics, Sidgwick tells us, aims like science to be 'systematic and precise' (*ME* 1). He later says that the assumption that moral rules should be precise 'naturally belongs to the ordinary or jural view of Ethics as concerned with a moral code' (*ME* 228), and provides an argument for this view based on an apt analogy with law. If a law were vague, we would think it to that extent unreasonable: anyone subject to a legal obligation ought to be in a position to

² W.D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930), 18-19.

³ References to *ME* are to Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th edn. (London: Macmillan, 1907).

⁴ W.D. Ross, *The Foundations of Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 87-99.

⁵ *Ibid.*, 98.

⁶ Some of the following paragraphs adapt material from ch. 1 of my *The Cosmos of Duty: Henry Sidgwick's Methods of Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 2015).

know what it is. Similarly, a moral philosophy which left it unclear on some occasion exactly what a person's obligations would be, to that extent, have failed.

A good deal of law is indeed highly precise. The UK Representation of the People Act 1969, for example, leaves no doubt about when a person becomes eligible to vote in a parliamentary election: on their eighteenth birthday. But some law is less precise. Consider, for example, the definition of obscenity in the Obscene Publications Act 1959, still in force in the UK:

For the purposes of this Act an article shall be deemed to be obscene if its effect or (where the article comprises two or more distinct items) the effect of any one of its items is, if taken as a whole, such as to tend to deprave and corrupt persons who are likely, having regard to all relevant circumstances, to read, see or hear the matter contained or embodied in it.

If I have written some potentially obscene article, and am considering its publication in the UK, the law will not tell me whether or not it is safe for me to publish it. I have to rely on my judgement about the likely effects of its publication, and whether they might be described as depravation or corruption. Now it might be said that Sidgwick is right that, to this extent, the law is a failure, and legislators should seek further precision. But even if they did – perhaps by spelling out further what is meant by depravation and giving examples of what is and what is not to count as obscene – there will be an ineliminable role for judgement on the part of citizens. A law is not a failure if it is *reasonably* clear, and relies only to a *reasonable* degree on individual judgement. And the same is true of moral principles such as Ross's on promising.

In his discussion of a pluralistic intuitionism that allows for individual judgement, John Rawls says the following:⁷

[T]here is nothing intrinsically irrational about this intuitionist doctrine. Indeed, it may be true. We cannot take for granted that there must be a complete derivation of our judgments ... from recognizably ethical principles. The intuitionist believes to the contrary that the complexity of the moral facts defies our efforts to give a full account of our judgments and necessitates a plurality of competing principles. He contends that attempts to go beyond these principles either reduce to triviality, as when it is said that social justice is to give every man his due, or else lead to falsehood and oversimplification, as when one settles everything by the principle of utility. The only way therefore to dispute intuition-

⁷ Rawls (*A Theory of Justice*, rev. edn. (Harvard: Belknap, 1999), 30n18) cites Barry, Brandt, and Rescher as intuitionists, noting that the intuitionism of earlier writers such as Ross included certain epistemological theses concerning self-evidence and necessity. But I presume Rawls would allow that Ross is in agreement with the pluralism of general principles, and the need for judgement between them in individual cases, which Rawls refers to as 'intuitionism'.

ism is to set forth the recognizably ethical criteria that account for the weights which, in our considered judgments, we think appropriate to give to the plurality of principles. A refutation of intuitionism consists in presenting the sort of constructive criteria that are said not to exist. To be sure, the notion of a recognizably ethical principle is vague, although it is easy to give many examples drawn from tradition and common sense. But it is pointless to discuss this matter in the abstract. The intuitionist and his critic will have to settle this question once the latter has put forward his more systematic account.⁸

So the first question we might ask is whether Sidgwick's own utilitarianism is in a better position than Rossian pluralism. Judgement is involved in accepting utilitarianism to start with, but it will also be involved in assessing the implications of the principle in particular cases. Consider some apparently simple case in which I have to decide between two delicious desserts. Sidgwick himself, in his discussion of empirical hedonism in *ME* 2.2-3, brings out how difficult such a decision might be. I shall have to recall earlier experiences with each kind of dessert, analyse the quality of each of those on offer, and then make a judgement based on the evidence before me. It is not clear why such judgements are any easier than trying to decide what to do in the case of the promise and the accident. Judgement is inescapable. What matters is how best to ensure that one's judgements are correct.

Of course, Rossian pluralists should not be against system, and most are not; indeed, systematization is the point of Ross's list of *prima facie* duties. But we have to remember that, however much systematizing we do, the context of human decision-making is sufficiently complex and unpredictable that any plausible ethical theory has to allow some room for individual judgement about particular cases. How best to acquire that capacity for judgement is a difficult question, and one insufficiently discussed by philosophers (including Aristotle and Ross). But its significance is beyond reasonable doubt.

LRS (87-8) note Ross's *ad hominem* criticism of pluralistic forms of utilitarianism, according to which well-being consists in a number of different goods, that it too must rely on judgement to decide between such goods. Their response is to claim that 'a monistic form of utilitarianism, like hedonistic utilitarianism, is in principle in a better position'. But this is to forget pain. A view which advocates only the maximizing of pleasure is clearly absurd; so even hedonistic utilitarianism turns out to be pluralistic.⁹ There is perhaps a significant difference between genuine monism and pluralism; but the difference be-

⁸ *Ibid.*, 34-5.

⁹ See Ross, *Foundations of Ethics*, 89.

tween a theory with seven prima facie or pro tanto duties, and a theory with two ('maximize pleasure' and 'minimize pain'), seems less important.

This point also throws into some doubt the implication of LRS (92) that common-sense morality (in a Rossian form) is in any worse a position than utilitarianism when it comes to explaining *why* the conduct claimed to be right really is right. There is nothing to prevent a 'dogmatic intuitionist' becoming a philosophical intuitionist, reflecting carefully on the principles she finds self-evident, and concluding with the kind of pluralism we find in Ross. Indeed it seems that this is exactly what Ross himself did.

Is Sidgwick then 'unfair' to the rivals of utilitarianism(144-8)? LRS defend him against the charge by suggesting that the main such rival is dogmatic intuitionism (147), and this view even in its strongest form can amount only to an unsatisfying 'accidental aggregate of precepts' (*ME* 102) which lacks any more fundamental justification. And, they claim, it can offer no such deeper justification, since once its principles are made more precise then it 'collapses like a pricked balloon'.

I presume that the collapse here is meant to result from a failure to meet Sidgwick's fourth condition of 'highest certainty', viz., lack of dissensus with the views of epistemic peers.¹⁰ But, first, there is no reason why the Rossian pluralist must make her principles more precise in the first place, because of the possibility of attaching a '*ceteris paribus*' clause to any principle. Often – indeed usually – there is something to be said against breaking a promise. Second, if precision is required of the Rossian pluralist, then the same is true of the utilitarian, and she will then run into disagreements with utilitarian colleagues about the nature of pleasure and pain, well-being, interpersonal aggregation, and so on. Finally, whether in precise form or not, there is a great deal of disagreement about both utilitarianism and Rossian pluralism, though my own hunch is that empirical research would demonstrate greater disagreement with utilitarianism than with the Rossian view, which incorporates many utilitarian elements but also includes principles forbidding injustice, ingratitude, and so on.

LRS consider the objection that Sidgwick himself admits that his own allegedly self-evident principles do not provide determinate answers in particular cases (*ME* 379), but suggest that the principles do not therefore violate his four conditions, since none of these requires such determinacy. But passages such as that at *ME* 228 which I discussed above make it clear that Sidgwick's first

¹⁰ LRS state this condition as one requiring agreement (144). Sidgwick in fact moved from a consensus condition to a non-dissensus condition in the 7th edn. (compare e.g. 320-1 of the first edition (1874) with *ME* 341-2).

condition requires such determinacy as part of precision. What he is saying at *ME* 379 is that the principles in 3.13 require the addition of a theory of well-being to become practical; and this he provides in 3.14, on an intuitive basis (*ME* 400).¹¹ But, as Sidgwick himself candidly admits (*ME* 150), empirical hedonism is anything but determinate in particular cases. In other words, though Sidgwick provided clearer and more powerful arguments for utilitarianism than any of his predecessors, he did not advance the overall case for that view over its rivals. And he would have seen that had he applied his epistemic principles as strictly to his own ethical view as he applied them to the views of others.

2. EGOISM AND EVOLUTION

In chapter 7 of their book, LRS claim that a Sidgwickian response to certain attempts to use evolutionary theory to debunk moral judgements can itself resolve Sidgwick's own 'dualism of practical reason'. Later (378) they claim that this is the most important revision they make to Sidgwick's position. I am persuaded by the argument against debunking, but I believe the Sidgwickian response can do less than LRS suggest.¹²

LRS begin (175-6) by outlining Sidgwick's arguments against the view that, once we understand the origin of our moral intuitions, we will see them as caused by factors outside our control and hence as unreliable. First, an intuition's being 'self-evident' – that is, such that understanding it is sufficient to justify it – is quite consistent with its being caused. Second, we do not even have to show that the causes in question are likely to lead to true judgements, since this will lead us into a regress of justification. Finally, the causal judgements in question are within the domain of science, and this does not extend to propositions concerning what we ought to do.

Sidgwick distinguishes this form of general scepticism about moral intuitions from more limited claims about particular ethical beliefs. Using this distinction, LRS go on to examine the general argument in more detail, and especially that form of it developed by Sharon Street (179-85). According to Street, moral realists, once they recognize that our evaluative attitudes have

¹¹ *Pace* LRS 146, though they themselves later quote Sidgwick's appeal to the 'intuitive judgement' of the reader (LRS 210).

¹² The following paragraphs adapt some material from my critical précis of the paper in *Ethics* by LRS that became ch. 7 of their book (<http://peasoup.typepad.com/peasoup/2012/12/ethics-discussions-at-pea-soup-katarzyna-de-lazari-radek-and-peter-singer-the-objectivity-of-ethics-1.html>).

evolved, face an awkward dilemma. On the first horn, they accept that evolutionary forces have no tendency to select beings with objectively true evaluative attitudes, and so must draw the unpalatable conclusion that most of our evaluative judgements are unjustified. On the second, they claim that these forces were likely to select those able to grasp objective moral truths; but this claim goes against the most plausible scientific understanding of evolution, which sees it as heading in the direction of survival rather than truth.

Street suggests that, had we evolved to be more like, say, lions, we would have been readier to accept the killing of others' offspring than we are. LRS note the echo here of Darwin's suggestion that, were we like bees, we would think it a duty of a mother to kill her fertile daughter. Sidgwick responded that such arguments do not touch the abstract principle of utilitarianism, which allows for much variation in the rules of common morality. This, LRS plausibly claim, suggests that a modern Sidgwick, more informed that the real Sidgwick about the influence of evolution on morality, might readily impale himself on the first horn of Street's dilemma, allowing that *many* of the rules of common-sense morality are not based on objective truth. (It is worth noting that reference to evolution might also enable the modern Sidgwick to avoid the somewhat implausible notion that the utility of common-sense morality suggests that human beings have been 'unconscious utilitarians' (*ME* 454).)

But, Street might object, if the principle of benevolence is objectively true, isn't our arriving at it without any steer from evolution just a huge coincidence? LRS rightly point out that Sidgwick can offer a plausible explanation of how we understand such principles: we use our reason. And at this point he can embrace the second horn of Street's dilemma. A rational capacity would advance success in reproduction, and it might do that most effectively in a general, 'untargeted' form, which would allow us to enquire into the foundations of mathematics or physics as well as to recognize self-evident moral truths.

LRS then turn from the general to the particular form of the sceptical argument (185-96). They cite Sidgwick's claim that no theory of the origin of our ethical intuitions has been offered that might throw his own abstract principles into doubt, as arising from sources which were likely to make them false. LRS suggest that this is still the case as far as universal benevolence is concerned, since the kinds of judgement most consistent with reproductive success will recommend helping one's own children rather than complete strangers. Since LRS are going to use Sidgwick's arguments about evolution in an attempt to resolve his dualism, it is worth noting that egoism is in as strong a position as universal benevolence in this context to resist debunking evolutionary argu-

ments. What we would expect to evolve would be something like kin altruism, which is neither egoistic nor impartially benevolent.

It is true, of course, that *some* concern for self might be expected to arise through evolutionary development, and LRS later (190) approvingly cite Folke Tersman's attempt to use this point to debunk my own defence of a principle of self-interest, according to which each of us has *a* reason (not necessarily overriding) to advance her own good. So it might be claimed that egoism is just a development of that bias towards the self, a development tainted by its source in non-rational evolutionary processes. I myself am not persuaded by Tersman's argument, and would want to appeal to some of the very Sidgwickian counters to debunking arguments which LRS state earlier in their paper. Egoism, or the principle of self-interest, are justified by appeal to self-evidence; and the conclusions of reflection upon them, though it must be fully informed by an impartial grasp of evolutionary development, need not be overturned by that grasp. If it is pointed out to me that the reason I think that $7 + 5 = 12$ is that my hunter-gatherer ancestors needed to develop some system for sharing out food at the end of the day, my belief will be unshaken. But note also that if Tersman's point has any force, it applies equally to the principle of universal benevolence. We would expect evolution to produce *some* concern for others, and universal benevolence can be seen as an extension of that concern in the impartial direction in just the way that egoism might be taken to be an extension of concern for oneself in the direction of partiality.

Since self-evidence can withstand reflection on the origins of beliefs, even kin altruism can resist debunking. LRS cite (189) – without questioning it – Sidgwick's somewhat remarkable claim that it is '*certainly* not' [my italics; LRS paraphrase as 'not at all'] 'self-evident that we owe more to our own children than to others whose happiness equally depends on our exertions' (*ME* 346). I have little doubt that, were people to reflect properly on this conception of extreme impartiality, the vast majority would reject it. But that of course is not the issue, as LRS point out: 'This is not to say that the judgment that we have greater obligation to help our own children than to help strangers cannot be justified, but rather that if it is to be justified, it needs a form of justification that does not start from the idea that because we strongly feel that it is right, it must be true'. This is hard to deny; but it is a point that applies as much to universal benevolence, and indeed egoism, as it does to kin altruism.

In support of the principle of universal benevolence, LRS claim that it results from 'a process of careful reflection that leads us to take, as Sidgwick puts it, "the point of view of the universe"' (193). This idea, they suggest, has been converged on by leading thinkers in various traditions, including Judaism,

Christianity, Confucianism, Hinduism, and Buddhism. Nor is there any plausible evolutionary debunking argument against it. There are, then, three elements to establishing that an intuition has the greatest degree of reliability: (1) reflection; (2) agreement among careful thinkers; (3) lack of any debunking argument.

By the point of view of the universe, LRS seem to mean something considerably less rigorous than Sidgwick's own utilitarian conception of pure impartiality, seeing it in the Judaeo-Christian tradition, for example, as the Golden Rule. And if the egoist is permitted the same degree of latitude, she can claim that her view meets each of these three conditions as effectively as the principle of universal benevolence. The Golden Rule itself seems to imply that it is no less rational to have concern for oneself as for others, and self-love can plausibly be claimed to play an important role in the other three traditions mentioned by LRS, as well, of course, as the ancient western philosophical tradition, where if anything egoism rather than universal benevolence plays the more important role. And there has been no more careful thinker on these matters than Sidgwick himself! Further, as we have seen, the mere fact that some principle is partial is not enough to debunk it, even if – as with kin altruism, and *not* with egoism – it lines up with evolutionary expectations.

LRS's conclusion, then, is that, because impartial universal benevolence withstands evolutionary debunking arguments, whereas partial principles such as egoism do not, Sidgwick's dualism can be resolved in favour of benevolence. I have suggested that egoism, and indeed kin altruism, can withstand reflection as effectively as the principle of universal benevolence. I agree with LRS in rejecting appeal to reflective equilibrium in ethics (something I remember Joseph Raz's pointedly describing as 'unreflective equilibrium'). What is required is just the kind of rational, informed, impartial reflection on ultimate ethical principles advocated, and often (though not always) engaged in by Sidgwick. LRS are right too that Street's evolutionary arguments are misdirected against moral realism. Such arguments might often be useful in debunking certain, unreflective, spontaneous moral responses, such as a visceral disgust at incest or homosexuality. But, at least as far as current evolutionary theory is concerned, they are largely irrelevant to first-order normative ethics (which philosophers do you know campaigning against incest or homosexuality?), as indeed is the neurological evidence based on fMRI scans used elsewhere by Singer, Greene, and others to support the principle of universal benevolence (put Frances Kamm or Judith Thomson in a scanner, and their brains will – I'm willing to bet – light up in the same way as Singer's or

Greene's when they're asked to state their fundamental ethical principles). There are no quick fixes here.

In response to an earlier presentation of my argument here (193-4), LRS claim that my map of the three positions under discussion – egoism, impartial benevolence, and kin altruism – is misleading, since kin altruism is 'much closer, from an evolutionary perspective' to egoism than to impartial benevolence. They mean 'behaviourally closer', in the sense that the behaviour we would expect to result from the application of kin altruism would overlap a great deal with that resulting from egoism, while following the principle of impartial benevolence would diverge greatly from both.

It may be true that many of us, conditioned as we are by the kin-altruistic sentiments evolution has produced in us, see our own self-interest as closely bound up with the well-being of our children. But the question is whether, had our ancestors had entirely egoistic sentiments, they would have acted in accordance with kin altruism. It seems to me not at all clear that they would. If all they cared about was their own personal well-being, why would they put themselves through the pains and efforts of child-birth and child-rearing? And if all had followed an entirely egoistic strategy, the result would have been a war of all against all that would have brought our species to an end. So if anything impartial benevolence would have had greater survival value than egoism, and hence would have been closer to kin altruism (especially since those our ancestors were most able to benefit would most of the time have been their own children). It is indeed true, as LRS point out, that universal benevolence requires altruism to distant members of our species and even members of other species, and it is not clear how this evolution can explain it. But egoism requires lack of concern for our own children (if we even have any), and a complete unreadiness to sacrifice anything, even something trivial in a case where it might prevent great suffering or death to those children. I don't see how evolution can explain that either.

It is somewhat remarkable that, having concluded the *Methods* in a state of such internal incoherence, Sidgwick appears to have done little to try to resolve it. It was the same with disagreement with others: like LRS, when stating his own first-order view he largely ignored its implications and focused on agreement, though his own discussion of intuitionism demonstrates a clear awareness of the threat to self-evidence posed by disagreement with epistemic peers. What is needed now in normative ethics is a general facing up to the existence of such interpersonal disagreement, and a non-dogmatic and cooperative attempt to make progress towards greater convergence. Indeed this

may be an area in which evolutionary theory (along with neuroscience, history, anthropology, psychology ...) turns out to have real purchase.

Perhaps partly because he does not allow room for practical judgement in individual cases between potentially conflicting principles, Sidgwick fails to consider a dualistic view according to which the principles of both egoism and of benevolence are pro tanto, such that in certain particular cases one principle is outweighed by the other. LRS object, in a discussion of Parfit's sufficient-reasons version of the dualism, that the dualism 'undermines morality' (162-4). This is because it allows that in certain cases one may act wrongly, but not irrationally (since one's action is justified by the egoist principle). According to LRS, if we want morality to be 'truly important' then we must show that we always have a decisive reason to act morally. This suggestion, however, sounds suspiciously like a case of the 'no true Scotsman' fallacy. Consider a version of the dualism in which the principle of universal benevolence outweighs the principle of egoism in every case except those in which, if the agent is to produce the greatest good, she must produce a trivial amount of good for very many people who are already much better off than she is at huge cost to herself. Since such a version would require the same sacrifices of most of us most of the time as the principle of universal benevolence, it is hard to see why it can be said to 'undermine' morality. It makes morality *less* important, of course, since any form of Sidgwickian dualism must recognize a non-moral normative principle. But this is not to undermine it.

3. PLEASURE

Sidgwick offers various accounts of pleasure, and it is not easy to say which, if any, we should view as canonical.¹³ LRS see his 'fullest and most precise definition' as:

feeling which the sentient individual at the time of feeling it implicitly or explicitly apprehends to be desirable; – desirable, that is, when considered merely as feeling, and not in respect of its objective conditions or consequences, or of any facts that come directly within the cognisance and judgment of others besides the sentient individual. (*ME* 131)

Let me call this the *apprehension account*. Shortly earlier, Sidgwick has said:

¹³ Some of the following paragraphs adapt material from ch. 3 of my *The Cosmos of Duty: Henry Sidgwick's Methods of Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 2015).

the only common quality that I can find in the feelings so designated seems to be that relation to desire and volition expressed by the general term ‘desirable’, in the sense previously explained. I propose therefore to define Pleasure – when we are considering its ‘strict value’ for purposes of quantitative comparison – as a feeling which, when experienced by intelligent beings, is at least implicitly apprehended as desirable or – in cases of comparison – preferable. (*ME* 127; cited in part by LRS at 243)

What is meant by ‘implicit’ apprehension? The contrast is most probably with cases in which the subject self-consciously recognizes and makes explicit to herself, or to others, that the feeling in question is desirable. To insist on explicit apprehension would be patently absurd, since such self-conscious recognition is so rare. But note also Sidgwick’s restriction to the experience of intelligent beings. This suggests that it may well not be his view that what *makes* an experience pleasant is its actually being apprehended (perhaps only implicitly) as desirable. That would have the obviously implausible implication that non-intelligent beings could not experience pleasure.¹⁴ But of course his avoiding that implication will leave him with the question of just what it is that makes an experience pleasant.

To which notion of ‘desirable’ is Sidgwick here referring? Sidgwick is presumably referring back to *ME* 1.9, where his final view is that the desirable is what ‘I should practically desire if my desires were in harmony with reason’ (*ME* 112) – in other words, what I *ought* to desire. On this view, then, pleasures are such that, if experienced by an intelligent being, they would – perhaps only implicitly – be apprehended as good.

But questions arise here about *why* that being would take the view in question were there not some important phenomenological property of her experience that might justify her desiring it, a property independent of the experience’s actually being desired by her or its being such that it would be desired by her. Further, Sidgwick seems to be assuming that any informed and intelligent being must accept that pleasure is good. On the face of it, we can fairly easily imagine some intelligent and informed ascetic, who believes that all that matters in life is self-realization, contemplating some enjoyable experience and finding it worthless. Sidgwick’s response at *ME* 129 to a similar difficulty is to suggest that the ascetic must accept that the judgement that a feeling is desirable is implied in its recognition as pleasure, but can go on to claim that philosophy shows such a judgement to be mistaken. But it is not clear why the ascetic

¹⁴ At *ME* 129, Sidgwick removes the reference to intelligent beings entirely, defining pleasure as ‘desirable feeling, apprehended as desirable by the sentient individual at the time of feeling it. See also the passage from *ME* 131 quoted in the text above. LRS do not discuss the removal of this reference.

cannot deny this outright, seeking a purely non-evaluative, phenomenological account of pleasure, on the value of which a judgement can subsequently be made.

Such an account faces an old objection, stated by Sidgwick himself just before the passage above from *ME* 127:

Shall we then say that there is a measurable quality of feeling expressed by the word ‘pleasure’, which is independent of its relation to volition, and strictly undefinable from its simplicity? – like the quality of feeling expressed by ‘sweet’, of which also we are conscious in varying degrees of intensity. This seems to be the view of some writers: but, for my own part, when I reflect on the notion of pleasure, – using the term in the comprehensive sense which I have adopted, to include the most refined and subtle intellectual and emotional gratifications, no less than the coarser and more definite sensual enjoyments, – the only common quality that I can find in the feelings so designated seems to be that relation to desire and volition expressed by the general term ‘desirable’ [...] (*ME* 127; partly quoted by LRS at 240-1)

LRS speak approvingly of this *heterogeneity objection*:

Sidgwick is on firm ground when he says that there is no quality of feeling that is common to everything that we call pleasure. I may get pleasure from feeling the warmth of the sun on my back as I lie on the grass on a fine summer’s day, and I may get pleasure from following an ingenious argument in a philosophy paper, but it is hard to see anything that these two feelings have in common. (244)

I am surprised at how successful this objection to traditional hedonism has been. What these feelings have in common is that they both ‘feel good’, enjoyable, pleasurable, and we find little difficulty in merely comparing them in these terms: ‘which did you enjoy more – lying in the sun, or reading the philosophy?’. (Of course, as Sidgwick pointed out so well, coming up with an answer to such questions can be very difficult, but that is another matter.)

LRS also claim (244) that recent work in neuroscience supports the heterogeneity objection, citing the following claim by Kent Berridge and Morten Kringelbach: ‘Pleasure is never merely a sensation ... Instead, it always requires the activity of hedonic brain systems to paint an additional ‘hedonic gloss’ onto a sensation to make it ‘liked’.’

What Berridge and Kringelbach mean here is that pleasure is never merely a sensation such as that of being warmed by the sun. The hedonic gloss they

speak of can *itself* be spoken of as a sensation, or at least as a single type of feeling.¹⁵ Consider what Berridge says elsewhere:

[F]rom what we know so far, many of the same cortical and subcortical substrates participate in pleasures as diverse as food, drugs, sex, parental, romantic and social interaction, money, music, and various cultural rewards. Of course, individual pleasures might also have their own pockets of unique neural substrate within the brain. Yet even if sweet-unique, sex-unique, or other pleasure-unique pockets exist, the general rule for mediation of sensory pleasures seems likely to be brain overlap and a neural common currency. ... It is ... conceivable that some few higher pleasures might turn out to be entirely separate from sensory pleasures, involving no overlap at all. But in the end my bet is on substantial overlap for nearly all pleasures.¹⁶

In certain passages other than those we have already discussed, Sidgwick drops not only the reference to intelligent beings, but also that to the very idea of apprehension, speaking merely of ‘desirable consciousness’ (*ME* 397; 398; 402; 404). Such passages suggest that apprehension may have been introduced as part of an attempt by Sidgwick to capture the epistemological point he wishes to make about the privileged access individuals have to the quality of their own feelings considered merely as feelings, which itself is what he appeals to in excluding non-hedonistic evaluations of experience (see e.g. *ME* 128). At *ME* 398, Sidgwick defines the ultimate good as desirable consciousness and continues with a reference back to 2.2:

According to the view taken in a previous chapter, in affirming Ultimate Good to be Happiness or Pleasure, we imply (1) that nothing is desirable except desirable feelings, and (2) that the desirability of each feeling is only directly cognisable by the sentient individual at the time of feeling it, and that therefore this particular judgment of the sentient individual must be taken as final on the question how far each element of feeling has the quality of Ultimate Good.

Here there is no reference to any special sense of ‘desirable’, so I presume that we should take it in its usual sense – that is, as equivalent to ‘good’. Once again, however, we – like the ascetic – may wish to object that the project of explaining the nature of pleasure is quite different from that of evaluating it. Further, the definition again raises the issue of exactly what it is about these feelings that *makes* them desirable. Sidgwick may be able to sidestep the objec-

¹⁵ At 246, LRS recognize that Berridge and Kringelbach see motivation as neurologically independent of pleasure. Presumably these neuroscientists would say the same about pleasure and those parts of the brain involved in cognition, including cognition of desirability.

¹⁶ ‘Fundamental Pleasure Questions’, in Morten Kringelbach and Kent Berridge (ed.), *Pleasures of the Brain* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 7-23, at 17-18.

tion that we, like the ascetic, may make judgements about feelings based on non-hedonic properties (*ME* 127-8). But when it comes to the hedonistic judgement, Sidgwick appears to commit himself to the idea of pleasantness understood independently of its being merely desirable:

If I in thought distinguish any feeling from all its conditions and concomitants – and also from all its effects on the subsequent feelings of the same individual or of others – and contemplate it merely as the transient feeling of a single subject; it seems to me impossible to find in it any other preferable quality than that which we call its pleasantness, the degree of which is only cognisable directly by the sentient individual (*ME* 128; see 94; 398-9; 400-401).

In the absence of any reference to an external state such as a desire, attitude, or cognition, it is tempting to read Sidgwick as here reverting to what amounts to a feeling-tone position, according to which what pleasurable experiences have in common, and what makes them valuable, is their having the special quality of feeling pleasant. I suggest, then, that Sidgwick at heart accepts the feeling-tone view of pleasure, but is misled by the heterogeneity argument into developing various forms of externalist account which are open to objection but in the end disappear from his theory.

WRONGNESS, EVOLUTIONARY DEBUNKING, PUBLIC RULES

BRAD HOOKER

University of Reading

Philosophy Department

B.W.Hooker@Reading.ac.UK

ABSTRACT

Katarzyna de Lazari-Radek and Peter Singer's wonderful book, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, contains a wealth of intriguing arguments and compelling ideas. The present paper focuses on areas of continuing dispute. The paper first attacks Lazari-Radek's and Singer's evolutionary debunking arguments against both egoism and parts of common-sense morality. The paper then addresses their discussion of the role of rules in utilitarianism. De Lazari-Radek and Singer concede that rules should constitute our moral decision procedure and our public morality. This paper argues that, if no one should be blamed for complying with the optimal decision procedure and optimal public rules, there are strong reasons to accept that these same rules distinguish what is morally permissible from what is morally wrong.

KEYWORDS

Evolutionary debunking, publicity, blame

Henry Sidgwick's *Methods of Ethics* is widely and rightly acknowledged to be a masterpiece, even by those who are not persuaded of the book's conclusions.¹ Katarzyna de Lazari-Radek and Peter Singer's new book, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, discusses all of Sidgwick's main arguments and often reaches agreement with them.² De Lazari-Radek and Singer's book also advances new arguments. My focus here will be on de Lazari-Radek and Singer's evolutionary debunking arguments against egoism and parts of common-sense morality and on their argument for act-utilitarianism over rule-utilitarianism. But first I will need to outline the

¹ Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*, Macmillan, first edition 1876, seventh edition 1907.

² Katarzyna de Lazari-Radek and Peter Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2014. All further references to this book will employ the initials *PVU*.

conceptual framework that de Lazari-Radek and Singer take over from Sidgwick.

WIDE VERSUS NARROW SENSES OF THE TERM “ETHICS”

Henry Sidgwick took the fundamental question of ethics to be “What ought I to do?” Sometimes Sidgwick equates that question with the question “What is it rational to do?” De Lazari-Radek and Singer equate “What ought I to do?” and “What is it rational to do?” with “What is there decisive reason to do?” They take “ethics”, in the wide sense of that term, to be about decisive reasons.³

De Lazari-Radek and Singer take “ethical” and “moral” to be synonymous, and thus for there to be no difference between, for example, “ethically required” and “morally required”. So, for de Lazari-Radek and Singer, the concepts of decisive reason for action, “ought”, moral demand, and rightness go hand in hand. They write,

Once we accept the indispensability, for ethics, of the concept of what we ought to do, or what we have most reason to do, ideas of “right” or “demanded by morality” come trailing close behind, and it doesn’t really make sense to try to separate them. If there is something we ought to do, it is demanded by morality, and right to do it.⁴

One objection to taking ethics to be about what one has decisive reason to do is that this approach accords egoism more respect than it deserves. Rational egoism holds that one always has decisive reason to do what is best for oneself. Although Sidgwick took egoism to be a method of ethics, and de Lazari-Radek and Singer follow Sidgwick in this, there is a strong argument for not identifying egoism and ethics.⁵ This argument starts with the commonplace that ethical considerations often conflict with egoistic ones. Now, if ethical or moral reasons often conflict with egoistic reasons, there must be at least some non-egoistic ethical reasons. Admittedly, even if there are some non-egoistic ethical reasons, egoism might still be a correct theory of *some* ethical reasons. Never-

³ *PVU*, pp. 18, 20.

⁴ *PVU*, p. 335.

⁵ Some influential philosophers who juxtapose egoism and ethics, or egoism and morality, include H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), p. 85; John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1971), p. 117; J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977), p. 106; Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), p. 12; even Sidgwick himself, *Methods of Ethics*, 1907, p. 25.

theless, if there are at least some *non*-egoistic ethical reasons, egoism cannot be the correct theory of the *whole* of ethics.

One argument that de Lazari-Radek and Singer offer for following Sidgwick in taking “ethically required” to be conceptually equivalent to “required by decisive practical reasons” is that it is strange to think that what is ethically or morally required *might* be different from what there is decisive reason to do.⁶ In response, we should acknowledge that there is some plausibility in the idea that x is ethically required *only if* x is what one has *decisive* reason to do. Even more compelling is the idea that if x is ethically required then there must be at least *some* (even if not decisive) reason to do x. After all, if x is ethically required, then there is at least an ethical reason to do x.

Be that as it may, Sidgwick’s terminology is committed not only to “x is ethically required *only if* x is what one has decisive reason to do” but also to “x is ethically required *whenever* x is what one has decisive reason to do”. The second commitment seems to me nearly impossible to accept.⁷ Suppose you are choosing among alternative possible actions each of which would have no impact on the welfare of others, would not infringe anyone’s moral rights, and would not harm the environment. (An example might be your choice between eating strawberry sorbet and eating toffee sorbet.) Suppose one of the alternatives would be more beneficial to you. So you have *egoistic* reason to choose that alternative and this reason is decisive (indeed, presumably, unopposed). But there is no *ethical*, or *moral*, requirement that you choose this alternative.

Hence, even if there is some plausibility in the proposition “x is ethically required only if x is what one has decisive reason to do”, there isn’t plausibility in the proposition “x is ethically required whenever x is what one has decisive reason to do”. Of course, if we deny that x is ethically required whenever x is what one has decisive reason to do, we cannot logically accept the proposal that “ethically required” is conceptually equivalent to “required by decisive practical reasons”.

The other argument that de Lazari-Radek and Singer offer for following Sidgwick in taking “ethically required” to be conceptually equivalent to “required by decisive practical reasons” starts from the premise that the ultimate practical question is “what does one have decisive reason to do?” If the ultimate practical question is “what does one have decisive reason to do?”, then morality (or ethics) is about the ultimate practical question only if it is about what one has decisive reason to do.

⁶ *PVU*, pp. 20–21.

⁷ Derek Parfit, *On What Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2011), vol. 1, p. 166.

However, we can take the question of what morality requires to be extremely important without going so far as to take the question “what does morality require?” to be the question “what does one have decisive reason to do?” As I mentioned, there can be decisive reasons to do one thing rather than another though no moral reasons come into play. And there is a real question whether, when moral reasons conflict with reasons of other kinds, the moral reasons always outweigh the other kinds of reasons. That question should not be eliminated by conceptual fiat. (Taking “morally required” to mean “what there is decisive reason to do” turns “there is decisive reason to do what morality requires” into a tautology.)

CAN EVOLUTIONARY EXPLANATIONS DEBUNK EGOISTIC INTUITIONS AND COMMON-SENSE MORAL INTUITIONS?

Although de Lazari-Radek and Singer use “ethically required” in such a broad sense that egoism is not conceptually ruled out as the foundational ethical requirement, de Lazari-Radek and Singer think they have a novel non-conceptual argument against egoism. Consider the supposition that *all* ethical intuitions could be explained by evolutionary explanations.⁸ The supposition here is that people who have these ethical intuitions are more likely to behave in ways that produce surviving descendents and thus more likely to have their genes survive than people who either have no ethical intuitions at all or who have different ethical intuitions. If all ethical intuitions could be explained in this way, would this explanation “debunk” ethical intuitions by suggesting that they are really nothing more than illusions with an evolutionary advantage?

There is no prospect of evolutionary explanations *debunking* all ethical intuitions *unless* evolutionary explanations can *explain* why all of these intuitions exist. Any ethical intuition that cannot be explained as the direct or indirect product of evolutionary forces cannot be debunked by evolutionary explanations. And there certainly do seem to be at least some ethical intuitions that cannot be explained as the product of evolutionary forces.

For the sake of setting up a contrast, let us start by considering intuitions that are commonly said to be explained as the product of evolution. A common thought is that evolutionary forces favor the prevalence of egoistic behavior over altruistic behavior (and over mutually destructive behavior). Egoistic behavior is more likely in populations of people who have the egoistic intuition that one always has decisive reason to do whatever is most beneficial to oneself

⁸ The argument I am about to discuss is presented by de Lasari-Radek and Singer, *PVU*, pp. 179–85, with references to influential literature.

than in populations of people who do not have this intuition. So, the thought is, evolutionary forces will favor people's having this egoistic intuition.

De Lazari-Radek and Singer argue that, even if there is a very widely shared intuition that there is decisive reason to do what is best for oneself, such an intuition can easily be explained as the product of evolutionary forces. De Lazari-Radek and Singer think that, at least in the case of egoism, there is no good reason to believe that an ethical intuition produced by evolutionary forces tracks objective truth. Egoism is thereby debunked, de Lazari-Radek and Singer conclude.⁹

They seem to think that part of common-sense morality suffers the same fate. This is the part of common-sense morality that is constituted by duties of special concern and responsibility for those with whom one has special connections, such as family members and friends. At first glance, the duties of special concern for family members can be explained in evolutionary terms. Individuals who give priority to their family members over others are more likely to have surviving descendents than those who give no priority to their family members over others. Individuals with the intuition that there is a moral duty of special concern for family members are more likely to give priority to their family members and teach this intuition to their children and grandchildren. As a result of this teaching, the intuition will spread across the generations to the point of becoming nearly ubiquitous.

Contrast, on the one hand, egoism and the duties of special concern for family members with, on the other hand, act-utilitarianism, the view that the ethically right thing to do is always and only whatever would maximize aggregate welfare assessed impartially. Let us refer to the intuition that one always has decisive reason to do what produces the greatest aggregate welfare as *the fundamental act-utilitarian intuition*. The relevance of the intuition that act-utilitarianism is correct is that this intuition cannot be the product of evolution. For this intuition can lead us to sacrifice our own good for the benefit of those with no special connection with us. Indeed, this intuition will push us to make such sacrifices whenever we perceive that the benefit to others of our helping them would be greater than the aggregate cost to us and those closely connected to us such as our children.¹⁰

Sidgwick concluded his great book with a “dualism of practical reason”, in which egoism and act-utilitarianism are left standing as intuitively compelling “methods of ethics”. Sidgwick also acknowledges that egoism and act-utilitarianism are in regular conflict (unless there is a divine agent to structure

⁹ *PVU*, pp. 190–97.

¹⁰ *PVU*, pp. 185–96.

rewards and punishments so as to eliminate the conflict between promoting one's own good and maximizing the overall good).¹¹ De Lazari-Radek and Singer take themselves to have overcome Sidgwick's dualism of practical reason by showing that evolutionary explanations debunk egoism but do not debunk act-utilitarianism.

Of course there are lots of possible explanations of an intuition's being widely shared other than its being favored by evolution. For example, the intuition might have been fostered by a religion that was imposed by an emperor on a spreading population. Or an intuition could have been made popular by its association with someone who was immensely charismatic. Or the intuition's becoming widespread could have been the result of a common conflation of ideas. In each of these kinds of case and in many others, an intuition's proliferation is explained as being the result of a non-truth-tracking process.

De Lazari-Radek and Singer recognize that the prevalence of an intuition could be the result of some cause other than evolution. So they acknowledge that the fact that an intuition (e.g., the fundamental act-utilitarian intuition) is widely shared but cannot be explained as the product of evolutionary forces does *not* establish that the intuition is true.¹² The methodological proposal that de Lazari-Radek and Singer make is thus that, where there are two conflicting but widely shared ethical intuitions and one of these can be explained as a result of a non-truth-tracking process (e.g. evolution) and the other cannot, we have a good reason to rank the intuition that cannot be explained as a result of a non-truth-tracking process over the one that can be explained as a result of a non-truth-tracking process.

While agreeing with de Lazari-Radek and Singer that the act-utilitarian intuition is not subject to an evolutionary debunking, I note that the spread of act-utilitarian intuitions might be explained as a result of some other non-truth-tracking process, e.g., by its connection to the idea of a perfectly impartial and benevolent god, as opposed to a god who is partial and peevish. However, rather than speculate about why act-utilitarian intuitions spread, I want to return to the question of whether egoism and common-sense morality can be debunked by evolutionary explanations.

One immediate problem is that, on the face of it, one wouldn't expect evolution to produce both egoistic and common-sense moral intuitions if these are in conflict. And yet of course egoism and common-sense morality can conflict. Common-sense morality consists of (a) prohibitions on doing certain kinds of act, such as physically harming others, stealing, breaking promises, lying, etc.,

¹¹ Sidgwick, Bk II, ch. V.

¹² *PVU*, p. 195.

(b) duties of special concern and responsibility for those with whom one has special connections, such as family members and friends, (c) a general duty to do good for others and especially to prevent disasters where possible, and (d) permissions to give one's own good somewhat more or less weight than the good of others when one is deciding what to do.¹³ There is room for conflict between egoism and each of (a), (b), (c), and the part of (d) that grants one the permission to give priority to others over oneself.

De Lazari-Radek and Singer do not assert that all of common-sense morality can be debunked by evolutionary explanations. Their attack targets that part of common-sense morality that requires partiality towards those with whom one has special connections, such as family and friends. And, as de Lazari-Radek and Singer point out, there is considerable congruence between egoism and duties of partiality:

Evolution explains altruism towards kin by seeing it as promoting the survival of the genes we carry. We can do this in many ways, but in normal circumstances, we will do it best by living a long life, finding a mate or mates, having children, and acquiring the resources, status, or power that will improve the prospects of our children and other close kin surviving, reproducing, and in turn promoting the survival of their children. Most of this looks remarkably similar to what an egoist would do anyway, at least on standard conceptions of self-interest. Moreover, because most humans care about their children, it is normal to think that whether a person's children are flourishing is a significant component of how well that person's life is going. Thus the behaviour we would expect to result from kin altruism will overlap very considerably with the behaviour that would result from following the principle of egoism.¹⁴

Without gainsaying these important insights, we should recognize that there remains room for conflict between egoism and the part of common-sense morality that calls for altruism towards kin. In order to illustrate this, I offer the following example. Imagine a man named Jack who is past the age of being able to father more children. Jack finds himself in a situation where he could *either* (i) come to the aid of his very elderly mother, *or* (ii) come to the aid of his 33-yr old daughter, *or* (iii) do what is most beneficial to himself.¹⁵

What would common-sense morality say about this case? The sizes of the benefits at stake matter. Also potentially pivotal are other kinds of considera-

¹³ Here I am assuming common-sense morality permits—and, within limits, even praises—the sacrifice of larger benefits for oneself for the sake of smaller benefits for others.

¹⁴ *PVU*, p. 194.

¹⁵ These really are alternatives. Jack's coming to the aid of his mother would not also end up being best for himself. His coming to the aid of his daughter would not somehow end up being best for himself. And his coming to the aid of his mother would not somehow be coming to the aid of his daughter.

tions, such as whether Jack has made a relevant promise to one but not the other of his mother and daughter, or whether one or other of them has broken off relations with him. If such considerations do not come into play or are equally balanced, then the sizes of benefits at stake determine whom Jack should benefit, according to common-sense morality. If the benefit to his mother would be significantly greater than to himself or his daughter, then he should benefit his mother. If the benefit to his daughter is significantly greater, then he should benefit his daughter. If the benefits to himself are greater, then he is allowed—not required—to benefit himself, according to common-sense morality.

For the sake of illustrating the relevant points, let us assume that the benefit to Jack's mother would be significantly greater than the ones he could direct to himself or to his daughter, and no other other-regarding considerations count against his doing this. So common-sense morality holds that here he should benefit his mother. But egoism says he should instead benefit himself. This case thus illustrates how egoism and common-sense morality can conflict.

Evolutionary explanation must be comparative. There can be an evolutionary explanation of why characteristic A spread in comparison with (and perhaps in competition with) characteristic B and yet why characteristic C spread in comparison with (and perhaps in competition with) A. For example, there is an evolutionary explanation of why egoistic behavior would be selected for over act-utilitarian behavior. But would egoistic behavior be selected for over making sacrifices for the benefit of one's descendents?

Contrast two (of the very many) different intuitions people might have come to have. One is the egoistic intuition that one should always do what is best for oneself even when this conflicts with doing what will promote the survival and multiplication of one's descendents. The other is the intuition that one should give overriding weight to doing whatever promotes the survival and multiplication of one's descendents. I cannot see that there is a compelling evolutionary explanation of the egoistic intuition once this is juxtaposed with the alternative possible intuition that people should sacrifice their own good only for the sake of promoting the survival and multiplication their descendents.

Having seen that an evolutionary explanation of the egoistic intuition will fail if this intuition is compared with certain possible alternatives, we should think carefully about what comparisons with common-sense morality should be posed by an evolutionary explanation of common-sense morality. Common-sense morality holds that Jack might be obligated to pass up what is best for himself in order to aid his mother or his daughter. Is passing up what is best for himself in order to aid his mother or his daughter the choice that evolu-

tionary advantage would favour? Presumably, evolutionary pressures would favour the intuition that Jack should do what is best for the individual most likely to pass on Jack's genes, namely his daughter.

Common-sense morality certainly does not always come down on the side of helping the younger generation instead of the older generation. Suppose that the benefit that Jack could provide to his old mother is large and the benefit that he could provide to his 33-yr old daughter is small. Suppose that in this case Jack has made no promise that is relevant to what he should do here, that his relationships with his mother and his daughter are fine, and other potentially relevant considerations are roughly equal. In this case, common-sense morality favors his helping his old mother. Moreover, in play here is not merely an intuition about a specific case but also a somewhat more general intuition that, other things being at least roughly equal, one should provide a *large* benefit to an old and now infertile relative rather than a *small* benefit to a young and fertile relative. Such intuitions seem to me ones which evolution cannot readily explain.

De Lazari-Radek and Singer take the evolutionary explanation of egoistic intuitions to discredit egoism and evolutionary explanations of at least some components of common-sense morality to cast doubt on common-sense morality. If evolutionary debunking arguments against egoism and common-sense morality worked, then the only theory left on the table of the theories that Sidgwick seriously considered would be act-utilitarianism. Let me stress that I do not find egoism intuitively compelling. I have not argued in its favor. I have argued merely that there is not a sufficiently good evolutionary explanation of belief in egoism. I have also argued that there is plenty of scope for conflict between common-sense morality's requirements and doing what is most advantageous in terms of multiplying one's genes. Evolutionary debunking arguments do not, it seems to me, sweep either egoism or common-sense morality off the table.

RULES, WRONGNESS, AND REACTIVE ATTITUDES

Sidgwick's investigations of egoism and act-utilitarianism have almost never been equaled. His discussion of common-sense morality is also impressive, though marred by his operating without W. D. Ross's idea of *pro tanto* duty.¹⁶ A view Sidgwick didn't investigate, because it had not yet been clearly formulated, was rule-utilitarianism.

¹⁶ See Thomas Hurka, "Sidgwick on Consequentialism and Deontology: A Critique", *Utilitas* 26 (2014) 129–152.

For over a century before Sidgwick wrote, the idea had been circulating that the best means of maximizing utility is normally to apply such familiar rules as “Don’t physically harm the innocent”, “Don’t steal”, “Don’t break promises”, “Don’t lie”, etc. Sidgwick developed this idea at much greater length and sophistication.¹⁷ Later R. M. Hare further developed the idea that utility is likely to be maximized by our having very firm dispositions of character that will lead us to stick to the rules except in rare and extreme circumstances.¹⁸ Of course, we are *often* unable to calculate the consequences of various courses of action open to us. Even where we could make a stab at calculating the consequences, we are often unlikely to calculate accurately, because of cognitive errors and emotional interference. Moreover, aggregate welfare is more likely to be achieved if people *generally* rely on others not to physically attack them, not to steal, not to break promises, not to lie, etc., even when others think that a bit more aggregate welfare would be achieved by doing such an act. How much confidence would you have that others wouldn’t attack you or steal from you or break their promises to you or lie to you if you knew that they felt permitted to do any of these acts whenever they could convince themselves that the act would benefit them or someone else more than it would harm you?

The debate between act-utilitarians (such as Sidgwick, Hare, and de Lazari-Radek and Singer) and rule-utilitarians is over the status of these rules. Act-utilitarians say that the rules of common-sense morality are *very useful*, and should be deeply internalized in our moral characters, and should then structure our decisions about what to do, and should be departed from only with the greatest reluctance. But act-utilitarians go on to say that what makes an act ethically right is *solely* whether the act maximizes aggregate welfare. Act-utilitarians acknowledge that the common-sense moral rules should be public knowledge, taught in homes and schools, cited in public evaluations of conduct, etc. But act-utilitarians then add that perhaps publicity should not be given to the fact that what makes an act ethically right is not whether it complies with those rules but rather only whether the act maximizes aggregate welfare.

Rule-utilitarians agree that the rules of common-sense morality are *very useful* and should be deeply internalized in our moral characters and should then structure our decisions about what to do. Rule-utilitarians go on to hold (i) that these rules also determine what is morally required, merely permissible, or wrong and (ii) that the moral wrongness of an act is always a necessary

¹⁷ Sidgwick, Bk III, and Bk IV, chs. III and IV.

¹⁸ R. M. Hare, *Moral Thinking: Its Method, Levels, and Point* (Oxford: Clarendon Press, 1981), especially chs. 3, 8, 9.

condition and usually a sufficient condition for the appropriateness of moral reactive attitudes such as indignation and moral blame.

Act-utilitarians deny not only (i) but also (ii). Act-utilitarians say that whether I should be blamed is determined not by whether I have failed to maximize aggregate welfare. Act-utilitarians say that whether I should be blamed is instead determined by whether blaming me will maximize aggregate welfare. Indeed, whether I should be punished by the law, other people's opinion, or my own conscience, is, according to act-utilitarianism, determined not by whether I have done wrong, but by whether such punishment will maximize aggregate welfare.¹⁹

Such contentions are consistent within act-utilitarianism. But such contentions conflict violently with our moral intuitions about how wrongness and blame, indignation, guilt, and punishment are connected. For our moral intuitions hold that whether or not someone is to blame or is to be punished is not really a matter of whether on this occasion blame or punishment would produce good consequences but instead a matter of whether the blame or punishment is warranted by the person's conduct.

Three of the positions de Lazari-Radek and Singer take might seem to soften the conflict between, on the one side, their account of the relation between moral wrongness and punishment (including punishment by reactive attitudes such as feelings of blame, guilt, and indignation) and, on the other side, our intuitions about such matters. First, they accept that utility is likely to be promoted by the promulgation and acceptance of rules such as "Don't physically harm the innocent", "Don't steal", "Don't break promises", "Don't lie", etc., as public moral rules. These public moral rules should establish shared expectations about how people will behave and should serve as people's "decision procedure" for moral thinking.²⁰ De Lazari-Radek and Singer accept that people's feelings of indignation and blame should also be guided by these public rules. De Lazari-Radek and Singer write,

Sidgwick's argument, and ours, is that there are situations in which the right thing to do is to breach a widely held moral rule, but to do it in secret. If, as a re-

¹⁹ Notoriously, this act-utilitarian doctrine about how the wrongness of behavior can part company from the appropriateness of punishment conflicts with John Stuart Mill's "We do not call anything wrong unless we mean to imply that a person ought to be punished in some way for doing it; if not by law, then by the opinion of his fellow creatures; if not by opinion, by the reproaches of his own conscience." (*Utilitarianism*, ch. 5) The conflict here between Mill and the act-utilitarian approach to punishment is the usual ground for denying that Mill was consistently act-utilitarian. For de Lazari-Radek and Singer's position on the relation between wrongness and punishment including blame, see *PVU*, pp. 309, 316, 320–21, 331–35.

²⁰ *PVU*, pp. 312–13.

sult of unforeseeable bad luck, the breach of the rule becomes known, then, at least in some of these cases, the agent ought to encounter a hostile public reaction to the breach, for in the absence of such a reaction, people will come to believe that the rule does not hold at all, which will have bad consequences.²¹

So people should “encounter a hostile public reaction” if their breaches of good public rules become known. Furthermore,

[...] it is hard to see how it can have good consequences to blame someone for acting in accordance with the best decision procedure.²²

Here, de Lazari-Radek and Singer concede that no one should be blamed for complying with the optimal decision procedure (which consists in following the optimal public moral rules).

De Lazari-Radek and Singer do not take their concession that no one should be blamed for complying with the optimal decision procedure and optimal public moral rules to commit them to accepting that moral *wrongness* should likewise be tied to optimal decision procedures or optimal public moral rules. De Lazari-Radek and Singer hold that moral wrongness is equated with what there is decisive reason to avoid. And they hold what there is decisive reason to avoid should not be assumed to be determined by optimal public rules.

I concede that, *if* moral wrongness is equated with what there is decisive reason to avoid, then we should not assume that moral wrongness is determined by optimal public moral rules and optimal procedures for making everyday decisions. But, again, it is a mistake to equate moral wrongness with what there is decisive reason to avoid (and moral rightness with what there is decisive reason to do). Recall the example about which flavor of sorbet to choose. The agent has decisive reason not to choose the flavor she likes least. But it would not be morally wrong of the agent to choose the flavor she likes least. As this example shows, we cannot equate moral wrongness with what there is decisive reason to avoid.

We should now consider the second position de Lazari-Radek and Singer take that might seem to soften the conflict between their account of the relation between moral wrongness and punishment (including indignation and blame) and our intuitions about such matters. According to de Lazari-Radek and Singer, the connection between wrongness and punishment by the opinion of others is sufficiently loose that hostile *public* reaction to a utility-maximizing breach of a widely held rule can be appropriate even though act-utilitarianism

²¹ *PVU*, p. 309.

²² *PVU*, p. 316.

maintains that the breach was not morally wrong. But they observe that the connection between wrongness and punishment *by one's own conscience* is very tight. They write, "we can then ask, 'for what ought we to be reproached by our own conscience?' and the obvious answer is 'when we have done something wrong'."²³

This is a position that I do not think de Lazari-Radek and Singer can occupy without being inconsistent. Their basic position is that blaming is appropriate when but only when blaming maximizes utility. And, just as blaming *others* for doing acts that fail to maximize utility might not maximize utility, blaming *ourselves* for doing acts that fail to maximize utility might not maximize utility.

To take an extreme case, suppose I am paralyzed on my deathbed, incapable not only of acting but also of communicating with others, and yet I have finally understood that most of my behavior has failed to maximize utility. In such a situation, blaming myself will do no good but rather make my few remaining days even more miserable than they were already. So act-utilitarianism condemns my blaming myself in these circumstances. What this extreme case illustrates is that consistent act-utilitarians cannot assume that one should always blame oneself for having done something wrong. For consistent act-utilitarians, having behaved wrongly is not a sufficient condition for its being right to blame oneself.

Likewise, those who hold everything is to be assessed morally in terms of its utility cannot insist that having done moral wrong is a necessary condition for its being morally right to blame oneself. True, typically the benefits of blame come when blame is correlated with moral wrong. But in some notorious cases it is supposed there is utility in blaming someone who didn't do wrong according to act-utilitarian standards.

Let us now turn to the third position that de Lazari-Radek and Singer take that might seem to soften the conflict between their account of the relation between moral wrongness and punishment (including indignation and blame) and our intuitions about this relation. De Lazari-Radek and Singer follow Sidgwick in holding that it would not maximize utility to blame a person who has done more good than people normally do—even if what this person has done falls short of maximizing utility.²⁴

However, the proposal that a person who has done more good than people normally do should never be blamed won't stand up to careful scrutiny. Consider a world in which people normally behave very badly. It is highly counter-

²³ *PVU*, p. 309.

²⁴ *PVU*, pp. 321, 326.

intuitive to suggest that anyone who behaves better than a very low average shouldn't be blamed. Intuitively, in order to be blameless, someone must avoid behaving wrongly, not merely do better than the average.

There is one more argument of de Lazari-Radek's and Singer's I should address here. My version of rule-utilitarianism takes wrongness to be determined by rules whose widespread internalization would produce the highest expected welfare, calculated impartially. In effect, this kind of rule-utilitarianism aspires to have everyone internalize and then follow the same public rules. De Lazari-Radek and Singer ask us to think about a world where people are very different from one another.

Thus, imagine a world with a million imbeciles and one genius.²⁵ The rules whose general acceptance in this world would produce the best consequences would have to be geared for use by the imbeciles, since the imbeciles here outnumber the genius a million to one. Rules geared for use by the imbeciles need to be extremely simple and easy to interpret, since these imbeciles cannot understand or apply rules that have complexity or nuance or qualifications in them. Now comes the objection: no plausible morality could require the genius to follow rules geared for the imbeciles.

Admittedly, the idea that morality requires us all to follow the *same* rules, namely the ones whose general acceptance would maximize utility, is less compelling when we imagine a world populated by people very dissimilar from one another in terms of intelligence. The question, "What is morally required of an agent who has far more intelligence than everyone else?" is very different from the question, "What is morally required of an agent who is roughly *similar* to most others in intelligence?" Certainly, rule-utilitarians have thought of themselves as addressing the second of these questions. It is hard enough to find a plausible morality for a population of people who are broadly similar in intelligence.

CONCLUSION

De Lazari-Radek and Singer take ethics to be about what one has decisive reason to do. And they take evolutionary debunking arguments to discredit egoism and the parts of common-sense morality that require partiality. But de Lazari-Radek and Singer argue that evolutionary debunking arguments do not discredit act-utilitarianism. I countered by arguing that evolutionary debunk-

²⁵*PVU*, pp. 303–308, 310. As de Lazari-Radek and Singer acknowledge, this example was originally put forward by Margaret Little.

ing arguments fail against egoism and the parts of common-sense morality that require partiality.

Then I moved on to the role of moral rules. Act-utilitarians and rule-utilitarians agree with one another that rules should be embedded deep in our characters, employed as our decision procedure for making everyday moral decisions, and established as a public code. Rule-utilitarians go on to hold (a) that these rules also determine what is morally right or wrong and (b) that the moral wrongness of an act is always a necessary condition and usually a sufficient condition for the appropriateness of indignation and moral blame. Act-utilitarians deny both (a) and (b).

Denying (b) is highly revisionary and counterintuitive. The best explanation of the fact that denying (b) is highly counterintuitive comes from the thought that there is a close conceptual connection between an act's being morally wrong and its being appropriately met with indignation and moral blame. If there is this close conceptual connection and if the moral rules under discussion determine which kinds of act are appropriately met with indignation and moral blame, then we have an argument for thinking that these same rules also determine which acts are wrong.²⁶

²⁶ Versions of this paper were presented at Reading, Warwick, and Oxford. For comments on those occasions, I am grateful to Max de Gaynesford, David Oderberg, Charlotte Newey, Luke Elson, Farbod Akhlaghi, Matthew Clayton, William O'Brian, Kimberley Brownlee, Ed Page, Fabienne Peter, Keith Hyams, Adam Swift, Tom Parr, Tom Sinclair, Roger Crisp, Julian Savulescu, Bill Dunaway, and Joseph Bowen. I'm also grateful for helpful written comments from Richard Rowland and Bart Schultz.

UNIVERSALIZABILITY, IMPARTIALITY AND THE EXPANDING CIRCLE

MARIKO NAKANO-OKUNO

University of Alabama at Birmingham

Department of Medical Education

marikonk@uab.edu

ABSTRACT

This paper deals with the question of whether the universalizability of moral judgment, and impartiality in ethics, would require us to expand our scope of moral consideration to cover all sentient beings, human or non-human, as de Lazari-Radek and Singer wish to establish in their new volume on Sidgwick and contemporary ethics. I will argue that the former two concepts, universalizability and impartiality, may not entail the third concept, the expanding circle. De Lazari-Radek and Singer's arguments may presuppose their moral intuitions that are not entirely self-evident, and the philosophical foundation of ethics Sidgwick presented does not necessarily lead us to their version of utilitarianism.

KEYWORDS

Henry Sidgwick, universalizability, impartiality, expanding circle, objective normative truth, our cosmic insignificance, insect brain, animal ethics

INTRODUCTION

In their thought-provoking book, *The Point of View of the Universe*,¹ Katarzyna de Lazari-Radek and Peter Singer (LRS) aim to advocate utilitarianism as an objectively true normative theory by referring to Henry Sidgwick's arguments in *The Methods of Ethics*.² For LRS, an objective normative truth means what must hold for everyone, independently of our desires or of the attitudes of

¹ Katarzyna de Lazari-Radek and Peter Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics (PUV)* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

² Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics (ME)*, 7th ed. (Indianapolis: Hackett, 1981; originally published 1907).

our culture or community,³ what all rational beings must recognize as true, and what dictates a certain act even if we have no desire to do that act.⁴ The authors support utilitarianism as a normative theory deduced from certain objective truths in that sense.

LRS's main argument can be reconstructed as follows:

- i) Objective normative truth provides a normative reason for action, regardless of desires or motivations.⁵
- ii) The Axiom of Rational Benevolence is a self-evident objective normative truth.⁶
- iii) The Axiom of Rational Benevolence requires the impartial treatment of the goods of individuals, seen from the point of view of the universe.⁷
- iv) This principle of “universal benevolence,” presented in iii), involves “altruism towards distant and unrelated members of our species, and even to sentient members of other species.”⁸
- v) When combined with another plausible claim, hedonism, claims iii) and iv) yield utilitarianism.⁹
- vi) Therefore, there is a utilitarian obligation of “expanding the circle” (i.e. expanding the scope our moral consideration so as to cover all sentient beings), which determines what we ought to do, whether we like it or not.

In claiming i), the authors contend that our *normative* reason (i.e., “a dictate” issued by our faculty to grasp self-evident fundamental principles) should have authority over our *motivating* reason (i.e. non-rational grounds that prompt us to do a certain act). To further support claim ii), the authors argue that the Axiom of Benevolence cannot be explained as the direct product of contingent evolutionary forces,¹⁰ but would rather be explained as what our faculty of reason di-

³ *PVV*, 43, 135.

⁴ *Ibid.*, 43-4, 48.

⁵ *Ibid.*, chap.2.

⁶ *Ibid.*, chap.7, sec.3.

⁷ *Ibid.*, chap.5.

⁸ *Ibid.*, 194.

⁹ *Ibid.*, chap.8, sec.1; chap.9, sec.8.

¹⁰ *Ibid.*, 193.

rectly grasps.¹¹ Therefore, the authors argue, we have a purely normative reason to accept the Axiom of Benevolence, whether or not we have any preexistent or present desire to accept it. Once we appreciate that the Axiom of Benevolence is self-evident, we are, in the authors' opinion, led to endorse a form of consequentialist maximization principle, which requires us to attain the greatest sum total of goods for all sentient beings. The principle will easily entail the classical utilitarian principle, simply by adding the argument that this good must be understood as pleasure, or the surplus of pleasure over pain.

LRS seem to agree with most of Sidgwick's major points. The authors admit, however, that they have made one significant revision to Sidgwick's moral philosophy: They deny the self-evident reasonableness of self-love,¹² which Sidgwick himself considered one of his major claims in *The Methods*. Their abandonment of the reasonableness of self-love has enabled LRS to construct their strong case for utilitarianism. We should also note that, when LRS thus "extract" what appears to them plausible parts of Sidgwick's argument, they incidentally reach a conclusion that favors the version of utilitarianism which the authors have long espoused, namely, utilitarianism which demands us to consider people in remote places, and even to treat all animals equally.

Though I am a supporter of a version of utilitarian ethics, I oppose several of LRS's claims. In this paper, I will focus on one missing link found in LRS's argument— I will argue against LRS's transition from point iii) to point iv) and question their conclusion vi). Sidgwick's ideas of universalizability and impartiality do not necessarily entail our obligation to "expand the circle" as the authors believe. Though it remains important for us, for various reasons, to foster compassion for non-human beings in our minds, the self-evident axioms themselves do not dictate that we indefinitely expand the scope of our moral consideration.

1. THE AXIOMS

To start with, we need to articulate what LRS understand as the foundational principles of the ethics Sidgwick presented, namely, the Axioms of Justice, Prudence and Benevolence. When they introduce these three axioms,¹³ LRS seem to

¹¹ Ibid., 182.

¹² Ibid., ix, 197, 378.

¹³ *PUV*, 115-20.

precisely formulate them; the Axiom of Justice dictates that one should be ready to apply the same ethical judgment to all similar situations, unless there is any relevant difference other than different individuals being involved in each situation; the Axiom of Prudence dictates impartiality in the weighing of goods over time; and the Axiom of Rational Benevolence dictates impartiality in weighing the goods of different individuals, seen from a viewpoint that goes beyond one individual's particular viewpoint. According to Sidgwick, all three axioms provide a substantial guide for determining what one ought to do, and the Axiom of Benevolence in particular is the essential component of the doctrine of utilitarianism.¹⁴ We should note, however, that the Axiom of Benevolence only requires us to give equal weight to the same amount of good when seen from an impartial viewpoint.

LRS's subsequent explanations of the Axiom of Benevolence, however, contain at least two peculiar aspects. First, in several places LRS seem to regard this axiom as implying a maximization principle. In one place where they are supposedly discussing the Axiom of Benevolence, they suddenly start to discuss the maximization principle, and in several other places they refer to an ultimate principle that we should "do what is *best* for the well-being of all [emphasis added]."¹⁵ In their preface, LRS even more clearly refer to "the axiom of universal benevolence that tells us to *maximize* the good, impartially [emphasis added]."¹⁶ (Here LRS seem to mean the same thing by the Axiom of Benevolence and "the axiom of universal benevolence.") However, there is a difference between giving equal weight to all good, or impartially weighing good, and maximizing the good that has been so impartially weighed. LRS may have in mind one of the two intuitions that formed the Axiom of Benevolence, that is, the self-evident intuition that "as a rational being I am bound to aim at good generally . . . not merely as a particular part of it."¹⁷ Aiming at a whole, and not at its particular part, is, however, different from maximizing that whole. There are different ways to aim at good generally: egalitarians seek to bring about equal good for all, and Rawlsians seek to main-

¹⁴ *ME*, 406.

¹⁵ *Ibid.*, 178, 180-1, 190. This exact phrase never appears in *ME*, or in Sidgwick's review article that LRS refer to in their discussion. See Henry Sidgwick, "Miss Cobbe's Darwinism in Morals, and Other Essays," *Academy* (15 June 1872): 231-2.

¹⁶ *PUV*, xii.

¹⁷ *ME*, 382, cited in *PUV*, 119.

tain a well-ordered society by focusing on the circumstances of the most disadvantaged, for example. Such theorists have a kind of “good on the whole” in mind, but they attempt to aim at it generally in ways different from utilitarian maximization.

More importantly, LRS seem to assume that the Axiom of Benevolence directly dictates that we consider not only the good of our own species, but also the good of all sentient beings. When they examine possible evolutionary accounts of group- or species-specific altruism, they denounce this limited version of altruism because “the principle of universal benevolence bids us to have concern not only for the good of our own species, but for all sentient beings.”¹⁸ As we will see, we should ask whether “impartial weighing of goods for *all*” demands us to have “an equal concern for *all sentient beings*,” for there may be some reflective persons who accept the former but not the latter.

I have to admit, at this point, that my own arguments will contain something at variance with some of Sidgwick’s claims in *The Methods* and elsewhere. Sidgwick himself did seem to believe that utilitarians would naturally take into account the happiness of “all the beings capable of pleasure and pain whose feelings are affected by our conduct” because this view “is obviously most in accordance with the universality that is characteristic of their principle” and “it seems arbitrary and unreasonable to exclude from the end, as so conceived, any pleasure of any sentient being.”¹⁹ Sidgwick does not specify, though, whether this expansion requirement comes from his Axiom of Justice, from his Axiom of Benevolence, from hedonism, or from some combination of them. Despite Sidgwick’s self-identification with a utilitarianism encompassing all sentient beings, there are some ambiguities lurking in his arguments, especially in his axioms,²⁰ which allow us to interpret Sidgwickian ethics in different ways based on the same key texts of *The Methods*. My conclusion may suggest that not only LRS but also Sidgwick

¹⁸ *PUV*, 187.

¹⁹ *ME*, 414.

²⁰ For different approaches to these ambiguities found in Sidgwick’s axioms, see Robert Shaver, “Sidgwick’s Axioms and Consequentialism,” *Philosophical Review* 123(2), 2006, pp. 173-204; J. B. Schneewind, *Sidgwick’s Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford University Press, 1977, p. 290 ff.; Roger Crisp, *The Cosmos of Duty*, Oxford University Press, 2015, p. 115 ff.; and John Skorupski, “Sidgwick and the Many-sidedness of Ethics,” in Bucolo, P., Crisp, R. and Schultz, B. (eds.) *Henry Sidgwick: Happiness and Religion*, Catania University Press, 2007, pp. 410-42, among others.

himself, for all his cogent claims developed in *The Methods*, lacks a crucial piece of argument needed to justify an all-encompassing version of utilitarianism.

In the following, I will examine whether the foundational components of ethics, which Sidgwick presented, logically entail the expansion requirement, namely, an obligation to expand the scope of our moral consideration to cover all sentient beings. I will make the following two points:

- 1) The universalizability of ethical judgments does not require us to consider all sentient beings.
- 2) “The impartial weighing of goods for all” does not specify what “all” encompasses. And “taking the point of view of the universe to see a greater whole” does not specify what kind of “whole” I should have in mind when I take such a viewpoint.

I would also briefly add that Sidgwick’s proof of hedonism does not entail the expansion requirement either. Let us look into these points in turn.

2. UNIVERSALIZABILITY IN THE AXIOM OF JUSTICE

My first point is that the universalizability of ethical judgments, which is required by one of Sidgwick’s self-evident foundations of ethics, i.e. the Axiom of Justice, does not directly require us to consider all sentient beings. This is because, in the context of this Axiom, the notion of “universal” or “universality” does not necessarily refer to what is applicable to all sentient beings, or even to all humans.

In Sidgwick’s own words, the Axiom of Justice stipulates that “it cannot be right for A to treat B in a manner in which it would be wrong for B to treat A, merely on the ground that they are two different individuals, and without there being any difference between the nature or circumstances of the two which can be stated as a reasonable ground for difference of treatment.”²¹ This axiom is a substantial normative principle, usually expressed in the logic of moral judgment, which is now called the universalizability requirement of moral judgment. As LRS rightly point out, Sidgwick presents this axiom not as a mere logical requirement of ethical judgments, but as a substantial principle that has practical

²¹ Ibid., 380.

importance. We can see this axiom as stating the substantial commitment implied in our making ethical judgments. In making an ought-judgment honestly, I am showing my substantial commitment that I am ready to prescribe the same thing in all similar situations, including the ones in which different individuals occupy different positions. To be consistent in this substantial commitment in making an ought-judgment, I have to consider whether I am ready to apply the same ought-judgment to anyone in a similar situation. Here “anyone” means any individual who can take over my position or someone else’s position mentioned in my ought-judgment. A question arises: who can be this “anyone”? Can it be any human being, or can it be any conscious or sentient being?

Let us look into Sidgwick’s own analysis. In his explanation of the universalizability of moral judgment, which provided the basis for his Axiom of Justice, Sidgwick writes:

Even when a moral judgment relates primarily to some particular action we commonly regard it as applicable to any other action belonging to a certain definable class: so that the moral truth apprehended is implicitly conceived to be intrinsically universal, though particular in our first apprehension of it.²²

A key phrase in this explanation is “applicable to any other action belonging to *a certain definable class* (emphasis added).” What Sidgwick has in mind here is not that a single ethical judgment should be applicable to an indefinite number of actions that occur in an indefinitely broad range of situations, but that a particular ethical judgment should apply to *any* other action belonging to *a certain definable class*. Sidgwick confirms this point more clearly when he discusses an act which could be wrong if all people simultaneously did it, but which would not if only a limited number of people did (he takes celibacy as an example). To those who wonder if such a limited application of one’s maxim would be contrary to the Kantian universalizability principle, Sidgwick responds that this reasoning does not contradict Kant’s universalizability formula (which Sidgwick frequently equates with his Axiom of Justice), and says: “For this principle, —at least so far as I have accepted it as self-evident—means no more than that an act, if right for any individual, must be right on general grounds, and therefore for some class of persons; it therefore cannot prevent us from defining this class by the above-

²² Ibid., 34.

mentioned characteristic of believing that the act will remain an exceptional one.”²³

So, “applicability to all members of a certain definable class” is what he means by the notion of universalizability in the Axiom of Justice. Then the question is, who defines this class, and how? Some may define this class as “the class of actions done by any moral agent to any sentient being.” Others may define it as “the class of actions of the people, by the people, for the people.” Here, the point is that whatever class one defines, one can proudly say that one’s ought-judgment is universalizable if one is ready to make the same ought-judgment to any action of one belonging to the class one defines. When I say that “I ought to care about this person,” and when I am ready to say the same thing about any other person who belongs to the class I define, I am showing no logical inconsistency, or any inconsistency in my substantial commitment to the universalizability of my ethical judgment, even if I also say that “Oh, but I don’t have to care about this bed bug because it is not covered by the class I have defined.”

Universalizability of our moral judgment simply requires us to apply our judgment to any constituent of a certain definable class, and that is all there is to it. Whether we should expand the class size is another question that is yet to be answered.

3. IMPARTIALITY IN THE AXIOM OF BENEVOLENCE

Besides the Axiom of Justice, Sidgwick presents two other self-evident fundamental principles of ethics, one of which is the Axiom of Benevolence. This axiom dictates *impartial* weighing of the goods of different individuals. When you take an impartial point of view that goes beyond your personal viewpoint to see a greater whole, or “the Point of View of the Universe” to use Sidgwick’s metaphor, a good of one individual has no greater or lesser importance than the good of any another individual.

When they first present Sidgwick’s Axiom of Benevolence in Chapter 5 of their book, LRS directly cite from Sidgwick’s original text, which reads:

²³ Ibid., 486-7.

each one is morally bound to regard the good of any other individual as much as his own, except in so far as he judges it to be less, when impartially viewed, or less certainly knowable or attainable by him.²⁴

As LRS explain, this axiom is actually derived, in the *Methods*, from two self-evident intuitions, one stating that any individual's good is not more important than any other's good from the point of view of the universe, and the other asserting that a rational being is bound to aim at good generally and not merely its particular parts.

The Axiom of Benevolence, thus formulated, simply requires impartiality over the goods of different individuals, seen from the point of view of the universe. This impartiality requirement is not equivalent to a maximization requirement, as we saw before.²⁵ In any case, I already developed my own argument as to how such a maximization requirement can be derived elsewhere,²⁶ so I will not delve into this point in the present paper.

A more important point is that, whether it be understood as “the impartial weighing of all individuals' goods” or as “the maximization of all individuals' goods”, the Axiom of Benevolence itself says nothing about the content of “the whole good” or the exact extension of “all individuals' goods.” From this axiom, however, LRS seem to jump to their next claim, which is that this “universal benevolence” involves pure altruism towards distant and unrelated members of our species, and even to sentient members of other species. We must question how this leap is possible.

3.1. “Like Our Ability to Do Higher Mathematics”

At this point, it should be remembered that Sidgwick says that the Axiom of Benevolence is self-evident in much the same way as addition facts in mathematics are self-evident. Sidgwick says: “the propositions, ‘I ought not to prefer a present lesser good to a future greater good,’ and ‘I ought not to prefer my own lesser good to the greater good of another,’ do present themselves as self-evident; as

²⁴ *ME*, 382, cited in *PUV*, 119.

²⁵ As for another self-evident axiom, the Axiom of Prudence, LRS admit that impartiality and maximization are two different things. See *PUV*, 118-19n.

²⁶ Mariko Nakano-Okuno, *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), 99-100, 112-13.

much (e.g.) as the mathematical axiom that ‘if equals be added to equals the wholes are equal.’”²⁷ LRS directly cite this passage from *The Methods* and claim that our capacity to reason “enables us to grasp *a priori* truths in general, including both the truths of mathematics and moral truths”²⁸ and that “Like our ability to do higher mathematics, it [i.e., the principle of universal benevolence] can most plausibly be explained as the outcome of our capacity to reason.”²⁹ Does our capacity to reason, then, enable us to realize the moral truth that we ought to consider the goods of all sentient beings, in much the same way as we grasp the mathematical truth that adding equals to equals brings about equal wholes? To me this reasoning seems invalid. Our mathematical capacity to reason may make us realize the moral truth that we ought to impartially measure the goods of a certain whole, but it does not make us realize that we ought to think of such “a whole” as including all sentient beings.

To see why “impartial measurement” and “altruism toward all sentient beings” are two different things, let us examine an analogical example. Suppose I am asked to count the number of mountains, weigh each mountain, and then measure the overall size of all mountains combined. From an impartial viewpoint, it seems obvious to me that I should count one mountain as one, not as more or less than one, mountain. I should also count a unit of weight, say 1t, as 1t, from an impartial viewpoint. So if there is one mountain and there are two other mountains, then I have to conclude that there are three mountains. In addition, if one mountain weighs 100t, another 150t, and the third one 200t, then I have to conclude that those three mountains weigh 450t in total, weighing 1t as 1t. This is what my reason tells me as if it is a self-evident mathematical truth. And I expect that all other reasonably rational minds would see this as self-evident, too. In that sense, we can call this measuring principle an objective truth. However, my reason tells me nothing about what I should count as “a mountain” — It is we who define it. The impartial measuring principle stated above does not tell me wheth-

²⁷ *ME*, 383, cited in *PUV*, 120. The mathematical axiom Sidgwick refers to is known as Euclid’s second common notion (*Euclid’s Elements*, book 1). With the advent of non-Euclidean mathematics, the objective truthfulness of this and other Euclidean axioms has been called into question; for simplicity’s sake, however, I will tentatively assume that we commonly treat such mathematical axioms as self-evident objective truths. My point is that LRS’s claim to consider all sentient beings does not have the same level of self-evidence as the mathematical axioms do.

²⁸ *PUV*, 185.

²⁹ *Ibid.*, 193.

er or not I should count a certain huge bump on the ground, a bump with a peak or multiple peaks, a bump with a gentle slope, or a tableland-shaped bump, as “a mountain.” I have to determine, or I have to reach some consensus with other people, as to what sort of geographical bump is a mountain.

A similar argument applies to the Axiom of Benevolence, which requires the impartiality over goods of different individuals. From an impartial viewpoint, it seems obvious to me that I should count one individual as one, not more or less than one. It seems also self-evident to me that a good of one individual should be weighed not more or less than the same amount of good of another individual, when seen from an impartial viewpoint. Thus if I find a certain amount, say 10 units, of good in person A, 12 units of good in person B and 15 units of good in person C, I have to conclude that I have found 37 units of good in total, weighing 1 unit as 1 unit. And as long as I regard them as goods to be pursued, I morally ought to pursue those goods impartially. This is the essence of the Axiom of Benevolence. And this is what my reason tells me, as if it is a self-evident mathematical truth. However, this impartial weighing principle tells me nothing about what we should regard as goods, or as “individuals whose goods should be taken into account” — it is we who define them. The impartial weighing principle of goods does not tell me whether or not I should regard some internal phenomenon of a mosquito or a rooster as a good. I have to determine, or I have to reach some consensus with other people, as to what sort of being is an individual whose good is to be counted.

This is why we need the proof of hedonism as a separate argument, though Sidgwick’s proof of hedonism is imperfect, as discussed later (LRS are aware of the incompleteness of Sidgwick’s proof of hedonism which, as they admit, is not stating a self-evident truth, but only appealing to what seems more plausible to us³⁰). If LRS continue to claim that the Axiom of Benevolence automatically requires us to consider the goods of all sentient beings, I suspect they are appealing to their own intuition that such beings are to be included in the category of individuals whose goods are to be counted.

It is still possible for LRS to claim that if I were rational enough to see not only mathematical but moral truths, I would have realized that I should expand the circle to consider impartially the goods of all sentient beings. However, then I

³⁰*PVV*, 146n.

wonder why I have to obey such rationality when I do not have it now, with all my seemingly sound ability to do higher mathematics.

3.2. The Point of View of the Universe

When their appeal to our mathematical reasoning capacity fails, however, LRS may appeal to another key concept in the Axiom of Benevolence: the point of view of the universe. They may claim that, if I take the viewpoint that goes beyond my personal good to see a greater whole, I will realize my self-evident obligation to expand my scope of consideration to cover all sentient beings.³¹ Let us now consider whether our taking the point of view of the universe will urge us to accept the expansion requirement. My answer is, yes it urges us to expand the scope of our consideration to some extent, but that does not mean that its scope must be borderless.

It should be noted here that Sidgwick's term "the point of view of the universe" is only a metaphor, simply denoting a viewpoint that goes beyond one individual's viewpoint to grasp a greater whole. From such a viewpoint, you will notice that your existence is only a tiny part of a greater whole. So, you would have to admit that your own good has no greater or lesser importance than someone else's same amount of good. Then our question is, what kind of universal viewpoint, and what kind of greater whole, are we ready to have in our minds when we are about to make ethical decisions?

Kant seems to have imagined "the Kingdom of Ends" of ethically self-legislating rational beings as the greater whole. Kant would claim that, seen from an impartial viewpoint that grasps a greater whole called the Kingdom of Ends, the intrinsic value of one rational being has no greater or lesser importance than the intrinsic value of any other rational being. Therefore, we have to show equal respect for all rational beings. Kant believed that this viewpoint is the universal viewpoint we should take. LRS refer to the Golden Rule in Judeo-Christian tradition to indicate that many people have already been aware of the self-evidence of the Axiom of Benevolence.³² As they admit, however, the same tradition has con-

³¹ Ibid., 193.

³² Ibid., 193.

stantly focused on the sanctity of human life, and for it “the goods of all individuals” has always meant the goods of all humans. Despite this, LRS claim that we have to take a viewpoint that grasps a greater whole than Kant’s Kingdom of Ends, or the goods of all humans. Their claim may possibly be based on their conviction that we should grasp the *greatest possible* whole we can imagine. So, for the sake of argument, let us attempt to expand our scope so that our viewpoint can grasp the greatest possible whole we can imagine. Then what will happen?

The kind of a whole Singer and other animal welfarist have claimed we should see, when we take the universal viewpoint, would be one that grasps all sentient beings, including humans and nonhumans. However, such a viewpoint may still be grasping only a tiny part of our universe. The broadest possible viewpoint we can imagine would be a viewpoint that sees our entire universe, which contains billions of galaxies, which have existed for the past 13.7 billion years, and which may continue to exist for another hundreds of billions or trillions of years. The earth and our solar system will extinguish long before the entire universe comes to an end. From a viewpoint that encompasses the entire universe and its fate, our planet and its lifespan will look tinier than dust, and each individual on it would be indiscernible. Taking such a huge viewpoint, we won’t be able to distinguish my good and someone else’s good, and it would seem as if there is no point in my caring about such a microscopically small cluster of interests of all sentient beings that exist on such a tiny planet for such a short period of time. When the whole we grasp is extremely huge, the pursuit of goods of individuals itself would look trivial. To me, it appears that the pursuit of goods of sentient individuals is meaningful only when we set our viewpoint close enough to our planet. When we claim that we should consider the goods of all sentient beings, we are probably choosing where to fix our viewpoint.³³

LRS could still claim that our reason demands that we consider the goods of each and every single individual that makes up the countless number of living beings that (will) exist in this vast universe, wherever and whenever each of them lives and however hard it is for us to discern those individuals. If this is what our

³³ An interesting argument on our cosmic insignificance can be found in Guy Kahane, “Our Cosmic Insignificance,” *Noûs*, 48:4 (2014), 745–772. One of the things we can learn from his paper is that, before concluding that we have significance in this vast universe, we have to determine who are meant to be included in the category of “we,” what we mean by “significance,” and whether “we” are the only group possessing significance in the universe.

“objective normative truth” ultimately dictates, however, we may well wonder what the point of following our reason, to that extreme, is.

It may be objected that such a thought experiment is irrelevant because Sidgwick’s point of view of the universe is only a metaphor, and he does not necessarily mean the actual universe. Sidgwick may have simply indicated that we should take a viewpoint that encompasses all sentient beings but can discern each individual. However, I do not see why I should take such a decently limited bird’s-eye view rather than a much broader creator’s view, unless it is explained to me that we should take the former viewpoint because we should care about beings that are closer to us. Then, using the same logic, I may be justified in further narrowing my viewpoint so that it encompasses all human beings (or any group of individuals) but not necessarily all sentient beings that are not close to us.

3.3. Arbitrary Line Drawing

Still, it may be possible that I haven’t understood the authors’ point. LRS may perhaps be claiming that, when we consider the good on the whole, we should extend our consideration to all sentient beings because there is no reason to draw an arbitrary line between those who belong to our group and those who do not. In one place, LRS state that they are suspicious of “the claim that the broader biological distinction of species gives us moral reasons for discounting the interests of those sentient beings who lie on the other side of that boundary.”³⁴ Why, LRS ask, should we defend speciesism if we reject discrimination based on nationality, gender and race?³⁵

³⁴ Ibid., 343.

³⁵ To this last question, I believe Thomas Hobbes as well as Steven Pinker has already given partial explanations (Hobbes, *Leviathan*, 1651; Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York: Viking Penguin, 2011, esp. 647-8, 660-8). Discriminatory treatment of human individuals will cause hostilities and distrust against each other, which will lead to an unprofitable and miserable situation for all, which make those with a decent level of reasoning capacity realize that it is beneficial to abandon the biased treatment and to start to cooperate in a well-ordered society. This reasoning does not apply to our possible discriminatory treatment of nonhuman sentient beings. LRS attempt to refute the Hobbesian contractarian argument when they respond to David Gauthier’s defense of morality, but their argument seems to beg the question. They reject Gauthier’s contractarian morality because “we have obligations to nonhuman animals and to future generations that do not depend on our emotional ties to them” (*PVU*, 171-3). They don’t examine how precisely Sidgwick’s ethics dictate such obligations.

But even LRS, and many contemporary animal welfarists, seem to be drawing an arbitrary line between two kinds of sentient beings.

Today, many animal welfarists and nonhuman rights activists are ready to expand their moral consideration to all warm-blooded vertebrate animals. And some utilitarians are ready to consider all living beings that have a central nervous system (CNS) because, according to them, the existence of a CNS is the sign of clear and cohesive consciousness. Nowadays, however, it is well documented that even arthropods have meticulously structured, highly-functional nervous systems,³⁶ and it is now known that fruit flies or cockroaches can differentiate smells or places they like from smells or places they hate, which means that they do have certain preferences. They also have certain memories—researchers have shown that cockroaches can learn to move from an uncomfortable place to a comfortable place faster by memorizing the landscape they travelled before, in a surprisingly similar way to the learning process of mammals.³⁷ Additionally, transient receptor potential (TRP) ion channels, known as “sensors” located on the cell membrane to convert signals associated with pain, heat, cold and stress sensation,³⁸ are found in a broad range of animals including insects – in fact, these channels were first discovered in *Drosophila*.³⁹

The structure of arthropods’ nervous system is quite different from that of vertebrates, but animal welfareist utilitarians have claimed that mere differences in bodily structure cannot constitute a proper reason to discriminate against a certain group of sentient beings, and LRS even claim that, whenever there is moral uncertainty, we should err on the side of fewer moral risks, by avoiding killing or injuring those sentient beings whose mechanism of consciousness is still unknown to us.⁴⁰ It seems to me that if we take their words literally, we would have a moral

³⁶ See, for instance, Kei Ito et al., “A Systematic Nomenclature for the Insect Brain,” *Neuron*, 81(4)(2014):755-65.

³⁷ Makoto Mizukami, Josette M. Weibrecht and Nicholas J. Strausfeld, “Mushroom Bodies of the Cockroach: Their Participation in Place Memory,” *Journal of Comparative Neurology*, 402(4)(1998):520-37.

³⁸ See, for instance, Patrick Delmas, “Snap Shot: Ion Channels and Pain,” *Cell*, 134 (2)(2008):366-366. e1; Ardem Patapoutian, Simon Tate and Clifford J. Woolf, “Transient Receptor Potential Channels: Targeting Pain at the Source,” *Nature Reviews Drug Discovery* 8 (2009):55–68.

³⁹ D. J. Cosens and Aubrey Manning, “Abnormal Electroretinogram from a *Drosophila* Mutant,” *Nature* 224 (5216) (1969): 285–7.

⁴⁰ *PUV*, 347-8.

obligation to consider the interests of insects as well. Their interests may be micro-small individually, but arthropods are the most flourishing species on this planet, trillions of them being alive at any one time, so the aggregation of their interests could be humongous. Following this logic, animal welfare societies would have to post videos to raise our awareness of the existence of pains in insects, and to accuse termite control companies of their slaughtering practices, just for the sake of convenience in our lives. Then, something similar to the dualism between egoism and altruism will resurface — the dualism between “us”-centralism versus pure altruism. We would have to face the question of whether we ought to sacrifice the greater goods of billions of mosquitos or Tsetse flies in order to save a relatively small number of humans from the diseases the insects transmit. If we reject this idea of morally considering insects’ goods, and claim that we should draw a line somewhere between those with CNS and those without, or between those with higher-cognitive functions and those without, what would the theoretical grounds for this rejection be? I cannot think of any plausible explanation except that “that is because those with higher-cognitive functions or those with CNS are *closer* to us.” If we admit this, we are drawing an artificial line between those who are closer to us and those who are not. LRS can still refuse such an artificial line-drawing and claim that we should accept the possibilities that we humans must at times sacrifice ourselves for the betterment of flourishing pests. If that is what our rationality ultimately demands us, however, we may well start questioning the meaning of following such rationality.

*

It may still be possible for LRS to claim that it is not the axioms, but hedonism, that is relevant to the expansion requirement. They may argue that Sidgwick must have inferred, after he argued that the ultimate good is pleasure, that we ought to regard *any* pleasure as an intrinsic good, whether it is felt by a human or a nonhuman sentient being.⁴¹ Sidgwick’s proof of hedonism may be construed as what simultaneously defines the moral standing of different beings. However, Sidgwick’s proof of hedonism is rather too weak to convince us to believe that the ultimate good we should morally consider must be all kinds of positive internal feelings of all sentient beings. In his proof of hedonism, Sidgwick proceeds by ask-

⁴¹ LRS refer to this line of reasoning by referring to Henry Sidgwick, “The Establishment of Ethical First Principles,” *Mind* 4 (1879):106-7, cited in *PUV*, 338.

ing himself and us what we, upon reflection, would regard as ultimately desirable. It seems to me that, during this process, I could claim that I cannot regard the presumably positive conscious state of insects, amphibians, birds and probably swine as ultimate good, simply because I cannot really imagine what it is like to feel like them. I might be able to better imagine and represent in my mind the internal feelings of such communicative animals as primates and dolphins, as well as pets such as dogs and cats, but I can hardly imagine what it is like to feel like a fly or a cockroach, so I would possibly exclude the internal feelings of arthropods from the category of desirable feelings; then following the same logic, I may possibly exclude the internal feelings of fish, whose brains seem also simple enough, by refusing to regard them as desirable, and then those of birds, reptiles, and so on. Thus Sidgwick's proof of hedonism will not help us attain the expansion requirement that LRS hope to attain.

CONCLUSION

Despite all the arguments presented, it does not follow that the main components of utilitarianism – the universalizability of ethical judgments (the Axiom of Justice), the impartiality requirement in weighing goods (the Axiom of Benevolence), and hedonism—completely collapse. I simply pointed out a missing link between these self-evident components and LRS's version of utilitarian consideration for all sentient beings. This link, if it exists at all, needs to be explained. De Lazari-Radek and Singer's *The Point of View of the Universe* should be read not simply as a precise explication of Sidgwick's ethics, but rather as an enterprise that reflects the authors' strong determination to promote their version of utilitarianism, which should be critically analyzed before being accepted.⁴²

⁴² I thank Bart Schultz, Peter Singer and Roger Crisp for their helpful comments and suggestions on earlier versions of this article. I am, of course, solely responsible for all the claims I made in this paper.

CONFLICTING REASONS

DEREK PARFIT

University of Oxford

All Souls College

derek.parfit@all-souls.ox.ac.uk

ABSTRACT

Sidgwick believed that, when impartial reasons conflict with self-interested reasons, there are no truths about their relative strength. There are such truths, I claim, but these truths are imprecise. Many self-interested reasons are decisively outweighed by conflicting impartial moral reasons. But we often have sufficient self-interested reasons to do what would make things go worse, and we sometimes have sufficient self-interested reasons to act wrongly. If we reject Act Consequentialism, we may have to admit that we sometimes have sufficient or even decisive impartial reasons to act wrongly. But these are early days. We may be able to resolve some of these disagreements.

KEYWORDS

Reasons, ought, moral, impartial, self-interest, how well things go, harming as a means, Rational Egoism, Act Consequentialism, Common Sense Morality, the argument from disagreement, skepticism.

1. SIDGWICK'S PROFOUNDDEST PROBLEM

Sidgwick asked:

How should I live? What should I care about, and what should I do?

Two answers seemed to Sidgwick to be clearly true. There are, he believed, two supremely rational aims: *Our Own Good* and *Universal Good*. As some Rational Egoists claim:

We have most reason to do whatever would be best for ourselves.

As some Impartial Rationalists claim:

We have most reason to do whatever would be impartially best, by being, on the whole, best for everyone.

These beliefs might both be true. In what Sidgwick called a ‘rational Universe’, Our Own Good would never conflict with Universal Good. But Sidgwick reluctantly concluded that the actual Universe is not rational. He believed that

(A) in some cases, one of our possible acts would be impartially best, but another act would be best for ourselves.

These beliefs together imply that

(B) in such cases, we would have most reason to act in each of these ways.

But this conclusion is a contradiction, which couldn’t possibly be true. We couldn’t have more reason, or most reason, to act in each of two different ways.

I claimed that, to avoid this contradiction, Sidgwick revised his beliefs. According to what I called Sidgwick’s

Dualism of Practical Reason, or DPR: We have most reason to do whatever would make things go impartially best, unless some other act would be best for ourselves. In such cases, we would have sufficient reasons – or enough reason – to act in either way.

Sidgwick made some remarks which suggest DPR. In his brief autobiography, Sidgwick wrote:

No doubt it was, from the point of view of the Universe, reasonable to prefer the greater good to the lesser, even though the lesser good was the private happiness of the agent. Still it seemed to me undeniably reasonable for the individual to prefer his own. The rationality of self-regard seemed to me as undeniable as the rationality of self-sacrifice.¹

There is no contradiction here, since it might be reasonable and rational to have either of these conflicting preferences.

As de Lazari-Radek and Singer point out, it is not clear that Sidgwick did revise his beliefs by accepting DPR. Sidgwick never dropped his claim that, if we sometimes have to choose between some act that is impartially best and some act that is best for ourselves, ‘Practical Reason’ would not be ‘consistent with itself’. Such cases would

force us to admit an ultimate and fundamental contradiction in our apparent intuitions of what is Reasonable in conduct [...] from this admission it would seem

¹ ME xx.

to follow that the apparently intuitive operation of the Practical Reason, manifested in these contradictory judgments, is after all illusory.²

Sharing my high opinion of Sidgwick's *Methods*, de Lazari-Radek and Singer write:

If the conclusion of the best book ever written on ethics is that some of our apparently most solid and carefully examined intuitions about practical reason are illusory, this poses a serious problem for anyone who, like Parfit, defends the view that we can know some ethical judgments to be objectively true because they are based on reason.

According to what we can call this

Objectivist's Problem: If there are contradictions between some of our most carefully considered normative intuitions, we cannot justifiably believe that we know some objective normative truths.

Sidgwick, I believe, overstates this problem. By revising his beliefs in the way described by DPR, Sidgwick could avoid this contradiction. He could also deny that our need to revise some of our intuitive beliefs shows that no such beliefs could be justified. When Sidgwick calls these beliefs 'intuitive', he is not referring to some mysterious faculty with which we can somehow be in causal contact with normative truths. He means that, as in the case of our logical and mathematical beliefs, we can reach some true normative beliefs, not by observing the world and doing experiments, but merely by thinking carefully about certain questions. When Sidgwick adds that some intuitive beliefs are *self-evident*, he does not mean that these beliefs could not be mistaken. He means only that what justifies these beliefs is not that we can derive them from other true beliefs, or that we have evidence in their favour, but their *content*, or what we are believing. Any such belief, he writes, 'may turn out to have an element of error.' There were such errors, he could claim, in his earlier intuitive beliefs which together implied the contradictory conclusion that we sometimes have most reason to act in each of two different ways.

Though Sidgwick could avoid this contradiction by accepting DPR, he would have found this view deeply disappointing. Sidgwick hoped that, when one act would be impartially best but another act would be best for ourselves, Practical Reason would tell us what to do. If DPR were true, Practical Reason would give us no guidance, being 'divided against itself.'

² ME 508.

Sidgwick's problem can be restated in moral terms. It seemed to Sidgwick to be clearly true both that

we have most reason to do our duty, by doing what would be impartially best,

and that

we have most reason to do what would be best for ourselves.

These beliefs imply that

when one act is our duty but another act would be best for ourselves, we would have most reason to act in each of these ways.

But this conclusion is another contradiction, which couldn't possibly be true. As Sidgwick wrote, if duty and self-interest sometimes conflict,

the whole system of our beliefs as to the intrinsic reasonableness of conduct must fall [...] we may perhaps still find in the non-moral universe an adequate object for the Speculative Reason, capable of being in some sense ultimately understood. But the Cosmos of Duty is thus really reduced to a Chaos: and the prolonged effort of the human intellect to frame a perfect ideal of rational conduct is seen to have been foredoomed to inevitable failure.³

These magnificently sombre claims are, I claimed, overstatements. Sidgwick would avoid this contradiction if, as I suggested, he revised his beliefs. According to what I called Sidgwick's

Dualism of Duty and Self-Interest, or *DDS*: When we have a duty to act in one way, but another act would be best for ourselves, we would have sufficient reasons – or enough reason – to act in either way.

There is again no contradiction here. But if DDS were true, that would gravely undermine morality. We would have to admit that

whenever it was against our interests to do our duty, we would have sufficient reasons to act wrongly.

Sidgwick was not unusual in regarding such cases as undermining morality. Many other people have believed that, if there could be such cases, morality would be undermined. There cannot be such cases, many of these people have believed, because wrong acts would all be punished either in Hell or in some reincarnated life on Earth. Reid wrote that if it could be against our interests to do our duty, we would be faced with 'this miserable dilemma, whether to be

³ ME First Edition (1874) 473.

a knave or a fool'. We would be a knave if we didn't do our duty, but a fool if we did.

2. MORAL AND SELF-INTERESTED REASONS

De Lazari-Radek and Singer suggest a solution to Sidgwick's problem. Our most fundamental normative beliefs are not beliefs about the natural world, for which we might have empirical evidence. These beliefs are like other non-empirical beliefs, such as logical and mathematical beliefs. We have some of these beliefs because they are clearly or obviously true. When we know, for example, that

(C) some argument is valid and has true premises,

it is clear both that

(D) this argument's conclusion must be true,

and that

(E) we have a decisive reason to believe this conclusion.

Though (E) is a normative belief, this belief is as clearly true as the logical and modal belief stated by (D).

Of the contradictory beliefs that seemed to Sidgwick to be clearly true, one was the Rational Egoist's belief that

(F) we have most reason to do whatever would be best for ourselves.

We can challenge this belief, de Lazari-Radek and Singer suggest, with an evolutionary debunking argument. Most of us care about our own well-being much more than we care about the well-being of strangers. Natural selection explains this fact, since those early humans whose genes made them more self-interested would have been more likely to survive and spread these genes. When our ancestors came to believe that they had most reason to do what would be best for themselves, this belief merely endorsed these self-interested motives. These motives and this belief would have been reproductively advantageous whether or not this belief is true. When we realize that we were caused to believe (F) in a way that was unrelated to whether this belief is true, that casts strong doubt on this belief.

No such argument applies to the Impartialist's belief that

(G) we have most reason to do whatever would be impartially best, by being, on the whole, best for everyone.

This belief cannot be similarly challenged, because it cannot be given any such evolutionary explanation. Wholly impartial motives and beliefs would have made early humans less likely to survive and spread their genes. Since there is no such debunking explanation for the Impartialist's belief, we can claim that we have this belief because, as rational beings, we have recognized the truth that everyone's well-being matters equally. We can see that our own suffering is not worse than the equal suffering of anyone else, or any other sentient being.

This argument has, I believe, some force. But, as de Lazari-Radek and Singer concede, this argument is not decisive. They claim only that,

if the rationality of egoism can thus be put in doubt, we can tentatively conclude that all reasons for action are impartial.

I suggested another argument against (F). Rational Egoists believe that we ought to be equally concerned about all the parts of our life. It is irrational, for example, to care more about those pleasures and pains that we shall have in the nearer future. A mere difference in *when* we shall be in pain is not a difference in the badness of this pain. Impartial Rationalists might similarly claim that we ought to be equally concerned about everyone's life, since a mere difference in *who* is in pain is not a difference in the badness of this pain.

Like the evolutionary debunking argument against (F), this argument seems to me to have some force, but is not decisive. The distinction between different times may be relevantly different from the distinction between different people. The separateness of persons has been called 'the fundamental fact for ethics', and this fact, Sidgwick plausibly believed, had great rational significance. Most of us would find it hard to believe that we have no reasons to be more concerned about our own well-being.

If we admit that we have these reasons, we can respond to Sidgwick's problem in another way. Sidgwick seems to have assumed that, when we have impartial reasons to act in one way, and self-interested reasons to act in some other way, these reasons are incomparable, in the sense that there are no truths about their relative strength. This assumption is, I have claimed, mistaken. Some self-interested reasons are decisively outweighed by some conflicting impartial reasons. We would have decisive reasons, for example, to do what would be slightly worse for ourselves if this act would save some stranger's life. Sidgwick's claim should have been only that, because such truths are imprecise, we often have sufficient reasons either to do what would be impartially better or to do what would be better for ourselves.

Similar remarks apply when it would be wrong to do what would be better for ourselves. Some self-interested reasons are decisively outweighed by some conflicting moral reasons. But when some wrong act would be much better for us than any of our other possible acts, we would sometimes have sufficient reasons to act wrongly in this way. These reasons would be different on different moral views. Suppose first that, in

Case One, after some shipwreck you could save either your own life or some stranger's life. Though you could expect to live for many happy years, this stranger could expect to live happily for slightly longer, so that if you saved this stranger's life you would be likely to make the outcome slightly better.

Act Consequentialists would believe that you would be acting wrongly if you saved your own life. But since this act would be likely to make the outcome only slightly worse, you would have only a weak moral reason not to act in this way. As Act Consequentialists should admit, this weak moral reason would not be stronger than your strong self-interested reason to give yourself many more years of happy life. You would have a sufficient reason to act wrongly by saving your own life.

There are many actual cases of this kind. We could often make the outcome slightly better by doing something that would be much worse for ourselves. Act Consequentialists should admit that we would not have decisive reasons to act in these ways. Weak moral reasons do not always outweigh strong self-interested reasons.

Most of us are not Act Consequentialists. We accept some Non-Consequentialist moral view, such as some form of Common Sense Morality. On such views, we are often morally permitted to give greater weight to our own well-being. In *Case One*, for example, you would have no duty to sacrifice your life so that you could give some stranger a slightly greater benefit.

Suppose next that, in

Case Two, you could save your life, but only by imposing harm on some stranger.

On plausible Non-Consequentialist views, you would be morally permitted to save your life with some act that would cause this stranger to have a nasty bruise. It would be wrong, however, to save your life by imposing on this stranger some great harm. In between these extremes there would be some harms which are the greatest harms that you could justifiably impose when that is the only way to save your own life. If you imposed slightly more than

this justifiable amount of harm, your act would be only slightly wrong. Suppose, for example, that you could justifiably save your life by imposing on some stranger N minutes of pain. If that is true, it could not be very wrong for you to save your life by imposing on this stranger $N + 1$ minutes of pain. Your self-interested reason to give yourself many happy years of life would not be outweighed by your weak moral reason not to impose slightly more than this justifiable amount of harm. You would have a sufficient self-interested reason to save your life by acting wrongly in this way.

As these examples help to show, we sometimes have only weak moral reasons to avoid acting wrongly. We cannot defensibly believe that these weak moral reasons would always outweigh even the strongest self-interested reasons. That would be like Newman's horrific view that sin is infinitely worse than pain, so that, if all mankind suffered extremest agony, that would be less bad than if one venial sin were committed.

I shall now sum up these conclusions. According to

Strong Egoistic Rationalists: We always have decisive reasons to do what is best for ourselves.

According to

Strong Moral Rationalists: We always have decisive reasons to do our duty, however weak this duty is, and however bad this act would be for ourselves.

On Sidgwick's view,

we never have decisive reasons to do our duty if this act would be bad for ourselves.

Defensible views, I have claimed, are in between these extremes. Neither self-interested nor moral reasons are always decisive. When it is against our interests to do our duty, we often have decisive reasons to do our duty, but that is not always true.

3. OTHER PROBLEMS

Sidgwick's problem is raised by conflicts between self-interested reasons and impartial moral reasons. Since Sidgwick was an Act Consequentialist, he believed that impartial reasons never conflict with moral reasons. If we accept some Non-Consequentialist moral view, we believe that, in some cases, these reasons do conflict. These cases raise some other problems.

When we are deciding what to do, we can ask:

Q1: What ought I morally to do? Do I have a duty to act in some way, because every other possible act would be wrong?

Q2: What do I have most reason to do? Do I have decisive reasons to act in some way?

We can call these *the Moralists' Question* and *the Rationalist's Question*. Q2 could be restated as

Q3: Is there something that I ought to do in the decisive-reason-implying sense?

The Rationalist's Question is, I claimed, more fundamental. That can be shown by supposing that we have decisive reasons to act wrongly, or that we have no reason to care whether our acts are wrong. Morality would then have a status that is like that of etiquette, or some code of honour. If we had no reason to do what we ought morally to do, that would undermine morality. There could be no such truth the other way round. If it would be wrong for us to do what we have decisive reasons to do, that would not undermine these decisive reasons.

Suppose next that, as some people believe, we always have decisive reasons to do our duty and to avoid acting wrongly. If morality has such supreme importance, that would be true only because we had these decisive reasons, so it would still be these reasons that were fundamental.

We can also ask

Q4: How would it be best for things to go?

One of two events would be better if we all have stronger impartial reasons to want and hope that this event will occur. It would be in this sense better, for example, if more people's lives are saved.

When Sidgwick discusses what we ought to do, he sometimes seems to be using 'ought', not in a moral sense, but in the decisive-reason-implying sense. When he states his principle of Rational Benevolence, Sidgwick writes:

the good of any one individual is of no more importance [...] than the good of any other [...].

and

as a rational being I am bound to aim at good generally [...]. I ought not to prefer my own lesser good to the greater good of another.⁴

Sidgwick here claims that he has most reason to aim at good generally. This claim does not imply that, if he aims at his own lesser good, his acts would be wrong in some distinctively moral sense, by being, for example, acts that are blameworthy, or unjustifiable to others, or acts that would give him reason for remorse and give others reasons for indignation. And though Sidgwick's profoundest problem can be stated in moral terms, this problem is about the conflict between impartial and self-interested reasons.

De Lazari-Radek and Singer make some similar remarks. Singer has written:

Thus, looking at things ethically is a way of transcending our inward-looking concerns, and identifying ourselves with the most objective point of view possible—with, as Sidgwick put it, 'the point of view of the universe'.⁵

Ethics takes a universal point of view.⁶

Moral acts, understood as acts that are justifiable from an impartial perspective [...] are rationally required.⁷

In summing up their view, de Lazari-Radek and Singer write:

when one of two possible acts would make things go impartially better, that is what we have decisive normative reason to do.⁸

These are not distinctively moral claims, and they suggest that we have decisive reasons to do whatever we have the strongest impartial reasons to do.

We can now return to conflicts between moral and impartial reasons. If we are not Act Consequentialists, we believe that it would sometimes be wrong to do what we have the strongest impartial reasons to do. We should ask whether, in such cases, we might have sufficient or decisive impartial reasons to act wrongly.

Here is another way to describe this question. What is distinctive of all Consequentialist views is the central place, or greatest weight, that Consequentialists give to truths about how it would be best for things to go. Such views can

⁴ ME 382-3.

⁵ Peter Singer, *Practical Ethics*, third edition (Cambridge University Press, 2011) 293.

⁶ *Ibid.*, 11.

⁷ Peter Singer, ed. *Does Anything Really Matter? Parfit on Objectivity* (Oxford University Press, forthcoming).

⁸ P. 199.

take at least two forms. Some Consequentialists make claims about the *moral* importance of how well things go. According to these

Act Consequentialists: We ought morally to do whatever would make things go best.

Other Consequentialists make claims about the *rational* importance of how well things go. According to these people, whom I shall call

Impartial Rationalists: We have strong reasons to do whatever would make things go best.

As Sidgwick saw, but did not clearly enough state, Rational Egoism is best regarded, not as a moral view, but as an external rival to all moral views. We can make a similar claim about Impartial Rationalism. If we are not Act Consequentialists, we believe that, in some cases, it would be wrong to do what would make things go best. Act Consequentialism is the *internal* rival to our moral view, since these Consequentialists reject some of our moral beliefs. Impartial Rationalists may not reject these beliefs, since these people may agree with us about which acts are right or wrong. But Impartial Rationalism may be an *external* rival to our moral view, since these Rationalists may believe that, in some cases, we would have sufficient or decisive reasons to act wrongly.

According to Strong Impartial Rationalism, we have such decisive reasons whenever wrong acts would make things go best. As my earlier remarks imply, we should reject this view. On a more plausible view, which we can call

Weak High Stakes Impartial Rationalism: When some wrong act would make things go much better than all our other possible acts would do, we would sometimes have sufficient or even decisive impartial reasons to act wrongly in this way.

There are several kinds of act which most of us would believe to be wrong even when these acts would make things go better. We can take, as our example, some of the acts that would impose serious harm on some people as a means of benefiting others. According to what we can call

the Means Principle: It would often be wrong to kill one person as a means of saving the lives of several other people.

In one much discussed case, which we can call

Bridge, some driverless runaway train is moving towards five people, whom it threatens to kill. You could save these people's lives, but only by causing me to fall from some bridge onto the track, where this train would be stopped by hitting and killing me.

Many of us would believe this act to be wrong.

The Means Principle does not imply that it would always be wrong to kill one person as a means of saving others. Such acts would be justified, this principle allows, if these acts were the only way of saving the lives of very many people, such as a thousand or a million people. If we believe that, in some cases, such acts would be justified, we should admit that, in some other similar cases, such acts would be only slightly wrong. On this view, there must be some rough number of people which is the smallest number whose lives we could justifiably or permissibly save by killing one person as a means. Suppose, for example, that this smallest number is 100 people. On this view, if we killed one person as a means of saving only 99 other people, this act would be wrong. But this slight difference in the number of people whom our act would save could not make this act very wrong. We would have only a weak moral reason not to act wrongly in this way. We would have a strong conflicting impartial reason to act in this way, since this act would cause 98 fewer people to be killed. Since these reasons would conflict, we should ask whether either reason would be stronger.

Since this act would be only slightly wrong, our moral reason would not, I believe, be decisive. This reason would, I believe, be outweighed by our impartial reason to cause 98 fewer people to be killed. This would be a case in which we had a decisive impartial reason to act wrongly.

We can next consider an example in which the stakes are higher, and the conflicting reasons might both be strong. We can imagine a state of the world that was roughly like its actual state in 1945. The US President, we can suppose, could choose between two ways of ending the Second World War. The President has true beliefs about what would be the main effects of these two policies. In what we can call

the Nuclear Policy, an atomic bomb would be dropped on one city in Japan, where it would kill about 100,000 civilians, most of them immediately or very soon.

This policy would swiftly end the war. The Japanese Government would soon surrender, because the use of this vastly destructive new weapon would give the generals in the Japanese Government what they would believe to be an honourable way to admit defeat. In what we can call

the Conventional Policy, the US armed forces would instead invade Japan and would win the war by fighting in conventional ways. These methods would involve much bombing and fighting in highly populated

areas, whose unavoidable side-effects would be to kill at least 300,000 civilians before Japan surrendered.

The Nuclear Policy would be, in one way, better than the Conventional Policy since this policy would cause at least 200,000 fewer civilians to be killed. On one widely accepted view, however, there is a great moral difference between two ways in which, when some nation is fighting a just defensive war, this nation's armed forces might kill some innocent civilians. On this view, it is sometimes permissible to use *tactical* bombing, which is aimed to destroy military targets such as arms factories, even if such bombing would predictably have the side-effect of killing some innocent civilians who live nearby. It is wrong, however, to use *terror bombing*, which deliberately kills civilians as a means of persuading some enemy to surrender. This *Terror Bombing Principle* – which is one version of the Means Principle – is accepted by many of those who think about the morality of war.

If we accept this principle, we may believe that it would be wrong for the President to choose the Nuclear Policy. This policy would involve pure terror bombing, since the President's only aim in dropping this atomic bomb would be to kill innocent civilians as a means of persuading the Japanese Government to surrender.

If we accept the Means Principle, we are not absolutists. We believe that we could justifiably kill one person as a means of avoiding killing some large numbers of other people. But this belief, we can suppose, would not apply to our example. If the President chose the Nuclear Policy he would kill many civilians as a means of avoiding killing only about three times as many other civilians. The proportions here are similar to those in *Bridge*, in which you could kill one person as a means of saving five other people. If we accept the Means Principle, we may believe that the President ought to choose the Conventional Policy and invade Japan, since the Nuclear Policy would be very wrong. The President's moral reason not to choose the Nuclear Policy conflicts, however, with a strong impartial reason. If the President chose this policy, he would end this war in a way that would kill 200,000 fewer civilians. Would this impartial reason outweigh this conflicting moral reason?

This question is difficult, because we are comparing reasons of different kinds. It is easier to compare reasons which are all provided by the effects of our acts on different people's well-being. We can ask, for example, whether we could justifiably impose some great burden on one person to save many other people from smaller burdens. The answer may depend not only on the size and number of these burdens, but also on how badly off these people are.

When we compare the reasons that are given by such facts, we can often plausibly believe that some of these reasons outweigh others.

It is harder to compare the President's reasons for and against choosing the Nuclear Policy. The objection to killing people as a means isn't given by the greater badness of such acts for the people who are killed. When people are killed as a means, that is not worse for these people than being killed as a side effect would be. If this act would be wrong, as the Means Principle implies, this act would be wrong because it is in itself morally bad to kill some people as a means of saving the lives of others. We must compare the President's moral reason not to act wrongly in this way with his impartial reason to cause 200,000 fewer people to be killed.

This impartial reason, we may believe, would outweigh this moral reason. On this view, the President would have a decisive reason to act in a way that was very wrong. That conclusion would be disturbing.

We may instead believe that the President's moral reason would be decisive. If we are not Act Consequentialists however, this belief raises another problem. We may think

We could always reasonably want and hope that things will go in the ways that would be best.

It would often be best if some people acted wrongly.

Therefore

We could often reasonably want and hope that some people will act wrongly.

I call this the Argument for Moral Ambivalence.

We can next suppose that we are US citizens, and we know that the President will soon choose how to end the Second World War. We can ask what we could reasonably want or hope that the President will do. We believe that, if the President chooses the Nuclear Policy, he would be acting very wrongly. This fact would give us a reason to hope that the President will not choose this policy. We also know that, if the President makes this choice, he would end the war in a way that would cause at least 200,000 fewer civilians to be killed. This fact gives us an impartial reason to hope that the President will act very wrongly, by choosing this policy. In asking what we could reasonably want or hope that the President will do, we must compare the strength of these conflicting reasons.

Our impartial reason would, I believe, be clearly stronger. Some Non-Consequentialists believe that one murder would be less bad than two acci-

dental deaths, since it would be these deaths that we ought to prevent. The argument for this view is, I believe, flawed, since it overlooks the badness of an attempted murder. It is significant, however, that these people accepted this argument's conclusion. These people found it intuitively acceptable that one person's being wrongly killed would be less bad than as few as only two accidental deaths. We cannot plausibly believe that, if the President chooses the Nuclear Policy, the badness of the President's wrong act would be greater than the badness of as many as 200,000 deaths. We could reasonably want and hope that the President will act very wrongly in this way, so that these many fewer people would be killed.

This conclusion would also be disturbing. If we could reasonably want and hope that the government of our nation will act very wrongly, that threatens the status of our moral beliefs.

4. DISAGREEMENTS

If we are Act Consequentialists, we avoid these conclusions. De Lazari-Radek and Singer suggest that, to defend Act Consequentialism, we can appeal to another evolutionary debunking argument. Natural selection can explain why our ancestors had many of the non-impartial motives that were later endorsed by the beliefs of Common Sense Morality, such as our beliefs that we ought to promote the well-being of our close relatives and other members of our group, tribe, or community. These motives and beliefs were reproductively advantageous. Natural selection can also explain how we became *reciprocal altruists*, or *grudgers*, who benefit only those other people who reciprocate by benefiting us in return. Reciprocal altruists also act in ways that spread their genes. Since these moral beliefs would have been reproductively advantageous whether or not they were true, this evolutionary explanation would undermine or at least weaken the justification of these beliefs.

Natural selection cannot, however, explain how we came to have some other widely held moral beliefs. On the Golden Rule, for example, we ought to treat other people as we would want other people to treat us. Most of us would want other people to benefit us whether or not we benefit them. The Golden Rule therefore tells most of us to be, not grudgers, but *suckers*, who benefit everyone, including people whom we know will never benefit us. Nor can natural selection explain how we came to have several other impartial moral beliefs, such as the beliefs of Act Utilitarians. It was not reproductively advantageous to be-

lieve that the suffering of all sentient beings matters, and matters equally. Since these impartial beliefs were not advantageous, they are not challenged by this evolutionary debunking argument.

These claims about this argument are, I believe, plausible. As de Lazari-Radek and Singer point out, however, though this argument challenges some widely held moral beliefs, it cannot by itself show that we ought to become Act Utilitarians. This argument applies to ‘many of our common moral judgments’, which include ‘all kinds of partial moral judgments’, and all moral judgments that are based on ‘evolved evaluative attitudes’. But there are several widely held Non-Utilitarian moral beliefs that are not in these ways *partial* or based on such evolved attitudes. As de Lazari-Radek and Singer write elsewhere:

Other principles, including deontological principles, might be equally impartial – for instance, the principle that lying is wrong, whether one is lying to strangers or to members of one’s own community.⁹

Other examples are some of the beliefs that are defended by Kantians or Contractualists. Since this evolutionary argument does not apply to these Non-Utilitarian moral beliefs, Act Utilitarians would have to defend their view by giving other arguments.

Return now to the question whether we can justifiably believe that there are some objective, irreducibly normative truths. Many moral skeptics claim that, given the deep disagreements between many people’s moral beliefs, we cannot justifiably believe that there are any such moral truths. Sidgwick was greatly disturbed by such disagreements. As I have said, Sidgwick wrote:

if I find any of my intuitions in direct conflict with an intuition of some other mind, there must be error somewhere: and if I have no more reason to suspect error in the other mind than in my own, reflective comparison between the two intuitions necessarily reduces me [...] to a state of neutrality.¹⁰

If we have such deep disagreements with other people, and we seem to have no reason to believe that *we* are the people who are much more likely to be getting things right, we cannot justifiably keep our beliefs, except in significantly weaker forms. We may even be led to doubt that any of us might be getting things right, by having true beliefs, since there may be nothing to get right. I called this *the Argument from Disagreement*.

⁹ P. 203.

¹⁰ ME 342.

Sidgwick's Act Utilitarian beliefs often conflict with the beliefs of Common Sense Morality. In the longest part of his *Methods*, Sidgwick argues that these disagreements are not deep enough to count strongly against his Utilitarian beliefs. Summing up his claims, Sidgwick writes:

the Utilitarian argument cannot be fairly judged unless we take fully into account the cumulative force which it derives from the complex character of the coincidence between Utilitarianism and Common Sense.

If systematic reflection upon the morality of Common Sense thus exhibits the Utilitarian principle as that to which Common Sense naturally appeals for that further development of its system which this same reflection shows to be necessary, the proof of Utilitarianism seems as complete as it can be made.¹¹

In one passage de Lazari-Radek and Singer suggest that Utilitarians need not discuss the conflicts between their moral beliefs and Common Sense Morality. Act Utilitarians, they write, could

draw on evolutionary theory, as well as on Sidgwick's normative arguments in order to reject many widely-shared moral intuitions, while retaining the principle of universal benevolence. Although those who make use of reflective equilibrium in normative and applied ethics typically assume that they should try to achieve an equilibrium between a plausible normative theory and most, or at least many, of our commonly accepted moral judgments, there is no need for them to make this assumption.

These claims are, I believe, too strong. De Lazari-Radek and Singer acknowledge the force of the Argument from Disagreement. They suggest that, to defend our moral beliefs, we should try to defend the view that, in ideal conditions, we would reach agreement with all other 'careful thinkers'. Nor is it enough, as they themselves claim, to appeal to an evolutionary debunking argument. And as my last quotations suggest, Sidgwick's normative arguments mainly consist in his many detailed claims about the relations between his Utilitarian principle and Common Sense Morality.¹²

When I earlier discussed this Argument from Disagreement, I defended the *Convergence Claim* that, in ideal conditions, we would nearly all have sufficiently similar normative beliefs. Many actual moral disagreements can be explained in ways that are *untroubling* in the sense that they do not cast doubt on this Convergence Claim. Some of these disagreements depend on disagreements about non-normative facts. Other disagreements are about border-

¹¹ ME 422.

¹² Unlike Mill and Moore, whose defences of Act Consequentialism take less than a page, Sidgwick's defence take two hundred pages.

line cases, where we would expect some people to have conflicting beliefs. Two examples are disagreements about abortion and euthanasia. These disagreements do not cast doubt on the nearly universally accepted view that it is wrong to kill innocent people. Other disagreements depend on conflicting religious beliefs, or on distorting factors, such as people's assumption that, if certain moral beliefs were widely accepted, that would be good or bad for them.

Some disagreements cannot yet be explained in these and other untroubling ways. But these are early days. As Rawls and Nagel claim, our moral theories 'are primitive, and have grave defects', and 'ethical theory [...] is in its infancy.'¹³ In responding to this argument for moral skepticism, we should therefore ask whether we can rationally hope to make progress in ways that make our disagreements less deep. In considering this question, we should try to avoid wishful thinking, by believing what we hope is true.

In *Volume One* of *On What Matters*, I try to show that if three of the main systematic moral theories are revised in ways that seem to be clearly needed, these theories converge. In what will be my *Volume Three*, I try to show that, as Railton and Gibbard suggest, if three of the main meta-ethical theories take their best forms, these theories also converge. But the most worrying disagreements are not between different systematic moral theories or between different meta-ethical theories, but disagreements about what matters, and about which acts are right or wrong. The deepest disagreements of this kind are between Act Consequentialism and some parts of Common Sense Morality. We should therefore ask whether these disagreements can be resolved. If this attempt succeeds, that would support the view that there are some objective normative truths, some of which are moral truths. I start this attempt in the last two chapters of my *Volume Three*, and hope to continue this attempt in what would be my *Volume Four*.

¹³ John Rawls, *Theory of Justice*, (Harvard University Press 1971) 52; Thomas Nagel, *Other Minds* (Oxford University Press, 1995) 102.

DOING OUR BEST FOR HEDONISTIC UTILITARIANISM REPLY TO CRITICS

PETER SINGER

Princeton University

University Center for Human Values

School of Historical and Philosophical Studies

University of Melbourne

psinger@princeton.edu

KATARZYNA DE LAZARI-RADEK

Instytut Filozofii UŁ

Uniwersitet Łódzki

kasialazari@gmail.com

ABSTRACT

In this response to the essays by Crisp, Parfit, Hooker and Nakano-Okuno on our *The Point of View of the Universe*, we focus on the following topics: whether egoism is more susceptible to an evolutionary debunking argument than universal benevolence; our defence of impartial rationalism; wide and narrow definitions of “ethics”; the role of moral rules; the extension of ethics to all sentient beings; how best to define and understand pleasure as an intrinsic value; and whether Ross’s ethic of prima facie duties is as defensible as utilitarianism.

KEYWORDS

Egoism, universal benevolence, ethics, impartial rationalism, rules, animals, pleasure, utilitarianism, Sidgwick, Ross, Crisp, Parfit, Hooker, Nakano-Okuno.

1. INTRODUCTION

In the preface to *The Point of View of the Universe* we wrote that our intention was to make the strongest possible case for the views that Sidgwick defended, while recognizing that there would remain many points at which one could object to his form of utilitarianism. Whatever the ultimate verdict on classical utilitari-

anism would be, we said, “there will be much to be learned from a discussion of its strengths as well as its weaknesses.” The four excellent essays to which we here respond show that whatever flaws our arguments may have, we at least got this right. We thank the authors for their careful attention to our work. We are especially grateful to Bart Schultz for having made this symposium happen, and to the editors of *Etica & Politica/Ethics & Politics* not only for publishing it, but for doing so at a speed that is, for an academic publication, extraordinary.

We begin with what we always expected would be the most controversial claim in our book: that all reasons for action are impartial. We support this claim by arguing that the principle of universal benevolence withstands evolutionary debunking in a way that egoism – the position Sidgwick saw as its most formidable rival – does not. Crisp, Hooker and Parfit discuss this argument. Parfit agrees with us that the debunking argument has some force but is not decisive. His discussion therefore focuses more on the plausibility of our claim that all reasons for action are impartial, independently of the debunking argument. Crisp and Hooker, on the other hand, attack the argument. We shall begin by discussing their objections to it and then consider whether it is plausible to hold that all reasons for action are impartial.

2. CRISP AND HOOKER ON THE EVOLUTIONARY DEBUNKING OF PARTIAL REASONS FOR ACTION.

Crisp accepts our claim that the principle of universal benevolence is not debunked by evolutionary arguments of the kind that Sharon Street invokes in seeking to reject the possibility of objective truth in ethics. Universal benevolence survives such arguments and so could be a moral truth that we can grasp by the use of reason. Crisp denies, however, that this insight enables us to resolve Sidgwick’s dualism of practical reason, because, in his view, “egoism is in as strong a position as universal benevolence in this context to resist debunking evolutionary arguments.” Evolution would, he points out, lead us to expect neither egoism nor universal benevolence, but something more like kin altruism. That view is summed up in J.B.S. Haldane’s quip when asked if he would lay down his life to save his brother: “No, but I would lay down my life to save two of my brothers, or eight of my cousins.” Haldane was referring to the fact that we share, on average, half of our genes with our brothers, and one-eighth of them with our cousins (assuming they are full brothers, and first cousins), and that therefore, the sacrifice

of his own life for the numbers of relatives specified would not cause his genes to be less likely to survive. Haldane might also have said he would lay down his life for two of his children, but Haldane's reference to siblings and cousins better suits the purposes of contrasting egoism and kin altruism, because when we speak of sacrificing for one's own children, it is less clear that this really is a sacrifice of one's own interests, given that commonly the wellbeing of parents is more closely tied to the wellbeing of their children.

Here we disagree with Crisp when he asserts that egoism "requires lack of concern for our own children (if we even have any), and a complete unreadiness to sacrifice anything, even something trivial in a case where it might prevent great suffering or death to those children." As parents – and knowing that Crisp is a father too – we are surprised by this comment. Our lives have been greatly enriched by having children. Even if we were to consider only our own interests, we would never agree that having them made us worse off than we would otherwise have been. Others may, of course, have different experiences, and we accept that there is some evidence to the contrary,¹ but in any case, once one has children, any normal parent will love them, be concerned about their wellbeing, and will unhesitatingly make sacrifices – and not only trivial ones – to save them from "great suffering or death." This does not hold, or holds to a lesser extent, for siblings and cousins, because some people, especially those from large families, have first cousins who are virtual strangers to them, and for whom they care very little. Strictly speaking, if we were following the rule "propagate your genes," Haldane would not have had to lay down his life for just two siblings or eight first cousins, because that is the break-even point – the rule would not forbid such a sacrifice, but would require it only for three siblings or nine first cousins. Egoism, on the other hand, would not require any such sacrifice, at least for those who do not care for their siblings or cousins. So we grant that "Do whatever is in your own interests" does not always prescribe the same actions as "Do whatever will best propagate your genes" and egoism is not the principle for which evolution would be expected to select.

Nevertheless, we remain unconvinced that egoism and universal benevolence are, as Crisp maintains, equidistant from what evolution would select for, and that

¹ Empirical research on whether people with children are more or less happy than those without children is inconclusive, but at least it does not confirm the contrary view stated by Crisp. See, for example, Angus Deaton and Arthur Stone. "Evaluative and Hedonic Wellbeing Among Those With and Without Children at Home" *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 111 (4) (2014), pp.1328-1333.

therefore when it comes to resisting evolutionary debunking arguments, “egoism is in as strong a position as universal benevolence.” The difference is that furthering one’s own interests will normally also increase one’s evolutionary fitness, whereas impartial benevolence towards strangers will normally reduce it. Here we can only seek to reinforce a point made in our book (p.194) and already quoted by Brad Hooker in his contribution to this symposium.² Saving one’s own life preserves the possibility of doing many things that enhance one’s reproductive fitness: assisting one’s children or siblings, having more children, and so on. Acting in one’s own interests against the interests of one’s kin therefore almost always involves, from the perspective of evolutionary fitness, a balancing of conflicting factors, where a complex and difficult to estimate set of probabilities will determine whether the course of action that will most enhance evolutionary fitness is to do what is in one’s own interests or to assist kin. There is no such balancing when it comes to impartially advancing the interests of strangers, at some cost to oneself, for that will seldom be the action that would do most to enhance one’s reproductive fitness.

We therefore disagree with Crisp when he writes:

We would expect evolution to produce *some* concern for others, and universal benevolence can be seen as an extension of that concern in the impartial direction in just the way that egoism might be taken to be an extension of concern for oneself in the direction of partiality.³

We would expect evolution to produce concern for ourselves, for our kin, for those with whom we can form mutually beneficial cooperative relationships, and concern for others in the small face-to-face social groups, typically of not more than 200 individuals, in which humans and our non-human primate ancestors spent most of our evolutionary history. We would not expect it to produce any concern for those outside our social group with whom there is no expectation of cooperation. On the other hand we would expect evolution to produce beings with a strong desire to survive and reproduce, and to value whatever will increase their chances of doing so. Thus, except in the special circumstances of a conflict between one’s own interests and the interests of one’s kin, pursuing one’s own interest would always be conducive to evolutionary fitness; advancing the interests of humans other than those in the categories mentioned would not be.

² Brad Hooker, “Wrongness, Evolutionary Debunking, Public Rules,” this issue, p. 141 above.

³ Crisp, p. 126.

Hooker appears to accept our “important insights” as he calls them, but then draws our attention to commonsense morality, at least some aspects of which are also, he suggests, immune from evolutionary debunking arguments. As an example, he offers the intuition that, when other things are equal, “one should provide a *large* benefit to an old and now infertile relative rather than a *small* benefit to a young and fertile relative.” We grant that such a principle is not readily explicable in evolutionary terms, but that fact, far from undermining our argument, supports it. For in seeking to show that some principles of commonsense morality are not readily explicable in evolutionary terms, Hooker has selected a principle that is derivable from the principle of universal benevolence, that is, from the very principle that we are seeking to show is not explicable in evolutionary terms, and therefore should be seen as a moral truth we grasp by using our capacity to reason. The principle of universal benevolence tells us that, when other things are equal, we should always provide a large benefit to one person rather than a small benefit to another.

Hooker would need to show, to make out his argument for the independent validity of his principle, that it essentially depends on the fact that it involves relatives, or that it involves two people, one old and infertile and the other young and fertile. He might, for example, modify the principle by adding a third option, so that the principle reads: “one should provide a *large* benefit to an old and now infertile relative rather than a *small* benefit to a young and fertile relative, or an *even larger* benefit to a stranger .” But now we have a principle that has another possible explanation: we learn our moral principles from our parents and elders, most of whom are also parents. It would not be surprising that the morality we absorb from them should be distorted in the direction of favoring their interests.⁴

For these reasons, we continue to hold that the principle of universal benevolence is less likely to have a non-truth tracking explanation than either egoism, or those principles of commonsense morality that lead us to favor our kin, whether the kin be young and fertile or old and infertile.

3. CRISP AND PARFIT ON IMPARTIAL RATIONALISM

Crisp correctly points out, following Sidgwick, that the availability of an evolutionary explanation for a principle does not necessarily overturn it. He gives the example of our capacity to do arithmetic, which doubtless has an evolutionary

⁴ Cf. Thrasymachus, in Plato, *The Republic*, 338c.

explanation, but that does not cause us to doubt that $7+5=12$. That's true, but the example doesn't offer strong support for taking the same view of moral principles, because if our ancestors had evolved a capacity for mathematics that was not truth-tracking, it would not have helped them to survive. As Street has pointed out, with moral principles, there is no evolutionary advantage in holding a morality that consists only of true moral principles.⁵ Nevertheless, as we have already noted, we regard our argument for universal benevolence and against egoism as persuasive but not decisive. We must therefore ask whether the conclusion that reasons for action are impartial can stand up against the apparent self-evidence of some partial reasons for action.

Sidgwick concluded that because egoism and universal benevolence are both rational, but conflict, it must be rational to follow either of them. This led him to despair of providing a rational basis for deciding what we ought to do. Crisp and Parfit point out that Sidgwick failed to consider the possibility that egoism and universal benevolence both provide reasons for action that carry weight, but are not necessarily decisive. If that is the case, then Sidgwick's despair over the dualism would have been unnecessary, because in some situations we have more reason to follow self-interest and in other situations we have more reason to do what is impartially best.

In *The Point of View of the Universe*, we argue that although this view – which Parfit defends in *On What Matters*, where he calls it the “wide value-based objective view”⁶ – is less damaging to the importance of morality than Sidgwick's dualism of practical reason, it still undermines morality because it must allow that there are some cases in which I choose to act wrongly but am not acting contrary to any decisive reason [p.163].⁷ Crisp objects:

Consider a version of the dualism in which the principle of universal benevolence outweighs the principle of egoism in every case except those in which, if the agent is to produce the greatest good, she must produce a trivial amount of good for very many people who are already much better off than she is at huge cost to herself. Since such a version would require the same sacrifices of most of us most of the time

⁵ Sharon Street, “A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value,” *Philosophical Studies* 127 (2006) pp.109-66.

⁶ Derek Parfit, *On What Matters*, Volume One, p. 147.

⁷ We are here referring to morality in a narrower and more conventional sense than that which we use elsewhere; see the discussion of wide and narrow understandings of terms like “ethics” and “morality” in section iv of this response, p. 194-196 below.

as the principle of universal benevolence, it is hard to see why it can be said to ‘undermine’ morality.⁸

We accept that our statement that “any form of the dualism of practical reason undermines morality” was too sweeping. The version of the dualism Crisp describes would not undermine morality to any significant extent. To make the example something more than a merely possible position, however, Crisp would need to indicate why, once it is granted that both self-interest and universal benevolence offer reasons for action that carry weight, the scales are tilted so strongly towards universal benevolence.

The position we defend in *The Point of View of the Universe* is, in Parfit’s terminology, Impartial Rationalism: we have most reason to do what is impartially best. Parfit finds this view attractive in some respects – he has himself argued that if the egoist asserts, against the person who steeply discounts future pains, that *when a pain occurs* is not relevant to how bad the pain is, a similar challenge can be mounted against the egoist for holding that *who is in pain* is relevant to the badness of the pain. Parfit now thinks that this argument has some force but is not decisive. He then refers to the separateness of persons and observes: “Most of us would find it hard to believe that we have no reasons to be more concerned about our own well-being.”⁹ That remark is followed by the hypothetical “If we admit that we have these reasons...” but when Parfit introduces his *Case One*, in which after a shipwreck you can save your own life or that of a stranger with a longer life expectancy than you, the hypothetical nature of this claim is dropped, and Parfit writes:

Act Consequentialists would believe that you would be acting wrongly if you saved your own life. But since this act would be likely to make the outcome only slightly worse, you would have only a weak moral reason not to act in this way. As Act Consequentialists should admit, this weak moral reason would not be stronger than your strong self-interested reason to give yourself many more years of happy life. You would have a sufficient reason to act wrongly by saving your own life.

Should act consequentialists admit this? If they are impartial rationalists, they will object to Parfit’s framing of the choice. From an impartial standpoint, the reason for saving the stranger’s life is *not* a weak moral reason pitted against a strong self-interested reason. You can expect to live X more years of happy life, and this is reflected in your self-interested reason to save your own life, but the stranger

⁸ Crisp, p. 129.

⁹ Parfit, p. 174.

can expect to live Y more years of happy life, and Y is greater than X , so her self-interested reason to hope that you will save her is, impartially considered, stronger than your reason to save yourself. In other words, the talk of weak and strong reasons holds only from a partial standpoint. Admittedly, as Parfit has pointed out, this partial standpoint is also your actual standpoint, and it is more plausible to claim that you should ignore a partial standpoint than to claim that you should ignore your actual standpoint.¹⁰ Nevertheless, we think the crucial question is whether it is likely that adopting either standpoint is equally likely to be rational. Our evolutionary debunking argument suggests that the impartial standpoint is more likely to be rational. Parfit acknowledges that this argument has some, though not decisive, force. He says the same of his own argument against egoism that we described above. We therefore have two arguments pointing to impartialism. What do we have on the other side? Only an appeal to intuition, but this is the same set of intuitions that we have sought to debunk.

There is another reason why the intuitions on which Parfit appears to rely may be suspect. Most of us are influenced, to some degree, by an instrumentalist view of reasons for action – the view that all reasons for action start from something wanted or desired. Economic theory takes this for granted. Parfit, of course, rejects it and, along with Nagel, Scanlon and Dancy, has stressed the importance of distinguishing motivating reasons, which require a desire, from normative reasons, which do not. When Parfit describes his shipwreck case and says that it is not plausible to hold that a weak moral reason outweighs a strong self-interested reason, we may nod in agreement because we are thinking of motivating reasons rather than normative reasons – or are simply oblivious to the distinction between the two. If the question is explicitly raised about normative reasons, we may have no clear intuition about it at all.

Parfit buttresses his position with an analogy:

We cannot defensibly believe that these weak moral reasons would always outweigh even the strongest self-interested reasons. That would be like Newman's horrific view that sin is infinitely worse than pain, so that, if all mankind suffered extremest agony, that would be less bad than if one venial sin were committed.

Newman's view is horrific because of its content – its indifference to agony, and the importance it gives to avoiding sin at all costs – and not because it rejects the possibility of a trade-off between different standpoints. Later in his paper Parfit

¹⁰ Derek Parfit, personal communication to the authors, 29.2.2016.

refers to etiquette in a way that suggests he believes that we have no reason to do what etiquette requires. We can imagine Emily Post responding to this by saying: “We cannot defensibly believe that weak moral reasons would always outweigh even the strongest reasons of etiquette. That would be like Newman’s horrific view...” We would, of course, reject that analogy, but if it doesn’t work as an argument for allowing strong reasons of etiquette to prevail over weak moral reasons, it should also not persuade us to allow strong self-interested reasons to prevail over weak moral reasons.

4. HOOKER ON WIDE VERSUS NARROW SENSES OF “ETHICS”

Hooker notes that Sidgwick took the fundamental question of ethics to be “What ought I to do?” and adds that he “sometimes” takes that question to be equivalent to “What is it rational to do?” It is true that Sidgwick is not entirely consistent in his usage, and so “sometimes” is, strictly speaking, accurate, but it is misleading. In the very first sentence of *The Methods of Ethics*, Sidgwick explains that by a “Method of Ethics” he means “any rational procedure by which we determine what individual human beings 'ought'—or what it is 'right' for them—to do, or to seek to realise by voluntary action.”¹¹ So the inclusion within the sphere of ethics of “any rational procedure” for deciding what we ought to do is not just Sidgwick’s casual and perhaps unthinking usage: it is his official position, and it is the departures from it that are likely to be unthinking lapses, or more probably, references to popular conceptions of morality that were not Sidgwick’s own.

Hooker’s first objection to taking ethics to be about what we have decisive reasons to do is that it “accords egoism more respect than it deserves.” The degree of respect that egoism deserves, however, depends on the truth of egoism’s claim that one always has decisive reason to do what is best for oneself: if this is true, egoism deserves the respect that we would give to any true answer to a fundamental practical question.

If we seek an answer to this question, there is nothing to be gained by defining ethics in such a way as to exclude egoism. The egoist will respond: “You may use the term ‘ethics’ as you please, but if you make it true by definition that egoism is not an ethical theory, so much the worse for ethics. You have not refuted my claim

¹¹ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th edition, Macmillan, London, 1907, p. 1.

that I have decisive reasons to do what is in my interests, so that is what I will continue to do.”

If, on the other hand, what Hooker refers to as to “the commonplace that ethical considerations often conflict with egoistic ones.” is not merely a matter of terminology, but the expression of a widely held normative view, egoists are likely to respond that the masses accept this commonplace because they have been duped by the ruling class into accepting moral values that, beneath their altruistic veneer, serve the interests of the ruling class. That response can only be met by a substantive moral argument defending the commonplace as a justified normative view.

As the previous sections of this response indicate, we don’t think egoism provides the right answer to the question of what we have most reason to do. Whether or not you agree with us about this, however, is not the issue raised by Hooker’s criticisms of our wide understanding of ethics. We cannot escape the necessity of meeting the challenge posed by egoism either by stipulating as a matter of terminological fiat, that egoism is not an ethical theory, or by appealing to commonsense morality as if it were the standard against which egoism’s claims are to be judged.

In saying this we are turning against Hooker an argument he seeks to use against us. He writes:

... there is a real question whether, when moral reasons conflict with reasons of other kinds, the moral reasons always outweigh the other kinds of reasons. That question should not be eliminated by conceptual fiat. (Taking “morally required” to mean “what there is decisive reason to do” turns “there is decisive reason to do what morality requires” into a tautology.)

Hooker is right that the way we are defining “ethics” makes it a tautology that there is decisive reason to do what ethics requires, or what is right. (We don’t really object to Hooker substituting “morality” for “ethics” although we prefer Sidgwick’s term, which has less of the connotation of morality as a social institution.) No matter how we define our terms, some claims that would be substantive if we defined the terms differently will become tautologous. We have just seen that if we use the terms in the narrow sense Hooker prefers, it is a tautology that egoists are unethical. It doesn’t really matter whether one uses terms so as to make it a tautology that we have decisive reason to do what ethics requires, or use them to make it a tautology that egoists are unethical. What does matter is that we are clear about our terminology, and do not seek to achieve, by terminological fiat, a

conclusion that requires substantive argument. The substantive dispute is not about whether egoists are unethical, but about what we have most reason to do.

The lesson to be drawn from all this is that arguing about how we define terms like “moral,” “ethical,” “ought” and “wrong” doesn’t get us very far.¹² We do, however, acknowledge that the popular meaning of these terms often takes a narrower sense than that in which we and Sidgwick use it. That may be why Sidgwick sometimes uses these terms in a manner that is inconsistent with the position he states in the first sentence of *The Methods of Ethics*, and why we too have not been entirely consistent in our usage.¹³

We should not leave this topic without commenting on what Hooker seems to regard as a clinching argument against equating moral wrongness with what there is decisive reason to avoid: the case of the less preferred sorbet. It would not be morally wrong, Hooker says, for someone to choose the flavor she likes least. Hooker seems to have forgotten, however, that we are hedonistic utilitarians. Presumably if you choose the flavor you like least, you will get less pleasure from your sorbet than if you choose the flavor you like best. Pleasure is, for us, intrinsically good, so you are choosing to bring less intrinsic goodness into the universe. Nor is any other sentient being getting more pleasure as a result. Therefore what you are doing is morally wrong.

We admit that this remark will strike many people as absurd. Suppose you prefer strawberry to toffee. Are we going to tell you that you have a moral obligation to choose the strawberry sorbet? We don’t normally use moral language in such trivial matters, and we don’t normally tell people that they ought to do what they most want to do, because usually are all too ready to do that. We especially avoid using moral language to criticize people’s choices in trivial matters that only affect themselves. Perhaps we think people will, on the whole, be happier if there are areas of their life where they can feel free to choose whatever they want, without criticism. Another reason may be because we want to reserve the heavy artillery – moral criticism – for battles where more is at stake. These reasons could explain

¹² As one of us argued long ago: see Peter Singer, “The Triviality of the Debate over “Is-Ought” and the Definition of “Moral”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 10 (1973), pp. 51-56.

¹³ One such example occurs in our discussion of whether morality is undermined if we do not have decisive moral reasons to avoid doing what is wrong. We had in mind “morality” and “wrong” in the positive sense, referring to a set of principles or rules accepted in society. We did not, of course, mean that for morality to have its full importance, we must have decisive reasons to avoid doing what we have decisive reasons not to do. We thank Derek Parfit for pointing this out, in an unpublished earlier version of his contribution to this symposium.

why we find it strange to say that the person who knowingly chooses to give herself less pleasure from her sorbet has done something morally wrong. But she has done something that is, other things being equal, wrong – not very wrong, of course, but still wrong.

5. HOOKER ON RULES AND MORAL WRONGNESS

The case of the less preferred sorbet figures again in Hooker's response to our (and Sidgwick's) defense of esoteric morality. Hooker holds that moral wrongness should be determined not by its consequences, but by optimal public moral rules and optimal procedures for making everyday decisions. As the rules need to be public, there is no scope for doing what is right in rare circumstances by breaching the optimal public rules, but keeping the breach secret. Hooker needs the sorbet example here because he is willing to concede that "if moral wrongness is equated with what there is decisive reason to avoid" then we should *not* assume that moral wrongness should be determined by optimal public rules and procedures. If it is not wrong to choose the less preferred sorbet, however, then we should not equate moral wrongness with what there is decisive reason to avoid. Obviously, this answer will not persuade utilitarians like us who think that it is wrong not to choose the sorbet that will give you the most pleasure. We are therefore able to resist Hooker's claim that moral wrongness should be determined by optimal public rules.

Hooker has succeeded in persuading us, however, that we were in error when we said that although we should blame others only when doing so maximizes utility, we should feel the reproaches of our conscience only when we have done something wrong. He imagines himself on his deathbed, paralyzed and incapable of acting or of communicating with others, but finally realizing that he has failed to maximize utility. We fervently hope that Hooker will never find himself in such dire circumstances (and will realize much sooner that he should maximize utility), but we agree that anyone in the condition he describes would be justified in making use of whatever pleasant distractions will turn his thoughts away from his moral failings.

Hooker next questions Sidgwick's view, and ours, that we should not blame those who do more than others, even if what they do still falls short of what will maximize utility. We should be clear that we are not putting this forward as a rule without exceptions, but rather as a reminder that, for utilitarians, praising and

blaming are themselves actions, and as with all actions, we ought not to do what will have worse consequences than an alternative action, or inaction. (This doesn't apply to *believing* someone to be blameworthy, without acting on that belief. That raises different issues.) In a world in which many have much more than they need while others are living in extreme poverty, we hold that people who have more than they need ought to be giving substantial sums to the most effective charities they can find.¹⁴ Yet we live in a society in which very few give even one percent of their income. If we learn that a wealthy person has given 10 percent of her income to effective charities, should we blame her for not giving 20, 50 or 80 percent of her income? Should we do that even if there is good social science research showing that praising people who exceed the norm for giving will encourage others to give more, whereas blaming such people has the opposite effect?¹⁵

We think it is clear that in these circumstances, we should not always blame people for doing what is, objectively speaking, wrong. Instead we should, as Sidgwick suggests, use praise and blame to raise the general ethical standard. This may, as Hooker says, give rise to some counter-intuitive cases, but this is another area in which we should not trust our intuitions. Our readiness to praise and blame no doubt developed during our long evolution as social mammals, and for most of that time we would not even have been capable of asking ourselves whether to blame someone for doing something we regard as wrong would, in the long run, have better consequences than not blaming her. Even today when, as children, we learn to praise and blame, we are not likely to think about the long-term consequences. So it is not at all surprising that these less calculating reactive attitudes continue to generate the intuitions to which Hooker appeals.

Hooker gives a brief but interesting response to the “million imbeciles/one genius” objection to his view that the right thing to do, whether you are an imbecile or a genius, is always what is in accordance with the optimal public rules. He concedes that what is right for someone who has far more intelligence than everyone else may not be right for someone whose intelligence is roughly similar to that

¹⁴ See Peter Singer, *The Life You Can Save*, Random House, New York, 2009 (Italian translation, *Salvare una vita si può: agire ora per cancellare la povertà*, Il Saggiatore, Milan, 2009); Peter Singer, *Famine, Affluence and Morality*, Oxford University Press, New York, 2015.

¹⁵ We know of no research establishing this specific conclusion, but there is research indicating that to mention a demanding level of giving as the norm can deter potential donors and lead to a lower total sum being raised. See Jen Shang and Rachel Croson, “Field Experiments in Charitable Contribution: The Impact of Social Influence on the Voluntary Provision of Public Goods,” *The Economic Journal*, 119 (2009) 1422-1439.

of most others and adds that rule-utilitarians have thought of themselves as asking what is right for people of roughly similar intelligence.” That appears to stake the soundness of taking optimal public rules as the criterion of right and wrong (and therefore as the basis for rejecting esoteric morality) on whether we live in a world in which people are of roughly similar intelligence. Granted, we don’t live in a world bifurcated between into imbeciles and geniuses, but nor do we live in a world in which everyone is of “roughly similar” intelligence. Sidgwick thought that the differences are sufficient to justify some people, some of the time, practicing esoteric morality. It isn’t obvious that he was mistaken.

6. NAKANO-OKUNO ON EXTENDING ETHICS TO ALL SENTIENT BEINGS

Mariko Nakano-Okuno suggests that we have reconstructed Sidgwick’s argument for utilitarianism in a manner that leads to the version of utilitarianism we favor, that is, a version that requires us to have equal concern for the interests of people who near to us or far away, and for nonhuman animals too.¹⁶ This implies that one could equally well reconstruct Sidgwick’s argument for utilitarianism in a manner that did not require us to consider people in remote places, or to treat animals equally. Yet Nakano-Okuno is a careful Sidgwick scholar, and so recognizes that Sidgwick himself thought we should include all sentient beings in our consideration of what we ought to do. She quotes him as saying that it would be “arbitrary and unreasonable” to fail to take into account “any pleasure of any sentient being.”¹⁷ We are therefore puzzled as to why she should think that we have somehow tailored our interpretation of Sidgwick to fit our particular version of utilitarianism. It is, of course, a separate question whether we and Sidgwick are justified in holding that we ought to take into account, in deciding what to do, the interests of every sentient being. Nakano-Okuno argues that this conclusion does not follow from Sidgwick’s Axiom of Justice, his Axiom of Benevolence, or his acceptance of hedonism.

We accept what Nakano-Okuno says about Sidgwick’s Axiom of Justice. It leaves open the question of what differences between two individuals are grounds for difference of treatment. Although we doubt that a mere difference of species could be stated as a reasonable ground for difference of treatment, differences

¹⁶ Nakano-Okuno, p. 153.

¹⁷ *ME*, 414, as quoted by Nakano-Okuno, p. 155.

such as the possession of the capacity to reason, or self-awareness, or autonomy, are more plausible candidates. In any case, the Axiom of Justice says nothing about which differences provide reasonable grounds for difference of treatment, and hence does not, on its own, require the extension of our concern to all sentient beings.

Does the Axiom of Benevolence require us to be concerned about the wellbeing of all sentient beings? Nakano-Okuno quotes one sentence in which we say that it does. It comes, as she points out, from our argument against an evolutionary explanation of that axiom. To reinforce our argument, we say that even if there could be an evolutionary explanation of altruism in terms of its benefit for our own species, this would not suffice to explain the axiom of benevolence because it “bids us to have concern not only for the good of our own species, but for all sentient beings.”¹⁸ This sentence was not as precisely phrased as it should have been. We should have written that the axiom of benevolence “bids us to have concern not only for the good of members of our own species, but for whatever members of other species are capable of having a good at all.” This phrasing leaves open the question of what is of intrinsic value, whereas the sentence as published implies that all sentient beings are capable of realizing intrinsic value in some way. That should not be assumed because the Axiom of Benevolence does not specify what is of intrinsic value. If intrinsic value were to consist only in, say, autonomous action by moral agents, then the axiom would not require us to have concern for all sentient beings, but only for those who are moral agents.

Sidgwick’s claim that in deciding what we ought to do, we should take into account, “any pleasure of any sentient being” is based not on the Axiom of Benevolence alone, but on that axiom combined with his theory of value, namely hedonism. Towards the end of her essay, Nakano-Okuno recognizes that this may be our position. To this she replies that Sidgwick’s proof of hedonism fails to convince us that “all kinds of positive internal feelings of all sentient beings” are to be included in the ultimate good. She elaborates:

In his proof of hedonism, Sidgwick proceeds by asking himself and us what we, upon reflection, would regard as ultimately desirable. It seems to me that, during this process, I could claim that I cannot regard the presumably positive conscious state of insects, amphibians, birds and probably swine as ultimate good, simply because I cannot really imagine what it is like to feel like them. I might be able to better imagine and represent in my mind the internal feelings of such communicative

¹⁸ *The Point of View of the Universe (PUV)*, 187.

animals as primates and dolphins, as well as pets such as dogs and cats, but I can hardly imagine what it is like to feel like a fly or a cockroach, so I would possibly exclude the internal feelings of arthropods from the category of desirable feelings; then following the same logic, I may possibly exclude the internal feelings of fish, whose brains seem also simple enough, by refusing to regard them as desirable, and then those of birds, reptiles, and so on.

There are three serious flaws in this passage. First, Sidgwick's argument for hedonism does not depend on our ability to imagine what the conscious states of various beings are like. Rather, it asks us to think about what is ultimately desirable. Sidgwick believes that if we do this, we will agree that only conscious experiences have intrinsic value, with pleasures having positive intrinsic value and pains having negative intrinsic value. This leads us to a hypothetical judgment about insects, amphibians, birds, pigs, and, for that matter, human beings with various kinds of brain damage or profound intellectual disability: *if* they experience pleasures or pains, *then* their experiences have intrinsic value; and if they do not, their experiences, and indeed their very existences, have no intrinsic value. (They might, of course, have great instrumental value for other sentient beings.)

Second, Nakano-Okuno may well be justified in taking the view that arthropods have no desirable conscious experiences, but she then moves very swiftly through completely different kinds of beings. She cannot do this by, as she puts it, "following the same logic" because this is not a question of logic, but of empirical investigation into the anatomy, physiology and behavior of each species, genus, family, phylum, or whatever else the category might be. There is no reason to think that what holds for insects also holds for fish or birds. The evidence is different in each case, and it must be examined.

In 2012, a prominent international group of cognitive neuroscientists, neuropharmacologists, neurophysiologists, neuroanatomists and computational neuroscientists gathered at The University of Cambridge agreed to *The Cambridge Declaration on Consciousness*, which includes the following statement:

The absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors. Consequently, the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Nonhuman animals, including all

mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates.¹⁹

Other parts of the statement reinforce the impression given by this passage, that the authors of this statement regarded the evidence for consciousness in mammals and birds, and octopuses, as stronger than in, say, insects.

Third, Nakano-Okuno's criterion of what she can imagine allows her to include "pets such as dogs and cats" but not "swine." We know of no scientific grounds for believing that pigs are less capable of experiencing pleasure and pain than dogs and cats. Nakano-Okuno's position here may be based on the fact that many humans live with dogs and cats and are often able to know what their companion animal is experiencing. That is not, however, a reason for thinking that dogs and cats have mental lives that are richer or more intense than the mental lives of pigs. We need a more objective basis for deciding which beings are capable of conscious experiences and therefore, for a hedonist, of experiences that have intrinsic value.

Nakano-Okuno thinks she has shown that Sidgwick's proof of hedonism does not lead to the requirement for expanding the circle of ethics that we advocate; but this must be based on a misunderstanding of what it is that we advocate. We are happy for people to raise doubts about *whether* certain beings can feel pleasure or pain. That does not challenge our goal of expanding ethics to all beings who *do* feel pleasure or pain. If Nakano-Okuno has misunderstood this, the fault may lie in our use of the term "sentient being." We use this term as equivalent to "a being capable of conscious experiences, including the capacity to experience pain and/or pleasure." One might think that because mosquitos are obviously capable of sensing the presence of blood, they must be sentient beings. For those who understand the term "sentient being" in this way, whether mosquitos experience pleasure when they bite someone and suck in blood, is a separate question, not answered by acknowledging that they are sentient beings. When we call for the expansion of ethics to all sentient beings, however, we do *not* mean all beings capable of sensing something, as the mosquito is capable of sensing the presence of blood and as, for that matter, a plant is capable of sensing light; we mean beings capable of experiencing pleasure or pain. Notwithstanding Nakano-Okuno's

¹⁹ *The Cambridge Statement on Consciousness*, July 7, 2012, <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. For a useful discussion of the evidence regarding fish, see Victoria Braithwaite, *Do Fish Feel Pain*, Oxford University Press, New York, 2010.

arguments, we continue to regard this expansion of ethics as a requirement of hedonistic utilitarianism.

7. CRISP ON PLEASURE

Crisp is right that it is hard to figure out which of Sidgwick's definitions of pleasure we should treat as canonical. Not everything he says on this topic is consistent. In our book we regard his final view as what Crisp calls "the apprehension account," but this label could be misleading. The key sentence is:

I propose therefore to define Pleasure – when we are considering its 'strict value' for purposes of quantitative comparison – as a feeling which, when experienced by intelligent beings, is at least implicitly apprehended as desirable or – in cases of comparison – preferable. (*ME* 127)

It is important to understand that this definition does not restrict pleasure to intelligent beings capable of apprehending it as desirable. Rather, it defines pleasure as that feeling which, *when* apprehended by intelligent beings is at least implicitly apprehended as desirable. (Compare a definition of "poisonous" as the property of things that causes illness in beings who ingest them. That would not mean that a mushroom that is never ingested cannot be poisonous.) Crisp is right to say that Sidgwick also (just two pages later) refers to pleasure as "desirable feeling, apprehended as desirable by the sentient individual at the time of feeling it," without any reference to intelligent beings. Perhaps he himself was unclear whether "apprehension as desirable" requires intelligence, or merely sentience. Would he have said that a lizard who moves to a sunny spot on a rock implicitly apprehends the warmth of the sun as desirable? It's hard to say, but it seems possible, given that Sidgwick is here talking about pleasure qua feeling, and specifically contrasting that apprehension with the judgment of the "moralist of stoical turn" who he thinks ought to admit that the feeling of pleasure is *per se* desirable, while at the same time "holding that sound philosophy shows the illusoriness of such judgments." (*ME* 129)

Crisp asks whether by "desirable" Sidgwick here has in mind the understanding of that term reached at the end of his earlier discussion of a desire-based view of what is good for someone. That understanding was that something is desirable if it is "what I should practically desire if my desires were in harmony with reason, assuming my own existence alone to be considered." (*ME* 112) If he does mean

that, his position would be difficult to reconcile with the distinction that, as we have just seen, Sidgwick draws when he contrasts the feeling of pleasure as desirable with the stoic's judgment that sound philosophy shows the illusoriness of such judgments. If that is what sound philosophy shows, then surely if my desires were in harmony with reason, I would not desire to have such feelings. In other words, to include in the definition of pleasure a reference to what is desirable means, on this view of what is desirable, that we cannot know what pleasure is until we have an answer to the question of what is ultimately good. But as pleasure is itself under consideration for being ultimately good, that introduces circularity into the account of pleasure. We find it difficult to imagine Sidgwick failing to realize this. We find it more plausible to believe that when he uses the term "desirable" in his definition of pleasure, he has in mind the more ordinary sense of the term, that is, that pleasure is a feeling which, when experienced by intelligent beings, is at least implicitly apprehended as something they desire, qua feeling. On this view, the reference to "intelligent beings" makes very little difference, since we could quite naturally say that the lizard desires the warmth of the sun, and so "implicitly apprehends" that warmth as desirable.

Another possible interpretation – lying midway between the two we have so far considered – is that by "desirable" Sidgwick means "is implicitly apprehended as something worthy of desire, qua feeling" where "worthy of desire" refers merely to the fact that the intelligent beings do so apprehend it, not that their apprehension is necessarily in accordance with the desires they would have if their desires were in harmony with reason. This interpretation has the advantage of explaining why Sidgwick might have thought it necessary to refer to intelligent beings, since such apprehension is presumably beyond lizards.

Crisp thinks that the "moralist of stoical turn" – who he refers to as the ascetic – could deny that pleasure is desirable, even as a feeling, and could instead give a descriptive, non-evaluative account of it. Crisp revisits Sidgwick's objection to this view, that there is no common quality in the many and very varied feelings we describe as pleasure, other than that we find them desirable, qua feeling. As Crisp notes, in our book we approve of this "heterogeneity objection," and cite the work of the neuroscientists Kent Berridge and Morten Kringelbach in support of the view that pleasure is not a sensation, but rather is a kind of "hedonic gloss" that our hedonic brain systems paint on certain sensations. Crisp thinks that it is better to interpret Berridge and Kringelbach as saying that pleasure is not merely a sensation, but allowing that the hedonic gloss may itself be a sensation, or a sin-

gle type of feeling. We are now willing to concede that Crisp may be right on this point.²⁰ If so, the heterogeneity objection can be met, to the extent that we can say that the hedonic systems of the brain put the same kind of hedonic gloss on various different sensations. The question is, however, whether this does not simply transfer the problem of saying what pleasure is to the problem of saying what the hedonic gloss is. How is it to be distinguished from other feelings? If we answer this question by saying that it is just a particular kind of feeling, in the way that sweetness is a particular kind of taste, then anyone who thinks that pleasure is intrinsically good needs to explain why just this kind of feeling has intrinsic value. If some people do not desire this kind of feeling, even qua feeling, then hedonistic theories of the good will fail to satisfy what, following Peter Railton, we have called “the resonance requirement” – we will be telling such people that pleasure is good for them, but this will not resonate with anything they desire or value.²¹ Obviously, the same problem recurs if we describe the hedonic gloss in terms of certain brain states. If, on the other hand, we say that the hedonic gloss is to be distinguished from other feelings by the fact that we do desire it, qua feeling, we are back to where we started, with pleasure being whatever mental state we desire, qua mental state. These problems remain in need of more work.²²

8. CRISP ON SIDGWICK VERSUS ROSS

We argue, in our book, that hedonistic utilitarianism has, when compared with Ross’s pluralistic intuitionism, the advantage that it is, at least in principle, able to give a definite answer to the question of what I ought to do, whereas on Ross’s view, when prima facie duties conflict, one can only intuit, in each specific set of circumstances, which duty or duties carry more weight. Crisp counters this argument by saying that even the hedonist must balance pleasure and pain against each other, so the same problem arises for hedonistic utilitarianism too.

Sidgwick was aware of this objection, and responded to it by saying pain is “the negative quantity of pleasure” and so they are not distinct qualities, but different

²⁰ We thank Adam Shriver for discussions after our book was published which had already inclined us to think that our reading of Berridge and Kringelbach was mistaken.

²¹ On the possibility of not desiring pleasure, understood as a particular feeling, see Adam Shriver, “The Asymmetrical Contributions of Pleasure and Pain to Subjective Well-Being,” *The Review of Philosophy and Psychology*, 5 (2014) 135-153, especially pp. 140-146. On the resonance requirement see *The Point of View of the Universe*, pp.214-5, 252-3.

²² One of us (KLR) is currently carrying out research in this area.

points on the same scale. (ME 125) At the time of writing our book, we would have endorsed this view. Adam Shriver has recently argued that current research in neuroscience does not support it. There are, he says, huge differences between pleasure and pain as to where they take place in the brain and this in turn influences the ways in which pleasure and pain are related to motivation and hedonic evaluation.²³ This is not the place to decide whether these differences really mean that hedonistic utilitarianism has two potentially conflicting intrinsic goods, but Shriver's arguments leave us unsure whether we have an adequate response to the objection.

Crisp does not discuss another reason why we think utilitarianism has an advantage over Rossian intuitionism. Ross starts by assuming that, as he puts it, "the main moral convictions of the plain man" are "not opinions which it is for philosophy to prove or disprove, but knowledge from the start."²⁴ As we have already indicated both in our book and in this response, we are skeptical about the validity of most of our moral intuitions. Debunking arguments, in other words, play a role here again in persuading us that utilitarianism is more defensible than Ross's intuitionism, whether the explanations of "the main moral convictions of the plain man" are evolutionary or cultural.

²³Adam Shriver, "The Asymmetrical Contributions of Pleasure and Pain to Subjective Well-Being," *The Review of Philosophy and Psychology*, 5 (2014) 135-153. See also Adam Shriver, "The Asymmetrical Contributions of Pleasure and Pain to Animal Welfare," *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 23 (2014) 152-162.

²⁴W.D. Ross, *The Right and the Good*, ed. P. Stratton-Lake, Clarendon Press, Oxford, 2002, 20-1, n.1

S y m p o s i u m

G. DUSO, *LIBERTÀ E COSTITUZIONE IN HEGEL*

A PROPOSITO DI LIBERTÀ E COSTITUZIONE IN HEGEL DI G. DUSO

CARLA DE PASCALE

Università di Bologna

Dipartimento di Filosofi e Comunicazione

carla.depascale@unibo.it

ABSTRACT

The first part of the volume addresses the issue of speculative procedure in Hegel's philosophy and the role played by mediation and the negative within such a process. The volume proceeds by debating the reach of the influence of Greek thought in Hegel, as well as the legacy of Jusnaturalistic modern thought. In its final part, the volume provides a reflection on the issue of social classes.

KEYWORDS

Speculative procedure, mediation, negative, modern jusnaturalism, classes.

Sono lieta di intervenire sull'argomento, certamente mossa da interesse scientifico, ma anche per onorare un rapporto personale di antica data: la prima occasione per manifestare pubblicamente attenzione e interesse per le ricerche di Duso fu una mia recensione di un'opera collettanea pubblicata nel 1979 (con Introduzione di Pierangelo Schiera), *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno*, con l'eloquente sottotitolo *Dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, nella quale compariva anche un suo saggio su *Rivoluzione e legittimazione in Hegel*. Da allora le occasioni di scambio e dibattito scientifico si sono moltiplicate e adesso, in qualche modo, si conclude un ciclo.

Il volume che mi accingo a discutere (*Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2013) è idealmente diviso in due parti, che rispettivamente ripercorrono l'opera giovanile e quella matura di Hegel, ricostruendo e interpretando per ciascuna delle due principali fasi i concetti di "libertà" e di "costituzione". La seconda parte, notevolmente più ampia della prima, è incentrata sulle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, vero argomento, direi, della ricerca di Duso, che egli domina e gestisce con maestria, frutto com'è di un lavoro decennale e di un interesse costante nel tempo. Credo che per Duso Hegel sia stato, dopo Platone, la guida per eccellenza nell'indagine teoretica e sia

successivamente diventato il filosofo con il quale egli ha avvertito la maggiore consonanza. Si potrebbe insomma, per una prima rapida sintesi, affermare che per Duso l'*eros filosofico* è fondamento ineludibile, ma proprio Hegel ha mostrato come il moderno, quello stesso che ha irreparabilmente soppiantato la bella grecità, ha anche prodotto, sul piano politico in particolare, una fucina di dottrine a loro volta destinate, dopo il successo, a mostrare tutti i segni del tempo e della loro storia. E proprio Hegel è stato il filosofo capace di lavorare sui contenuti principali di tali dottrine, meritevoli più di essere ripensati che semplicemente conservati, elaborando una teoria all'altezza dei tempi, mentre era – e nella misura in cui lo era – rispettosa dei frutti della tradizione.

Devo dire che le due parti di cui si compone il volume hanno ai miei occhi valore diseguale; si avverte, soprattutto nei capitoli iniziali, una certa fatica da parte dell'autore a individuare nei loro esatti contorni i temi di indagine specifici per legarli insieme in un nesso che egli vorrebbe fin dall'inizio stretto, se non coerente, e inserirli in un percorso che è visto come finalizzato alla costruzione matura del sistema, pur con tutte le sue asperità e anche le sue deviazioni. In effetti la questione del sistema appare per Duso davvero essenziale e a tratti egli sembra, da buon studioso dell'idealismo tedesco, emulare i suoi autori nel tentativo condotto fino alle estreme conseguenze di inserire al posto giusto tutte le tessere del mosaico/sistema e nell'affrontare dei veri 'corpo a corpo' quando qualche tassello rifiuta di rientrarvi (qualche esempio: p. 42, sulla rappresentanza nel giovane Hegel e p. 43, a commento della p. 444 degli *Scritti giovanili*). L'impressione ricavata da una prima lettura del capitolo dedicato agli scritti del periodo di Berna, con riferimenti a Tubinga e Francoforte – l'impressione cioè che la ricerca fosse stata concepita principalmente per esigenze di completezza e magari risalisse ad anni più lontani – è forse fallace; è più probabile invece che Duso abbia ritenuto di dover iniziare proprio da lì, dagli *Scritti giovanili* (integrati dalla traduzione delle *Lettres* di J.J. Cart), dalle pagine che gli sono apparse in questo senso più fruttuose, alla ricerca del 'filosofico', per fedeltà al presupposto di tutti i suoi studi, ovvero alla necessità di misurare – ai fini di una corretta comprensione – i singoli temi di indagine sul metro del procedimento *speculativo*.

¹Lo stesso poco oltre, riguardo all'interpretazione di Rousseau (una interpretazione in generale non priva di tratti di audacia), che per brevità esemplifico indicando un solo passaggio, l'ultimo capoverso di pag. 46, in cui essa è mitigata dalla duplice occorrenza del verbo "sembrare" e però anche gravata dal classico gesto di chi intende spiegare un filosofo meglio di quanto egli stesso non sia riuscito a spiegarsi. Cito solo le righe conclusive del passo: "Il contesto della sua ricerca *sembra* ora porre Hegel in contrapposizione al modo moderno di intendere la sovranità, e perciò anche a Rousseau, *anche se Hegel non se ne mostra esplicitamente consapevole*" (le sottolineature sono mie).

Presupposto da accogliere in pieno, ma che rende indubbiamente non facile l'impresa, specie quando si tratti delle primissime prove di Hegel, pervenuteci in forma frammentaria e risalenti a una fase in cui il filosofo in formazione poco ancora poteva sapere non solo del 'sistema' ma anche del procedimento logico da cui esso sarebbe scaturito; una fase in cui egli molto si occupava di religione – la quale può e deve sì essere chiamata in campo quando ci si interroga sulla 'filosofia' di Hegel, ma al prezzo di analisi complesse e soprattutto supportate dalla ricchezza di materiali documentari fornita dalla produzione più matura, per poter giungere a un'esatta cognizione dei loro reciproci rapporti. Infine, una fase in cui, salvo i pochi episodi noti, gli interessi politici, per quanto "centrali" come scrive l'autore, non erano sostanziati ancora in teorie di spessore. Diversamente, un maggior conforto viene offerto all'indagine dagli scritti più maturi *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, i *Progetti di sistema jenesi* o la *Costituzione della Germania*, la cui interpretazione scorre con fluidità anche quando Duso affronta nodi delicati come la presenza di Rousseau, Fichte o Spinoza oppure quando registra gli effetti dell'attitudine critica esercitata da Hegel anche nei confronti del pensiero greco e insieme grazie a quel pensiero, per non dire di questioni conosciute ma non per questo meno ardue quali la trattazione hegeliana del concetto di "riconoscimento".

Come è noto, i risultati più fecondi dell'attività scientifica di Duso provengono dallo studio del giusnaturalismo moderno: a partire da Hobbes si sono a suo modo di vedere costituiti i principali concetti politici moderni, dipanatisi lungo una linea di assoluta continuità almeno fino a Kant, e ciò non solo nei territori germanici ma nell'intero spazio politico europeo, Gran Bretagna e soprattutto Francia comprese. Solo con Kant e poi con Fichte la linea di continuità e coerenza ha mostrato qualche segno di cedimento, ma non in grado di metterne in crisi l'assetto fondamentale; il panorama teorico è sostanzialmente mutato soltanto grazie a Hegel.

A fronte dell'opposizione netta della filosofia politica moderna a tutto quanto l'ha preceduta – dal pensiero greco fino alle ultime propaggini dell'epoca feudale – Hegel si mostra pensatore in grado di ri-articolare in diverso modo i concetti, politici e non. Non ha remore nel tornare a guardare alla Grecia antica, al luminoso modello della *polis* e al magistero da essa impartito per la costruzione di una Repubblica, né alla valorizzazione della saggezza pratica per opera dell'etica di Aristotele. Anche dall'età premoderna il filosofo sa trarre insegnamento, in particolare per quanto riguarda la strutturazione attuale che intesseva la società e che esercitava influenza dominante a livello politico-istituzionale non meno che a quello sociale. Questi alcuni degli elementi degni

di essere conservati o quanto meno tenuti in debita considerazione in fase di rielaborazione, in quella stessa fase in cui all'opera è la fatica dell'oltrepasarli. Ma ad essi si aggiungono elementi altrettanto rilevanti, provenienti proprio da quelle dottrine del diritto naturale che costituiscono l'antecedente immediato e contraddittorio. Anzi, l'atto della *Aufhebung* si dispiega nei loro confronti con tutta la sua potenza, spazzando via ogni dualismo e astrazione intellettualistica, combattendo lo Stato-macchina, confutando il significato moderno dei concetti di "rappresentanza" e "costituzione", conservando, nell'atto di superarlo, il "punto di vista soggettivo", sì da renderlo suscettibile di inglobarsi entro l'*idea* e la *libertà universale*. Il ripetuto interrogarsi sulla relazione uno/molti approda alla fine a una raffigurazione del rapporto tra diritto e Stato del tutto modificata rispetto a quella delineata nelle dottrine contrattualistiche; punto di forza ne è un concetto *concreto* di costituzione, reso tale innanzitutto dal ruolo politico e sociale assegnato agli *Stände* e poi dalla figura del monarca, dalle sue prerogative 'naturali' non meno che dal suo ruolo di 'decisore': una figura che risponde in modo paradigmatico alla richiesta hegeliana di respingere il formalismo e di tenere ferma l'indissolubilità del nesso tra forma e contenuto.

Fra i molti argomenti di interesse, e non solo nella parte dedicata alle *Grundlinien*, si segnalano i frequenti interventi a viso aperto sulle questioni maggiormente dibattute dalla storiografia, a partire dalla domanda sul segno ideologico-politico delle dottrine dello Hegel maturo, o sulla caratura del suo giovanile radicalismo rivoluzionario, così come sull'interpretazione complessiva della rivoluzione francese, nonché il dibattito attorno al grado di fruibilità delle *Nachschriften* delle sue lezioni e di altri manoscritti, per finire con la mai sopita discussione sul famoso assunto della realtà del razionale e razionalità del reale. Numerosi i risultati da condividere, primi fra tutti l'interpretazione complessiva del significato della "eticità" (compresi il tema della *libertà sostanziale* e la determinazione del significato di *Wirklichkeit*) o la delineazione del rapporto fra spirito oggettivo e spirito assoluto. E vi si possono aggiungere anche talune riflessioni sul valore della *Vermittlung*. Qui tuttavia non sempre è possibile generalizzare. Per fare solo un esempio, credo che in ottica hegeliana sia assolutamente corretta la lettura di Duso sul ruolo di mediazione, svolto dalla *ständische Repräsentation*, fra la *altständische Verfassung* e le moderne *Repräsentations vorstellungen* (cfr. p. 206; idem pp. 213 ss., sulla mediazione dell'elemento cetuale fra governo e popolo e poi sul legislativo), ma se si imposta la questione in termini più generali se ne coglie facilmente la delicatezza: la valorizzazione della figura della mediazione esige infatti al contempo di non depotenziare il compito teoretico assegnato al negativo, all'antitesi, al conflitto

– compito peraltro ben presente a Duso fin dai suoi primi studi sulla contraddizione nell’idealismo tedesco.

In altri casi potrebbe invece tornare utile l’evocazione della *Vermittlung* proprio a fronte di un ‘negativo’ insediatosi in modo magari troppo radicato (e radicale): per esempio nell’interpretazione finale tanto del “diritto astratto” quanto della “moralità”. Per ciò che concerne il primo punto, non si può che concordare con l’interpretazione di Duso: l’aggettivo “astratto” va “inteso come indicazione del fatto che esso non è realtà, ma appunto astrazione [...] da una realtà concreta più complessa, che viene alla luce nella parte dedicata all’eticità” (p. 149; cfr. anche p. 152). Con ciò, tuttavia, il suo significato resta ancora in buona misura da chiarire; non mi pare che l’aggettivo possa essere ridotto a connotazione della “conquista del diritto moderno”, consistente nel suo essere diritto valido “*ugualmente* per tutti gli individui”, tanto più se in questo suo significato è semplicemente celata l’ennesima prova della confutazione hegeliana del diritto qual è concepito dai ‘moderni’. Il rilievo dell’astrattezza non deve cioè far velo alla somma di problematiche affrontate in questi paragrafi e farci soddisfatti con la sola indicazione metodologica per cui le “sfere precedenti” quella dell’eticità “non hanno in sé una propria realtà: sono piuttosto aspetti e astrazioni da una realtà concreta che viene esposta nell’eticità” (pp. 154 s.).

Aperti restano in ogni caso problemi come quello della relazione fra diritto privato e diritto pubblico, raffigurata da Hegel in modo assai peculiare rispetto alla tradizione, per non dire del cattivo rapporto con il diritto romano esplicitato senza remore dal filosofo (quello stesso diritto romano culla del diritto privato – e certo la Roma antica ben poco aveva a che fare con l’eguaglianza dei diritti. E ulteriormente si noti come la critica alla concezione romana del diritto si estenda alla dottrina del diritto privato kantiana, in sostanza accusata di reduplicare la partizione antica della materia). La libertà, la peculiare accezione di libertà venuta in luce nella prima parte delle *Grundlinien*, ha infine un altro, notevole, campo di applicazione nei paragrafi dedicati da Hegel al diritto penale – una trattazione, anche in questo caso, dai forti tratti di originalità, ben illustrati da un’ampia letteratura. Duso, che ha dedicato diverse pagine a mostrare come solo nell’eticità si abbia “azione” reale e concreta, relativamente alla parte sul diritto astratto osserva: “Nella trattazione del diritto compare il termine di *azione*, soprattutto per quel che riguarda il circolo di delitto e vendetta, ma tale azione è un’azione che si rivela contraddittoria e nulla. Infatti, se l’azione comporta l’estrinsecarsi libero della volontà, è proprio questa libertà che viene negata dalla forma della coercizione che caratterizza sia il delitto sia la vendetta. Tale contraddizione porta a un risultato che è nullo anche

nella realtà [...] Non è allora la sfera del diritto astratto a permettere di raggiungere il concetto dell'azione: per ottenerlo bisogna innalzarsi alla *qualità morale soggettiva* – anche se solo nell'eticità si avrà il “superamento compiuto” di quello (pp. 160 s.). E qui la mediazione, anche come indicatore di complessità, può tornare a giocare un ruolo, per esempio nel ricordarci la figura del giudice, che solo facendo appello alla propria coscienza, nel momento di emettere la sentenza, riesce a spezzare, per dirla con Duso, il circolo di delitto e vendetta. ‘Moralità del giudice’ segnala allora il punto di avvio dell'opposizione fra la volontà soggettiva particolare e quella che invece vuole l'universale, fino a giungere all'agire reale del giudice nella più alta sfera della amministrazione della giustizia, quale uno degli elementi costitutivi di quest'ultima, accanto alla pubblicità delle leggi, alla codificazione e a tutte le questioni inerenti la giurisdizione.

Anche nell'analisi dedicata alla moralità molto marcato è il ruolo svolto, secondo Duso, dal negativo (opposizione-negazione rispetto al diritto astratto, esterno, e piena emersione del momento soggettivo). E anche qui non si può che concordare con l'autore quando osserva come fin dagli *Scritti giovanili* Hegel abbia criticato il rigorismo kantiano, mostrando come la moralità non sia soltanto fatto della ragione, ma coinvolga anche la parte sensibile della natura umana, comprensiva, oltre che dei principi determinanti della sensibilità, anche di tutti i frutti del sentimento, in particolare di quello religioso. Di qui l'attenzione per la dimensione *soggettiva* della religione (pp. 22 s.). D'altra parte occorre anche dire che proprio dell'insegnamento kantiano lo Hegel giovane aveva fatto tesoro nell'atto di stabilire l'opposizione fra “religione soggettiva” e “religione oggettiva” sì che, tenendo conto di questo, diventa problematico credere al suo disinteresse per la distinzione kantiana fra moralità e legalità² e, a cascata, al suo rifiuto della separazione ‘moderna’ fra morale e politica. Ma questo è solo un esempio; in realtà, il tema della presenza di Kant nella filosofia hegeliana è notoriamente assai articolato e composito e quando si arriva alle *Grundlinien*, anche grazie alla maggiore complessità di questa trattazione, la stessa moralità appare come un terreno particolarmente fertile di risultati per il gioco di conservazione e superamento; aggiungo, per riprendere questioni già accennate, che può essere di ausilio per la comprensione dei rapporti fra diritto privato e diritto pubblico anche già solo il luogo in cui essa è da Hegel collocata all'interno dell'opera.

² Nel frammento bernese citato a p. 24, n. 15; tanto più questo dovrebbe valere per il testo denominato *La positività della religione cristiana*, nei passi citati da Duso alle pp. 38 s., anche se non si può che concordare sul fatto che Hegel non intendesse difendere ‘lo Stato di diritto’ – Stato, in questa forma, mai effettivamente contemplato da Hegel e quindi tanto meno difeso.

Ma più in generale e in rapida sintesi direi che non potrebbe darsi una *Sittlichkeit* come quella concepita da Hegel se gli attori – e non solo i protagonisti – agenti sulla scena della concreta *Verfassung* da lui disegnata non fossero uomini addestrati (anche) da Kant, capaci di introiettare comportamenti dettati da una visione guadagnata da Hegel proprio attraverso il filtro della filosofia kantiana: dal proponimento all'intenzione, dall'interesse al bene, proprio e altrui, fino al bene "universale". Che poi l'argomento centrale della parte intitolata 'moralità' debba essere riconosciuto nella "azione" quale "espressione della soggettività consapevole" (p. 167) piuttosto che in "ciò che è comunemente inteso come "morale" e che "concerne l'azione buona che si contrappone al male" (165), non inficia ma anzi conferma quanto appena detto. Si diceva che quegli uomini sono addestrati (anche) dalla filosofia kantiana; se ci si chiede quale altra influenza sia stata attiva in questo campo, Duso ci ricorda che Hegel è erede di una consistente tradizione di filosofia pratica a partire dai Greci (p. 151) – accanto alla quale aggiungerei la menzione di un'altra meno remota sorgente, quella della filosofia dell'*Aufklärung*, il cui ruolo si mostra in questo contesto tutt'altro che irrilevante (mi riferisco sia alla *Schulphilosophie* di impronta wolffiana, sia alla più tarda *Popularphilosophie*).

Ho fin qui cercato di esporre gli elementi fondamentali che caratterizzano questa ricerca e di porne in evidenza i tratti più felici, senza evitare di indicare alcuni passaggi a mio modo di vedere meritevoli di arricchimento e completamento. Con ciò non si può tuttavia dire esaurito l'interesse del volume, che presenta copioso materiale di discussione. Per non estendere oltre misura questo intervento e non mancare, d'altra parte, di segnalare almeno alcuni dei temi più stimolanti per una ulteriore riflessione, mi limiterò qui di seguito ad elencarli in forma sintetica. Per limitare il rischio di fraintendimenti derivanti da questa forma espositiva, la faccio precedere da un'avvertenza, probabilmente non necessaria: l'intenzione è quella di apportare un contributo di partecipazione al dibattito che si sta svolgendo in queste pagine e di fornire non già un elenco di obiezioni, bensì un breve inventario di argomenti passibili di una lettura diversa o, ancor più limitatamente, di argomenti ai quali personalmente tendo a dare una lettura diversa, come risultato della mia esperienza di ricerca e della mia formazione.

Innanzitutto una questione di metodo: talvolta, a fronte di singole affermazioni, da sottoscrivere, a produrre interrogativi è il tipo di connessione stabilita tra queste, oppure è il parallelismo istituito fra situazioni lontane a creare un effetto di spaesamento. Basti un esempio: nell'illustrazione dei frammenti di Berna il periodo post-repubblicano sia dei Greci che dei Romani è indicato da Duso come "meccanizzazione dello Stato" (p. 31) e insieme è evocata la con-

nessione istituita dallo stesso Hegel fra questo fenomeno e la “formazione di ceti (*Stände*) particolari”, destinati a posizioni di governo e di potere (p. 32. Poi, con repentino passaggio da questa alla condizione dello Stato moderno, Duso associa le due idee dello Stato-macchina settecentesco e della formazione, anch'essa tipica dello Stato moderno, di un ceto politico specializzato. Se ho ben inteso, in entrambi i casi il riferimento è a un ceto cui vengono affidati compiti burocratico-amministrativi – qualcosa di molto simile a quello che sarà il “ceto generale” proposto poi da Hegel nelle *Grundlinien*. Ma, se è così, siamo di fronte alla soluzione prevista o anche solo auspicata dallo Hegel maturo all'annoso problema del ‘dualismo’ fra Principe e ceti – soluzione che, per altro verso, non so quanto fosse presente agli occhi dello Hegel giovane, il quale ragionava sulla generale struttura cetuale della società del suo tempo e che di quel dualismo non sembrava allora insoddisfatto. Né, tutto sommato, lo sarà neppure più tardi, visto il ruolo assegnato ancora nelle *Grundlinien* ai ceti (particolari), che continuano a rivendicare spazio, in qualità di grandezze concorrenti, a fronte sia del monarca che del cosiddetto ceto generale³ (sul tema si leggano anche le pp. 194-199).

L'ultima frase scritta e soprattutto la nota che la corredda riguardano già una delle questioni di merito cui volevo a questo punto dedicarmi. Ancora legata alla tematica degli *Stände* è l'annotazione al § 228 citata da Duso, pp. 163-4, in partic. n. 35 e 36 dove, al di là della questione particolare delle corti di giurati, a me pare che il tema vero sia quello della giurisdizione (già presentato nella annotazione al § 219) e in particolare la proposta hegeliana di mantenere una giurisdizione differente per i differenti soggetti giuridici – proposta a cui peraltro il filosofo intende conferire un senso politico diverso rispetto a quello attribuitogli da C.L. von Haller (e criticato da Hegel proprio nella stessa annotazione). In questo quadro complesso rientra anche l'interpretazione, appunto, di quel senso politico e sociale diverso da conferire ai ceti, proclamato da Hegel. Questo, confesso, è sempre stato per me un nodo interpretativo difficile da sciogliere e proprio per la sua problematicità desidererei che Duso esplicitasse il significato della bella citazione tratta dallo scritto sul Württemberg (p. 203, n.

³ Uno spazio che Hegel accorda loro assai di buon grado e che Duso nella sostanza condivide, come ci mostra, per es., la trasformazione, ch'egli registra (p. 162), del diritto astratto nella parte della Sezione seconda dedicata all'amministrazione della giustizia, dove “i concreti rapporti che sfociano negli *Stände* e nelle corporazioni” danno luogo a “un reciproco riconoscimento di diritti differenti”. Inoltre, se per ‘ceto generale’ si intende – come credo si debba fare – i membri della ‘classe’ burocratico-amministrativa, storicamente essi affiancavano il monarca ed erano (socialmente ed ideologicamente) dalla sua stessa parte, mentre i membri dei ceti particolare erano, per ciò stesso, dalla parte opposta (proprio in quanto portatori di particolarità e pertanto contro l'universalismo statale).

48) e la peculiare ottica hegeliana in base alla quale essa è a suo parere pronunciata.

Quanto alle caratteristiche del monarca, cui si è già sopra accennato, mi permetterei una annotazione aggiuntiva, per contestare che Hegel veramente annoveri, fra queste, anche un “diritto fondato sull’autorità divina” (p. 212); tali parole sono effettivamente scritte nero su bianco nell’annotazione al § 279, ma subito seguite dalla precisazione: “Ma è noto quali fraintendimenti vi [a tale “rappresentazione”] sono congiunti, e il compito della considerazione filosofica è di comprendere appunto questo divino”. Bene fa quindi Duso a limitare la portata dell’argomento avvertendo che quel diritto è nominato “non tanto per avallare concezioni antiche e religiose del potere, quanto perché in esse, contro il *Räsonnement* moderno, si esprime per lo meno la *indeducibilità* logica del momento della decisione”. Aggiungerei che tale *indeducibilità* è già assicurata dal carattere della ‘naturalità’ della persona del monarca, ossia dall’ereditarietà del titolo, e l’attributo “divino” è un modo di spiegare quella nascita che – miracolosamente, verrebbe voglia di dire – garantisce a un popolo di essere governato – oltre che garantire al filosofo la comprensione del “concetto” di “ciò che *ha inizio semplicemente da sé*” e non è invece “un che di dedotto”. Così come non viene dal popolo (argomento della restante parte dell’annotazione al § 279), la sovranità non viene neppure da Dio, contro le tante teorie politiche coeve che ancora lo sostenevano.

Del rilievo della figura di Kant ai fini dell’elaborazione hegeliana ho già detto; se mai, ci sarebbe da aggiungere qualche osservazione sul percorso delineato da Duso dei rapporti fra diritto e morale nella storia del pensiero tedesco, che non mi convince del tutto. Naturalmente, in frangenti interpretativi di questo genere è facile che tutti abbiano ragione, se solo dichiarano il punto di vista dal quale si collocano. Dalla sua prospettiva ha pertanto ragione Duso a far risalire a Hobbes “la scissione, tipicamente moderna, tra morale e diritto” (p. 149) e si può comprendere il motivo che lo spinge al passo successivo, a dichiarare cioè che tale scissione “attraverso Pufendorf e Thomasius informerà di sé la cultura tedesca”. Osservando tuttavia la vicenda dall’ottica germanica, si è portati ad apprezzare assai di più la grandezza della figura di Thomasius – una grandezza raggiunta, oltre che sul principio di socialità, proprio sul terreno della separazione fra morale, diritto, religione e politica – e a far risalire propriamente alla sua opera la posizione di un problema che, pur facendosi spazio con fatica nel successivo pensiero tedesco, da allora in poi lo ha carsicamente percorso per riemergere ed affermarsi proprio con Kant e poi con Fichte. In riferimento a Kant, sarei portata ad accentuare nel suo pensiero, assai più fortemente di quanto non faccia Duso, la scissione istituita fra diritto e

morale (p. 150)⁴. Con Hegel effettivamente “il dualismo” di diritto e morale è superato e dipende dai rispettivi punti di vista considerare questa come una seconda e definitiva conquista (dopo quella di Hobbes) oppure come un ritorno entro l’alveo di una precedente corrente fin lì dominante, pur con eccezioni.

Ho lasciato per ultima una osservazione che avrei dovuto fare ben prima – visto che riguarda la *Vorrede* delle *Grundlinien* – perché rivela un punto di dissenso aperto. Nella trattazione di Duso si leggono passi di grande lucidità finalizzati a spiegare in cosa consista la “conoscenza speculativa” – quella medesima alla quale Hegel fa riferimento fin dalle prime battute, per marcare tutta la distanza rispetto alla “vecchia logica”, anzi la vera e propria opposizione ad essa. Mi rendo conto che l’accusa di voler riesumare il vecchio Haym è in agguato, ma non posso non obiettarli che a una questione di tale rilievo Hegel riserva due scarse pagine e già alla fine della seconda pagina scatta l’attacco contro Fries, che si protrae per la maggior parte del testo, per arrestarsi solo alla soglia dell’assunto “Ciò che è razionale è reale ecc.”⁵. Allora, è vero che la filosofia è il tempo appreso col pensiero e il tempo merita di essere valutato in congrua estensione ed entro tutte le necessarie connessioni, ma è altrettanto vero che a quel tempo appartenga a pieno titolo anche la storia che Hegel sta vivendo, con gli innumerevoli atti di stabilizzazione politica – per non dire di restaurazione e reazione – che coprono l’arco temporale dal Congresso di Vienna ai Deliberati di Carlsbad. Così come è incontestabile che Hegel, saldamente insediato su una cattedra prestigiosa, stia in queste pagine infierendo contro Fries, rimosso dall’insegnamento anche per il suo intervento diretto alla festa della Wartburg e per i rapporti con il suo allievo K.L. Sand, l’assassino di Kotzebue – vicenda che fu all’origine degli stessi Deliberati di Carlsbad. Non è questo il luogo per discutere quanto la filosofia di Fries meritasse gli epiteti ri-

⁴La presenza, in Kant, di un tentativo di accordare tra loro diritto e morale può essere spiegata, oltre che come una tendenza insita nella sua stessa concezione, anche come il risultato di tracce rimaste in certi punti della sua esposizione, dell’influenza, per quanto da Kant apertamente contrastata, esercitata dai manuali di tradizione wolffiana su cui egli era solito fare lezione. Esempio consono al nostro tema è l’utilizzo dei due trattati di Baumgarten *Initia philosophiae practicae primae* e *Ethica philosophica*, nel primo dei quali sono trattati insieme il diritto e la morale e nel secondo la religione e l’etica.

⁵Duso ne è, d’altra parte, perfettamente consapevole, ma pensa – come del resto hanno pensato molti altri valenti interpreti – che non sia questo il problema vero; ne fanno fede le seguenti righe: “Si può qui lasciare da parte l’aspetto della polemica e dell’intervento sui rapporti tra i governi e la filosofia, aspetto che mostra certo come un’opera come i *Lineamenti* abbia pur sempre anche un significato di intervento culturale e possa giuocare anche un ruolo nella situazione del tempo. Quello che qui importa è intendere quale sia il livello di *comprensione* della realtà dell’epoca, quale sia la profondità filosofica e il senso sistematico del procedimento hegeliano” (p. 114).

servatigli da Hegel (cavolo riscaldato, ateismo del mondo etico, brodaglia del cuore, cattiva coscienza morale, ciarlataneria dell'arbitrio); quel che conta è che per Hegel essa incarna "l'odio contro la legge". Ora, se si riflette al ruolo della legge all'interno della *Sittlichkeit*, il minimo che si possa osservare (oltre alla ineleganza, già notata da molti interpreti, di queste pagine) è che una polemica che alcuni vogliono di scarso peso, associata al tema della "legge", con la rilevanza rivestita da quest'ultima all'interno del sistema, non contribuisce a rendere giustizia alla credibilità del sistema medesimo. A maggior ragione quando questo accade in pagine di presentazione dell'opera e delle sue finalità.

DOPO HEGEL. TOTALITÀ E SOCIETÀ

FRANCESCO VALAGUSSA

Università Vita-Salute San Raffaele

Facoltà di Filosofia

valagussa.francesco@hsr.it

ABSTRACT

The present article addresses the question of the relationship between the Constitution of the State and the freedom of the individual in the light of the recent book by professor Giuseppe Duso *Libertà e Costituzione in Hegel*, an essay regarding Hegel's political thinking and particularly on his Philosophy of Right. By trying to sum up Hegel's complex argument about sovereignty and government, this article aims to highlight an historical and theoretical problem: with the end of the *Jus Publicum Europaeum* something has changed in the conceiving of the relation between State and civil society. It seems nowadays very hard to figure out government without sovereignty because of the difficult to imagine a political functioning within the "totality" brought about by the age of globalization and by the crisis of the national States.

KEYWORDS

Government, Constitution, Hegel, Society, Representation

“Chi deve fare la costituzione?” è una domanda insensata per Hegel¹. «Essa presuppone che non esista una costituzione, che, quindi, stia insieme una semplice moltitudine atomistica di individui»². Nel § 98 dell'*Enciclopedia* il “principio atomistico” costituisce il punto di vista moderno che riduce lo Stato al «rapporto esteriore del contratto»³. E il problema ritornerà in conclusione del § 540, dove si denuncia ogni tentativo di separare astrattamente lo spirito di un popolo dalla sua costituzione⁴. La storia non ha mai visto il “*Machen einer*

¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 273, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, vol. VII, p. 439. Tr. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, Laterza, Bari 19792, p. 272.

² *Ibidem*.

³ *Id.*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 98, in *Werke*, cit., vol. VIII, p. 206. Tr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 253.

⁴ *Ivi*, § 540, vol. X, p. 336. Tr. p. 851.

Konstitution”, ma sempre e soltanto la “*Entwicklung einer Verfassung*” – lo slittamento è decisivo anche sul piano terminologico⁵.

La costituzione non viene “fatta”, sottintendendo che vi sia un soggetto concepibile come “autore astratto” rispetto al proprio oggetto; piuttosto la *Verfassung* si sviluppa, nel senso che la presa di consapevolezza da parte dello spirito di un popolo toglie il viluppo, l’in sé, e lo porta a rappresentazione⁶, al per sé. In questo § 273 dei *Lineamenti* Hegel sferra nei confronti del giusnaturalismo un attacco orchestrato su due fronti: a) per un verso si contesta il presupposto della moltitudine atomistica, b) per l’altro verso si critica il principio di rappresentanza, inteso come frutto di una teoria della società, di una elaborazione teorica che si rivela strutturalmente incapace di impostare un’autentica riflessione speculativa.

a) In primo luogo ciò che si riteneva essere un presupposto si rivela a sua volta – come sempre nel movimento hegeliano – un prodotto del pensiero: la “moltitudine atomistica” è un costrutto logico ottenuto facendo astrazione da ogni vincolo sociale⁷, e dunque *pone prima* tutti questi legami effettivi per *poi negarli*; quella che vorrebbe essere una sorta di *immacolata concezione* del singolo atomo si è già macchiata della strage di ogni nesso reale.

b) In secondo luogo Hegel mostra i limiti di quello che si può chiamare il “dispositivo della rappresentanza”, ma – anche per ragioni storiche – il terreno di scontro privilegiato non è più la sponda inglese, bensì quella francese. L’impossibilità di scindere il popolo dalla sua costituzione non è soltanto un principio “logico”, ma piuttosto un’istanza storico-concettuale. Hegel ha in mente chiaramente la Rivoluzione francese, e nello specifico la dialettica che si instaura tra volontà generale e sua rappresentanza. La volontà generale è un potere immane, la libertà assoluta, «che cancella entro se stessa ogni differenza e ogni sussistere della differenza»⁸. Ci troviamo al cuore della concezione politica moderna: la libertà assoluta, pur concepita in maniera ancora sostanzialmente astratta, costituisce il principio inamovibile della modernità. Persino

⁵ Sull’irriducibilità della *Verfassung* hegeliana alla *Konstitution* di stampo liberale e ottocentesco cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013, p. 219.

⁶ Dove rappresentazione (*Vorstellung*) assume un significato che accompagna l’intero sviluppo dello spirito, totalmente differente rispetto alla moderna “rappresentanza” (*Vertretung*). Si riprendono qui rapidamente alcuni passaggi che meriterebbero ben altra trattazione soltanto per mostrare a che livello debba collocarsi la riflessione hegeliana.

⁷ Sotto questo profilo la dipendenza del ragionamento rawlsiano sul velo di ignoranza dalla costruzione logica hobbesiana è pressoché totale. Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1971. Tr. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002⁹, in particolare pp. 125-129, dedicate al velo di ignoranza.

⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., vol. III, p. 437. Tr. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1988⁹, vol. II, pp. 131.

nelle pagine dell'*Estetica* si legge: «epoca moderna, in cui ogni individuo si attribuisce il diritto di avere per se stesso il suo peculiare modo di vedere e di sentire»⁹. Ora, l'astrattezza di tale «assoluta libertà» si realizza *a livello particolare* nell'arbitrio del singolo, ma *a livello universale*¹⁰ produce il problema della «volontà generale»¹¹.

Tale volontà generale, infatti, non trova una figura che la *realizzi*, ossia non trova immediatamente la propria «forma rappresentativa»: nessun singolo individuo, nessun «particolare» sarà all'altezza di quel potere universale e im-mensurabile; d'altra parte nessuna forma costituzionale, nessuna legge determinata sarà capace di esprimere il puro universale. La celebre «furia del dilagare»¹² si sviluppa su un duplice piano: a livello «soggettivo» il Terrore condanna alla ghigliottina i singoli individui; mentre a livello «oggettivo» si assiste alla scrittura e riscrittura frenetica, di anno in anno, della Costituzione francese.

Qualsiasi personalità determinata «cesserebbe in verità di essere autocoscienza universale»¹³. Domina la morte fredda e piatta. La questione del governo – secondo l'Hegel della *Fenomenologia* – nasce in questa piattezza (*Plattheit*)¹⁴ e produce una contraddizione: il governo è sempre e soltanto una fazione, la fazione vincente¹⁵ e qui risiede la necessità del suo declino. Sino a quando il governo è l'atto che esclude gli altri individui¹⁶ – sino a quando vige, cioè, il concetto moderno di rappresentanza – il governo sarà letteralmente incapace di esercitare la sovranità.

⁹ Id., *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke*, cit., vol. XV, p. 432. Tr. *Estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1997², p. 1257. La cosa si ripropone anche in Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, cit., vol. XIX, p. 227. Tr. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1985, vol. II, p. 371: «il principio moderno, che fa punto di partenza l'arbitrio particolare dell'individuo come assoluto».

¹⁰ Qui si adoperano i termini «particolare» e «universale» in senso tecnico, secondo quanto viene articolato nella teoria del giudizio e del sillogismo all'interno della Logica soggettiva nella *Wissenschaft der Logik*.

¹¹ Hegel sottolinea nella *Fenomenologia* come nella volontà generale risulti abolito – appunto – l'intero complesso degli stati sociali entro cui dovrebbe invece articolarsi e organizzarsi l'essenza spirituale del Tutto.

¹² Cfr. *Vorlesungen über die Ästhetik*, cit., vol. XV, p. 432. Tr. vol. II, p. 129.

¹³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., vol. III, p. 435. Tr. vol. II, pp. 128-129.

¹⁴ Hegel parla di «*Plattheit der Silbe*», riferendosi verosimilmente al celebre motto che caratterizzò la Rivoluzione francese: «*La liberté ou la mort*».

¹⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 437. Tr. vol. II, pp. 130-131.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 436. Tr. vol. II, p. 130.

Infatti – conclude Hegel – dove il Sé è soltanto nella *rappresentazione* della sua *rappresentanza*, ivi esso non è *effettualmente*. Dove esso è presente mediante qualcuno che ne *faccia le veci*, ivi esso non è¹⁷.

Dove c'è il rappresentante del Sé, non c'è il Sé. I *Lineamenti di filosofia del diritto* costituiscono il tentativo più radicale di pensare il governo come «conservazione e produzione continua della costituzione»¹⁸, al di là e al di fuori del principio di rappresentanza. Più in generale si tratta di trovare una forma politica che sia all'altezza dell'assoluta libertà che caratterizza l'individuo moderno. Assolvere tale compito significa stravolgere il «campo semantico» delineato da termini come rappresentanza, sovranità e governo.

Nel recente saggio *Libertà e costituzione in Hegel*, si cerca una chiave di lettura che consenta di apprezzare l'unitarietà del pensiero hegeliano, superando le apparenti contraddizioni che invece sono state variamente rilevate dalla critica, in particolare tra *Grundlinien* e *Ständeschrift*¹⁹, cercando al contrario di interpretare secondo una linea coerente quelle variazioni, soppressioni e integrazioni riscontrabili tra i vari contributi hegeliani, testimonianza di un pensiero vivente nel suo progressivo svilupparsi. Si potrebbe ripercorrere questo attraversamento dei testi enucleando cinque punti nevralgici.

I. La strategia prevede innanzitutto un «ridislocamento» della figura del monarca, per evitare *in primis* alcune sovrapposizioni improprie con concetti quali «rappresentanza» o «sovranità». Dall'analisi testuale, condotta in particolare con riferimento al manoscritto di Wannemann, emerge come «il termine di «rappresentante» non sembrerebbe attribuibile alla funzione del monarca»²⁰: partendo dalla indeducibilità della decisione del monarca, infatti, s'interpreta il celebre «punto sulla i»²¹ più come taglio e momento di scarto²², che non come perfetta e compiuta rappresentazione razionale di quel «tutto» che è lo Stato.

II. Volendo essere ancora più radicali, «per Hegel non ci può essere rappresentazione del tutto, della libertà universale, della volontà generale, ma piuttosto c'è rappresentazione nella realtà del tutto»²³. In definitiva possiamo dire che il monarca infatti «non esprime la realtà del tutto, ma ha all'interno di

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 229.

¹⁹ Cfr. ivi, pp. 203-204.

²⁰ Ivi, p. 211.

²¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 280, cit., p. 451. Tr. p. 445.

²² Cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 212.

²³ Ivi, p. 212.

questa una funzione»²⁴. Né d'altra parte si può pretendere che il monarca coincida con la sovranità *tout court*, che dev'essere intesa, invece, come termine che «tende piuttosto a indicare l'autosufficienza dell'entità politica dello Stato»²⁵.

III. Alla luce di questa chiave di lettura la scomparsa del vocabolo “sovranità”²⁶ nell'*Enciclopedia* del '30 non rappresenta più un sintomo di incoerenza, bensì un riscontro indiretto della bontà dell'interpretazione. Eliminato l'equivoco di una “rappresentanza totalizzante” da parte del monarca, si deve tornare al § 311 dei *Lineamenti*, dove Hegel afferma che l'agire rappresentativo non ha «il significato che uno *sia al posto di un altro*, bensì l'interesse stesso è *realmente presente* nei suoi rappresentanti, così come il rappresentante c'è, per il suo particolare elemento oggettivo»²⁷.

IV. Visto il limite intrinseco alla dinamica del suffragio, si deve reinterpretare il “quadro della rappresentanza” in modo che si faccia carico – per così dire – dello speculativo. Si potrebbe dire allora che «la funzione della rappresentanza è dunque quella di essere mediazione»²⁸, nel senso di quella *cooperazione realizzatrice* (*Mitteilung e Mitwirken*), cosa che si integra perfettamente con la concezione hegeliana del lavoro come «operare di tutti e di ciascuno»²⁹, nei termini in cui era emersa nelle pagine della *Fenomenologia*.

V. A questo punto si può comprendere – e si è costretti a notare – come «tutti i poteri dello Stato hanno una funzione rappresentativa»³⁰ e dunque come il governo debba essere inteso con una portata ben più vasta rispetto a quella normalmente attribuitagli: «il governo come totalità organica si articola in tre momenti essenziali [...]: nella decisione del principe, nel potere particolare del governo, e nella *ständische Representation*»³¹.

Queste rapide coordinate dovrebbero consentire di fare nuova luce sul rapporto che intercorre tra Stato e società civile, soprattutto alla luce del problema della libertà assoluta dell'individuo di contro alla forma-Stato.

²⁴ Ivi, p. 205.

²⁵ Ivi, p. 223.

²⁶ Cfr. ibidem.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 311, cit., p. 480. Tr. 308. Nel prosieguo di questo paragrafo Hegel polemizza proprio contro il principio dell'elezione mediante i molti singoli, in quanto contesto nel quale sopravviene l'indifferenza come protagonista del suffragio.

²⁸ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 217.

²⁹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 311. Tr. vol. II, p. 347.

³⁰ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 205.

³¹ Ivi, p. 231.

Nella società civile il gioco degli interessi si mostra nella forma di astratta separatezza: nessuna organicità assicura *a priori* una “dinamica dello scambio” che sia in grado di totalizzare l’insorgere e il differenziarsi degli interessi particolari. Il problema si presenta già nella *Realphilosophie* di Jena: l’individuo non produce per sé ciò di cui ha bisogno, il suo lavoro non è calibrato su se stesso, «non usa più ciò che ha prodotto per sé, bensì il suo prodotto, invece che la realtà della soddisfazione dei suoi bisogni, diviene soltanto la possibilità di questa soddisfazione; il suo lavoro diviene un lavoro formale, astrattamente universale, un lavoro singolo»³². Più precisamente: «Tra la sfera dei bisogni del singolo e la sua attività si inserisce il lavoro di tutto il popolo»³³.

Sul piano del movimento logico caratteristico della dialettica hegeliana, sussiste un chiaro parallelismo tra la formazione della *volontà generale* a partire dalle singole *volontà particolari* e il *lavoro astrattamente universale*, inteso come attività generale in cui si riversano le *attività particolari*. Come tutte le singole volontà particolari confluiscono in quell’immensurabile che è la volontà generale, così i bisogni e gli interessi particolari si riversano nel lavoro universale. Il problema politico di assegnare una forma a quel *mostro immane* che è la volontà generale collima sul piano economico con l’esigenza di assegnare “forma sistematica” a quella «necessità inconsapevole»³⁴ in cui ha luogo la dipendenza cieca del lavoro e dei bisogni di ciascuno dal lavoro e dai bisogni di tutti.

La rosa e la danza³⁵ stanno esattamente qui, dove l’economia trapassa in politica e la politica in economia. Assegnare al processo lavorativo una forma organica, in modo che risulti «l’universale medio sostenitore che sostiene tutti gli individui, per mezzo della potenza di tutto il popolo»³⁶ è quanto si intende per *Aufhebung*. “Toglimento”³⁷ è proprio lo sviluppo delle contraddizioni, è movimento di produzione che non è più circoscritto all’ambito economico, ma diviene effettivamente politico: è sviluppo e produzione della costituzione stessa dello Stato. Questo *Aufhebung* di carattere apparentemente solo economico in realtà coincide con lo svilupparsi della *Verfassung* sul piano politico.

³² G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig 1932, pp. 321-322. Tr. it. p. 58.

³³ Ivi, p. 322. Tr. it. p. 58. Sul tema si veda J. Habermas, *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla Filosofia dello spirito jenesse di Hegel*, a cura di M.G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 236, cit., p. 385. Tr. it. p. 397. Cfr. R. Bodei, R. Racinaro, M. Barale, *Hegel e la economia politica*, a cura di S. Veca, Mazzotta, Milano 1975.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., p. 26. Tr. p. 18.

³⁶ Id., *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 265. Tr. it. vol. I, p. 294.

³⁷ Accettando questa traduzione, ormai classica in italiano.

Qui dovrebbe avvenire il passaggio dall'astratta libertà del singolo alla libertà concreta, *die Wirklichkeit der konkreten Freiheit*³⁸. Insomma, lo Stato si presenta proprio nel *movimento costituente* dell'*Aufhebung*: a costituirsi nel movimento è esattamente la libertà nella sua concretezza in quanto togliimento dell'astratto (ossia in particolare di ogni concezione atomistica del singolo). Altrimenti detto, «*die öffentliche Freiheit die vernünftige Verfassung ist*»³⁹.

Tralasciando alcune, pur notevoli, “variazioni di assetto” che il pensiero hegeliano inevitabilmente suggerirebbe rispetto all'attuale configurazione politica che caratterizza la democrazia – si pensi in particolare al superamento del mandato imperativo, e più in generale di tutte quelle “astrazioni francesi”⁴⁰ – il punto nevralgico del pensiero hegeliano attraverso il quale ripensare anche la società contemporanea potrebbe essere riassunto in questi termini: «La libertà non è pensata nell'orizzonte logico della relazione *molti-uno*, ma in quella di una entità plurale, in cui di fronte alla funzione del centro stanno i corpi organizzati»⁴¹.

Ora, sarebbe assurdo cucire un vestito su misura alla società contemporanea basandosi sulla sartoria hegeliana: è stato proprio Hegel a scrivere che la storia è *magistra vitae* solo fino a un certo punto, e che i popoli, infatti, mostrano di non aver mai imparato niente dal corso degli eventi storici: «Sotto l'incalzare degli avvenimenti di portata mondiale non giova applicare un principio generale, non giova il ricordo di circostanze analoghe, poiché qualcosa come un pallido ricordo non ha potere contro la vita e la libertà del presente»⁴².

Alla luce del saggio *Libertà e costituzione in Hegel*, si tratterebbe di prendere atto della contraddittorietà storico-concettuale intrinseca al dispositivo

³⁸ Cfr. G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 260, p. 406. Tr. p. 246. Il passo è stato giustamente richiamato al termine di G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 246.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 286, ann., cit., p. 457. Tr. p. 287. A proposito di questo passaggio, Duso sottolinea come qui convergano in effetti il ruolo della differenza e quello della mediazione come momenti chiave della articolazione e differenziazione della totalità dello Stato. Cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 245. Sul tema è recentemente tornato anche B. De Giovanni, *Elogio della sovranità politica*, Editoriale scientifica, Napoli 2015, p. 89: «la soggettività è mediazione fra sostanza e soggetto», collegando immediatamente i *Lineamenti* con la prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*.

⁴⁰ Si riporta qui una formula particolarmente felice presente in G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 203.

⁴¹ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 199.

⁴² Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, cit., vol. XII, p. 17. Tr. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirullo, Laterza, Roma-Bari 2004², p. 7.

della rappresentanza moderna⁴³ fondato sul meccanismo uno-molti, allo scopo di concepire una “realtà plurale” che si costituisca tenendo conto del complesso reale di relazioni multilaterali che innerva la “vita di tutti e di ciascuno”. Proprio qui, tuttavia, il vero intoppo è costituito dal problema della sovranità, così come emerge nel § 278 dei *Lineamenti*: l'intera terminologia è calibrata attorno alla figura del monarca e la cosa non risulterà priva di effetti.

L'assoluta libertà del singolo, intesa come arbitrio astratto, rimane agli occhi di Hegel un concetto ineffettuale, una *irrealtà*: la reale libertà vissuta dal singolo non si genera facendo astrazione dalle sue “relazioni”, bensì *si costituisce* proprio nella concretezza in cui opera la pluralità dei rapporti. In tal senso lo Stato è il terreno dell'eticità che supera ogni soggettivo punto di vista morale⁴⁴. Ora, come si manifesta *effettualmente* questo superamento della prospettiva astratta in vista del concreto? Una dimostrazione soltanto “logica” non sarebbe all'altezza della sintesi storico-concettuale che innerva l'intera dialettica. Dove e come in Hegel il singolo si trova inevitabilmente costretto a *verificare* e a prendere atto dell'ineffettualità del concetto di libertà autocentrata nell'individuo? Qui appunto si deve tornare al § 278.

Nella condizione di pace, le cerchie e gli affari particolari attendono all'appagamento dei loro affari e fini particolari; [...] ma nella condizione di necessità, sia interna o esterna, è la sovranità, nel cui semplice concetto si fonde l'organismo esistente nelle sue particolarità, e alla quale è affidata la salvezza dello Stato, col sacrificio di queste, che altra volta erano privilegiate⁴⁵.

In un periodo di pace, il singolo individuo può davvero illudersi di essere “assolutamente libero” in se stesso, prescindendo dalle relazioni reali, che pure sfrutta ampiamente per la soddisfazione dei propri bisogni; ma in “condizioni di necessità” l'illusione non può reggere, perché il particolare viene sacrificato in nome della totalità. La guerra costituisce quella “differenza” nella quale il singolo percepisce la propria singolarità, la propria “non-assolutezza” rispetto alla concretezza dello Stato. La concezione hegeliana del rapporto tra società civile e Stato si fonda ancora, infatti, sull'equilibrio degli Stati europei. Davve-

⁴³ Dove “moderna” qui costituisce un autentico pleonasma, perché la fondazione della politica nella *Neuzeit* coincide con l'invenzione hobbesiana della rappresentanza basata sul binomio autore-attore.

⁴⁴ Sulla distanza tra eticità e moralità in Hegel cfr. E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei “Lineamenti di filosofia del diritto” di Hegel*, Il Mulino, Bologna 1998.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 278, ann., cit., p. 443. Tr. p. 276. Sul tema si è soffermato di recente B. De Giovanni, *Elogio della sovranità politica*, cit., pp. 90-91.

ro qui emerge l'aspetto "etico" dello Stato⁴⁶, nel passo hegeliano sottolineato da Schmitt: «*Eine solche Differenz ist der Feind*»⁴⁷.

Il "nemico" è luogo ove si concepisce l'originarietà della relazione rispetto alla concezione atomistica dell'individuo: di fronte al nemico si delinea l'unitarietà dello Stato, la concretezza che s'impone come "reale" dinnanzi all'astrattezza dei singoli atomi. Senza questa autentica "differenza etica" rimane impossibile *verificare* la superiorità dell'intero sul particolare. *Ma questa "verifica" è ancora possibile nell'orizzonte contemporaneo?*

La questione coinvolge chiaramente il rapporto sussistente tra società civile e Stato, nel senso che investe esattamente il significato di quel binomio notevole presente nell'espressione "economia politica". Facendo il verso al celebre aforisma del generale Von Clausewitz⁴⁸, ne *L'uomo senza qualità* Musil scriverà che «la Guerra è semplicemente la continuazione della pace con mezzi più energici»⁴⁹. Di fronte al panorama attuale si potrebbe addirittura rovesciare l'espressione: la pace è la continuazione della guerra con gli stessi mezzi, nel senso che il principio di concorrenza *militarizza* anche la pace. Davvero sul piano economico sembra essersi realizzato – nel senso storico-concettuale tipico del gergo hegeliano – quel *bellum omnium contra omnes*⁵⁰ di cui parlava Hobbes intendendolo soltanto come presupposto per la sua *teoria* dello Stato.

Per scendere sul terreno propriamente hegeliano, di fronte alle dinamiche economiche, definite "cieche"⁵¹ perché sprofondate nel fine egoistico, lo Stato sbrogliava le contraddizioni, *si* produce come costituzione, anzi si costituisce

⁴⁶ Tale eticità non ha nulla a che fare con l'accusa - mossa variamente ad Hegel da parte del pensiero liberale - di "Stato etico" come irreggimentazione della libertà dei singoli. L'eticità è piuttosto luogo di invero di quella astratta libertà di cui i singoli credono di poter godere a prescindere dalla dimensione statale.

⁴⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, a cura di H.D. Brandt, Meiner, Hamburg 2002, p. 53. Citato in C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, in *Le categorie del "politico"*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 147.

⁴⁸ Cfr. C. von Clausewitz, *Vom Kriege*, Dümmler, Berlin 1832, p. 28: «*Der Krieg ist eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln*».

⁴⁹ R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, II, II, § 108, in *Gesammelte Werke*, a cura di A. Frisé, Rowohlt, Hamburg 1978, vol. II, p. 521. Tr. *L'uomo senza qualità*, a cura di A. Frisé, Einaudi, Torino 1997², vol. I, p. 593.

⁵⁰ Cfr. T. Hobbes, *Il Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2012³, p. 207.

⁵¹ In questo contesto il termine "cieco" non assume un valore dispregiativo. Anzi, la necessità inconsapevole rende in gergo hegeliano il problema che Adam Smith esprimeva riferendosi alla mano invisibile. Cfr. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, a cura di R.H. Campbell e A.S. Skinner, Oxford, Clarendon Press 1979, vol. I, p. 184. Tr. it. *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Biagiotti e T. Biagiotti, UTET, Torino 1996², p. 376. Sui rapporti tra Hegel e Smith cfr. A. Borso, *Hegel politico dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 125-129.

«per abbreviare e mitigare le pericolose convulsioni e la durata del periodo nel quale, sulla via della necessità incosciente, si devono conciliare i conflitti»⁵². Questa “alta disciplina” dello Stato dovrebbe costituire esattamente il “governo della libertà”, o meglio il governo dei singoli interessi atomistici capace di realizzare la libertà, che è libertà del singolo in quanto originariamente compreso nella trama delle relazioni di un popolo.

Insomma, l'autentica sovranità *funziona* trasformando la semplice *Tat* inconsapevole, tipicamente orientata dal cieco interesse del singolo, e proiettandola sull'orizzonte di una vera e propria *Handlung*⁵³. Trasformazione che è già da sempre in atto nella realtà effettuale: è solo mediante un atto di astrazione che l'intelletto può rescindere i nessi concreti e dare luogo alla “*Tat*”; nel movimento di pensiero si riconquista da ultimo quella *Handlung* che in realtà viene *prima del primo* e in tal modo si giunge alla conciliazione di reale e razionale. Il governo, nel senso vasto che abbiamo già menzionato⁵⁴, coincide con l'operare che media le contraddizioni tra interessi particolari, li “toglie”, e li porta su un piano più alto, dove si costituisce lo Stato.

Il passaggio dalla logica uno-molti a un'entità intrinsecamente plurale mantiene il proprio senso in Hegel se s'intende la sovranità appunto come autosufficienza politica dello Stato⁵⁵. Quell'entità autosufficiente potrà essere gestita nell'orizzonte dinamico dei corpi organizzati.

Ma oggi lo Stato non è più in grado di garantire questa autosufficienza politica: le appartenenze sociali e le condizioni professionali create dai meccanismi di interdipendenza economica oggi tagliano trasversalmente le “unità nazionali”, determinando a livello internazionale un *tessuto striato* capace di produrre affinità e discrepanze interne più forti e quasi più “naturali” rispetto alle tradizionali divisioni legate alle identità statali⁵⁶. Questo problema affiora nell'ultima – precisamente nella penultima – pagina⁵⁷ di *Libertà e costituzione in Hegel*, dove l'oltrepassamento della sovranità moderna conduce in due opposte direzioni: per un verso l'aggregazione di Stati e per l'altro la regionalizzazione; si sottolinea allora come queste dinamiche, apparentemente opposte, convergano in realtà manifestando la crisi del congegno della rappresentanza.

⁵² G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 236, cit., p. 385. Tr. it. p. 227.

⁵³ Sulla differenza tra *Tat* e *Handlung* si rimanda in particolare a F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993, in particolare pp. 93-98.

⁵⁴ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 231

⁵⁵ Ricorriamo nuovamente all'espressione presente ivi, p. 223.

⁵⁶ Su questo punto si rimanda a R. Musil, *Der deutsche Mensch als Symptom*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. VIII, p. 1366. Naturalmente la letteratura su questo tema risulta ormai sconfinata.

⁵⁷ Cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 260.

Lo strumento più potente che Hegel offrirebbe per interpretare la società contemporanea risiede nella concezione intrinsecamente plurale dei corpi organizzati, da intendere come sostitutiva dell'orizzonte logico impostato sulla relazione *molti-uno*. Ciò comporterebbe un movimento di abbandono del congegno della rappresentanza in vista di un recupero della mediazione, con l'obiettivo di superare l'astratta contrapposizione tra il Sé e il rappresentante del Sé, inaugurando così un autentico *Mitwirken*. È impossibile pretendere di dettagliare in maniera analitica le forme storiche in cui potrebbe realizzarsi questo trapasso dal principio della rappresentanza – così come si è configurato nel moderno – alla mediazione speculativa, ma si tratta innanzitutto di verificare le ricadute sulla scena contemporanea.

Nella Prefazione alla *Fenomenologia* si trova il celebre aforisma «*das Wahre ist das Ganze*»⁵⁸. Ora, quale sarebbe l'intero nella prospettiva di una gestione intrinsecamente plurale del potere politico? Certamente lo Stato nazionale non sembra più adeguato a rivendicare lo statuto di “interezza”, dunque la stessa sovranità come “autosufficienza politica” dev'essere pensata in un quadro più vasto. Ma quale federazione sarà capace di porsi come “intera” di fronte a una società civile che assume dimensioni globali? Tale “interezza” poteva funzionare, al limite, proprio durante i secoli dello *Jus publicum europaeum*, in cui ciascuno Stato costituiva per così dire un “tutto”, di contro ad altre nazioni. Quali “dimensioni” dovrà assumere oggi l'interezza?

La domanda intercetta proprio la dinamica della mediazione: le cerchie *limitate* della vita civile⁵⁹ si organizzano in gruppi e si costituiscono articolandosi in cerchie di cerchie; ma quale sarà il loro terreno operativo, quali porzioni di territorio dovranno essere attraversate dalla mediazione, quali escluse? Il compito della mediazione qui si annuncia davvero “sconfinato”.

La gestione intrinsecamente plurale del potere può prescindere dal *problema dell'intero*? Anche soltanto dando una rapida occhiata alla tavola kantiana delle categorie, relativamente alla quantità si legge: unità, pluralità, totalità⁶⁰. Nella misura in cui una *pluralità* si concepisce come *una* pluralità, ha luogo l'intero. E l'intero qui non può essere derubricato a questione di poco conto, perché soltanto alla luce dell'intero l'astratta libertà del singolo si concretizza nell'autentica libertà che tiene conto dei vincoli reali ed effettivi. Ma quali sono i confini di questo intero? Sino a dove dovrà estendersi la cerchia delle cerchie

⁵⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 24. Tr. p. 15.

⁵⁹ Id., *Philosophie des Rechts*, § 247, cit., vol. VII, p. 391. Tr. 232.

⁶⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 106 / A 80, in *Werke*, a cura di W. Weischedel, WBG, Darmstadt 1983, vol. III, p. 118. Tr. *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2001³, p. 113. Ma la cosa trova piena conferma, anzi una vera e propria radicalizzazione, nel pensiero hegeliano.

per mediare e dunque “togliere” le contraddizioni, ora che il singolo manifesta interessi e bisogni in un mercato globale? Quando diciamo di voler passare dal paradigma uno-molti a *una* realtà intrinsecamente plurale, possiamo dire di aver davvero superato il problema dell’unità?

Già Foucault notava come l’*homo oeconomicus* si collocasse in un campo di immanenza che sarebbe stato impossibile attraversare o totalizzare⁶¹. *La mediazione realizza il costituirsi della pluralità*: ma la mediazione può prescindere dalla totalizzazione?

⁶¹ M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, a cura di F. Ewald e A. Fontana e M. Senellart, Gallimard/Seuil, Paris 2004, p. 281. Tr. *Nascita della biopolitica*, a cura di M. Berani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2012, p. 227.

HEGEL E LA MISURA: VERSO UN FEDERALISMO AMMINISTRATIVO

PIERANGELO SCHIERA

Emerito dell'Università di Trento

schiera@me.com

ABSTRACT

Modernity is a very complex term, which needs great precision in the definition of its meaning. My point is that Hegel plays a major role in the transformation of modernity in post-Enlightenment, but he is also working with very traditional concepts like *Stände*, *Polizei* and so on. This represents an objective limit of his science of government, which cannot be intended as a persistent model for the democratic State-building in the 19th and 20th century. From a philosophical point of view however his idea of sovereignty and representation could be useful for us today in order to imagine a new idea of political obligation. For doing so, we need an extreme effort to elaborate and achieve a new standard of modernity, perhaps no longer based on the liberal items of individualism, representation and formal constitution. We need to discover a new measure for men and women which can coexist with the growing reality of globalization and human interchange. We can of course call it federalism, as a combination of different measures in private and public life, not only as a rule of law but with the sociological implications put forward for instance by Emile Durkheim and Léon Duguit. An answer could possibly come from a re-interpretation of a political structure that also Hegel had known very well: administration, toward an administrative federalism.

KEYWORDS

Modernity, measure, administrative federalism

Pur riferendomi direttamente al recente volume hegeliano di Giuseppe Duso (*Libertà e costituzione in Hegel*, Milano 2013), partirò in queste mie considerazioni piuttosto estrinseche dalla nota 9 del suo più recente saggio su *La società politica tra pluralità e governo: la lezione di Hegel* (in “Filosofia e politica”, numero 1 del 2016): «Per evitare fraintendimenti sono costretto a ripetere continuamente che con “concetti moderni” non voglio indicare né l’epoca moderna, né il pensiero o la filosofia moderna, ma solo quei concetti che formano il dispositivo formale con cui a partire dall’orizzonte della sovranità fino alle nostre costituzioni democratiche si pensa la politica e la legittimazione del potere». È rispetto a tali concetti che Hegel sviluppa la sua critica e supera-

mento in un quadro di diritto in cui la libertà dell'individuo viene coniugata in termini di costituzione. Donde, probabilmente, la scienza (non dottrina) dello Stato che Hegel propone come esito della sua filosofia del diritto.

Se capisco bene la sua lettura, nel compiere la sua critica Hegel va oltre il concetto "moderno" di sovranità, come pure oltre quello di rappresentanza, liberando l'individuo dalla contraddizione insita nel doppio sovranità/rappresentanza, attribuito al popolo, come unità dei cittadini. In tal modo, grazie a Hegel, noi potremmo, nel nostro moderno di ora, due secoli dopo, superare le aporie degli attuali sistemi politici, in cui i deficit di sovranità statale e di partecipazione politica mediante rappresentanza sono evidenti e immaginare un nuovo assetto istituzionale per il moderno futuro.

Ma in questo modo, abbiamo a che fare con quattro "moderni" diversi: quello di cui Hegel fa la critica; il suo proprio moderno in cui egli compie la sua *Aufhebung*; il moderno nostro di oggi, in cui cerchiamo di utilizzare Hegel per criticare il nostro presente; e infine il moderno di domani in cui proiettiamo la nostra *Aufhebung* di oggi. Troppi moderni, mi pare. Ma mi pare anche che ciò dipenda dal fatto che non sappiamo esattamente cosa intendiamo quando parliamo di moderno. Invece è importante saperlo, se no finisce che tutte le vacche diventano più grigie di quanto già non siano.

Si sa che il termine-concetto "moderno" è tra i più caratteristici della specificità storica occidentale. Ne parlo in termini più qualitativi che cronologici e mi riferisco a quella lunga fase storica che comprende, all'incirca, il secondo millennio dopo Cristo. In termini molto generali, credo che quel lungo millennio abbia il diritto di essere definito moderno, al suo interno, nonostante le sue pause e diramazioni.

Si tratta certamente anche, come ha forse suggerito Heidegger, dell'epoca dell'immagine del mondo (*Die Zeit des Weltbildes*): un'epoca in cui l'esserci vuol dire anche saper dare una lettura a tutto tondo dello spazio-tempo in cui si è: un'epoca dunque anche di auto-rappresentazione, con tutte le tecniche disponibili – dall'arte alla scienza alla filosofia alla politica – di comunicazione e informazione. Tutto verte sull'idea di un'umanità che libera sé stessa dai limiti del medioevo, nel senso che si libera per sé stessa, in nome dell'introduzione di individualismo e soggettivismo, da una parte, ma simultaneamente anche di oggettivismo. Il che avrebbe avuto, fra le altre, due conseguenze: la prima, l'irruzione del collettivo nella storia liberata degli uomini; la seconda, l'uomo come referente ultimo di ogni ente, soggettivo o oggettivo che fosse. Ciò in quanto solo ora il mondo (in quanto insieme degli essenti) poteva essere visto e sentito come immagine, in quanto collocato nel regno dell'informazione e

quindi a disposizione dell'uomo, mentre prima ogni essente era un *ens creatum*.

Qual è l'immagine che oggi il mondo vuole/può dare di sé? Forse è ancora quella di priorità di individualismo, libertà e uguaglianza formale, di inevitabile progresso tecnologico e sociale, di razionalizzazione verso un capitalismo migliore, di urbanizzazione e Stato, di democrazia rappresentativa e contenuta sorveglianza? Per un certo verso, certamente sì, e allora è il mondo che recentemente Tronti ha chiamato della "servitù moderna": un mondo di legalità non più di legittimità. Dove i due parametri della rappresentanza dei cittadini e della sovranità dello Stato, attraverso il popolo, cioè i cittadini stessi, entrano in conflitto logico fra loro manifestando tutta la loro natura di finzione, di mera ideologia.

Può essere appagante sapere che quella contraddizione è stata già colta da Hegel, nella sua critica/*Aufhebung* della ragione pratica illuministica. È però altrettanto vero che Hegel non poteva, al suo tempo, conoscere il destino del principio di rappresentanza né della sovranità statale. Il fatto che egli dia tanto rilievo agli *Stände* e alla *Polizei* la dice lunga sul necessario condizionamento che egli subiva dal quadro del tempo assolutistico-illuminato che l'aveva preceduto; anche la *bürgerliche Gesellschaft* in cui egli situa dialetticamente queste due figure costituzionali non può non avere riferimenti con la *societas civilis* settecentesca. Sarà la *modernity* del XIX secolo a validificare il ragionamento di Hegel, innescando il prodigioso progresso della borghesia nel capitalismo. È rispetto a questa *modernity* che il pensiero di Hegel va, eventualmente, oggi saggiato e allora si può anche scoprire che esso tiene ancora e anzi, magari, può essere di guida per uscire dall'impasse attuale.

Ma dove sta l'impasse? A me pare che stia nell'avvenuta estenuazione della *modernity*. "All that is solid melts into air" ha scritto Marx dopo avere descritto i trionfi della borghesia al suo tempo. Una estenuazione che non si è ripresa neanche coi virtuosismi dei vari modernismi che hanno occupato la scena nel secolo intercorso, ai vari livelli della produzione artistica, economica e anche politica. Tanto da fare pensare alla possibilità che il presente/futuro possa non essere più moderno e si debbano perciò non solo criticare in *Aufhebung* i "concetti moderni" dell'Illuminismo, ma se ne debbano elaborare di nuovi, nuovissimi, aderenti a un mondo globale in bilico fra utopia e distopia, ma che certo sarà articolato non solo in nuovi ceti e nuove polizie, come Hegel già vedeva, ma anche in nuovi uomini e donne, a cui sarà sempre più difficile attribuire gli attributi che la ragione illuministica aveva colto per loro.

In base a quanto ho recentemente pensato in termini di “misura”, mi verrebbe da dire che questa ricerca di nuovo, da porre assolutamente dopo il moderno (che è, ovviamente, molto di più di un semplice post-moderno), vada proprio compiuta in termini di misura, anzi di “misura per misura”. Si tratterebbe, nei miei termini, di mettere in fila, anzi in linea perfetta fra loro, i tre elementi della coscienza individuale (soggetto), della ricerca scientifica (oggetto) e del provvedimento civile (azione). Si otterrebbe così la misura giusta, adatta al suo proprio tempo, come incontro fra quantità e qualità. Ma nella *Logica*, quando viene a parlare della misura, uno degli esempi fatti da Hegel famolto al caso mio: «Lo stato ha una misura d’ampiezza, spinto oltre la quale, non potendosi più contenere, si spezza in se stesso, con quella medesima costituzione che in circostanze diverse aveva prodotto la sua felicità e la sua forza». Questo gonfiarsi e sgonfiarsi dello Stato è proprio quanto è avvenuto nel corso del XIX e XX secolo, sulla base dell’assolutizzazione di aspetti e momenti solo relativi del “moderno” illuministico: è in fondo questo il senso della grande critica adorniana, che era dunque già preconizzata in Hegel. Ma è qui che due elementi cruciali della società civile hegeliana, *Polizei* e *Stände*, possono tornare a svolgere il loro ruolo non storico-cronologico ma storico-qualitativo, arrivando a ricongiungere qualità e quantità nel *Werden* politico.

Contro il moderno che viene da “*modo*”, bisogna forse restaurare un moderno che venga da “*modus*” (per Hegel «Hier hat der Modus die bestimmte Bedeutung, das Maßzusein»). La modalità ha il sopravvento sulla determinatezza: ciò vale anche per la forma politica, vale anche per lo Stato. Misura vuol dire relazione di misure fra loro: ciò vale certamente anche per “qualità astratte” come lo spazio e il tempo. In quanto cronologicamente determinate, esse si sono tramutate in quantità e hanno fatto da base allo Stato moderno; ma una volta restaurate nella loro qualità – come ormai sta accadendo nella modalità globale – esse possono condurre ad altre determinazioni, ultra-moderne. Se la polizia si traduce in amministrazione pubblica e i ceti in pluralismo sociale, avremo due categorie in cui collocare la nuova forma politica, secondo modo e misura.

Essa non potrà essere che un federalismo nuovamente inteso, fatto di rapporti fra misure, sia nel senso di associazioni e gruppi sociali, sia nel senso di provvedimenti, anzi procedimenti, amministrativi di cui i primi siano titolari attivi. Ho già provato a chiamare ciò “federalismo amministrativo” e ho sostenuto che possa essere il percorso sul quale la nuova realtà spazio-temporale della globalizzazione sussume in sé anche la realtà della localizzazione, in cui gli uomini concretamente e vitalmente stanno (*Dasein*) e possono essere liberi. Presupposto è però – di nuovo fortemente hegeliano – che il concetto di misu-

ra sia compreso come “Verhältnisselbstständiger Maße”, cioè come la relazione di misure a sé stanti. Il rischio è sempre di assolutizzare la modalità, com'è avvenuto – tra gli altri casi storici – con l'Illuminismo, e ancor più col post-illuminismo statale-borghese.

Qui ha di nuovo ragione Duso, a concludere: « Mi sembra che il fatto che Hegel non giunga ad innalzare lo spazio della scelta e della libertà soggettiva del singolo fino a fare dell'insieme dei singoli cittadini il sovrano che decide del fine dello Stato, approdando così al processo di formazione democratico della volontà politica non sia casuale e non costituisca tanto una debolezza del suo pensiero, ma piuttosto la sua forza. E' proprio da questa critica alla forma costituzionale della democrazia rappresentativa e al suo impianto dualistico che possiamo trarre una lezione utile in relazione al nostro tema della società. Infatti, se Hegel avesse compiuto il percorso auspicato dalla libertà individuale al popolo che decide democraticamente, sarebbe rimasto prigioniero di quel dispositivo concettuale centrato sul nesso di sovranità e rappresentanza, che egli stesso ha mostrato causa di spoliticizzazione del cittadino. Che non si riesca a valorizzare questa lezione dipende dal fatto che non si è disposti a mettere in questione quei concetti di uguaglianza, libertà, sovranità del popolo, rappresentanza, democrazia (si badi bene, nel significato determinato e nell'assetto formale che hanno assunto nelle costituzioni democratiche) che sono diventati opinione comune e valori indiscussi».

Se tutto questo ha un senso, c'entra a pennello anche il richiamo a Emile Durkheim, contenuto nel saggio citato in apertura. Anche qui governo e gruppi, con in più forse, in misura alta, solidarietà. Ma, oltre a ciò, c'è la traduzione del messaggio di Durkheim in filosofia del diritto, ad opera, per esempio, di Léon Duguit: fu infatti in terra francese che il “germe” del collettivo più si sviluppò, grazie all'azione incrociata di sociologia e diritto. E precisamente nello spirito che da un po' di tempo mi guida, nell'intenzione di trovare una qualche via di mezzo, tra “diritti” e “doveri” dei cittadini, che fissi una diversa “misura” dei rapporti degli uomini fra loro, basata piuttosto sul servizio o sull'*officium*. Mi pare giusto, come fa Ricciardi, indagare Durkheim fra “disciplina, morale e governo”. Léon Duguit m'interessa riprenderlo anche per uscire, in modo per così dire sempre giuridico, dallo spazio molto formalizzato e dunque anche estremamente circoscritto della scienza del diritto. Il fuoco della sua attenzione sta infatti nel legame dell'uomo col gruppo di appartenenza, che costituirebbe un *prius* rispetto a ogni altra condizione umana, come è stato sostenuto dallo stesso Durkheim, nelle *Formes élémentaires de la vie religieuse*, dove si dimostra che l'oggetto originario di culto in molte comunità primi-

tive era proprio il gruppo stesso, sotto forma di totem. Che ciò sia conseguenza della naturale socievolezza umana o effetto dell'innata incapacità dell'uomo a provvedere da solo ai propri bisogni non ha qui importanza; conta il fatto che per questa corrente francese della scienza sociale del primo Novecento il gruppo viene prima dell'individuo e, dunque, ogni ragionamento relativo alla libertà individuale dev'essere accoppiato – se non subordinato – al criterio comunitario della solidarietà. 'opinione di Duguitera che il concetto solidarista della libertà si riduceva a poche parole: «la libertà non è più un diritto, ma un dovere»: il dovere del cittadino di essere attivo per sé e per gli altri. La libertà si trasforma in funzione sociale, la quale si esprime attraverso una regola di condotta volta al mantenimento della comunità. Ciò ha certamente contribuito alla sua idea fondamentale di *service public*. L'analisi fatta da Duguit all'uscita dalla guerra mondiale era fortemente antimarxista; per certi aspetti si può pensare che essa sia stata anche alla base delle proposte di tipo corporativo che hanno preso piede nei regimi fascisti, in particolare in quello italiano. Si tratta però di vedere se gli ingredienti di questa sua lettura, presi in sé e svincolati dalla contingenza storica di quegli anni di tendenza totalitaria, abbiano ancora qualcosa da dire oggi, in una necessaria chiave antitotalitaria – seppure in presenza delle spinte globalizzanti che caratterizzano il nostro tempo. Pensieri un po' vecchi, ovviamente, che potrebbero però ricevere nuova luce dalla revisione oggi in corso – nella nuova dimensione globale – di alcuni concetti di base, a partire da quello di giustizia.

Mi rendo perfettamente conto che tutto ciò a poco a che fare con Hegel, ma ha ragione Bepi Duso, a dire che « La nostra lettura di un classico è indisgiungibile dal nostro essere e pensare nel presente.... Piuttosto la constatazione che la nostra lettura del classico si colloca nel presente deve suscitare una duplice avvertenza: quella di interrogare criticamente i concetti che normalmente usiamo e che vengono perciò più o meno coscientemente utilizzati nella nostra interpretazione; e inoltre quella di chiederci quale significato abbia l'attraversamento di un classico per il nostro pensare il presente e per la responsabilità che connota il nostro pensiero nei confronti della società. Si badi bene, si tratta del nostro attraversamento, della nostra lettura e non della possibilità che l'autore o il pensiero del passato diventi per noi un modello».

Da questo punto di vista, il suo intervento è convincente perché addirittura ammette la possibilità di interpretazioni divergenti dalla sua. Forse non è solo questione di concetti, però., ma della stessa condizione costituzionale di cui i concetti sono il prodotto. Si tratta, prima di tutto di cercare di comprendere la nostra nuova condizione costituzionale, pensandola nella sua doppia composi-

zione, a livello globale come a livello locale; e coniugandola con la grande trasformazione in corso a livello di comunicazione e informazione, cioè a livello di ricerca e di scienza, che è poi lo spirito oggettivo, l'oggetto, la seconda delle misure che io leggo nell'esperienza indiscutibile che l'Occidente ha portato con sé nella sua lunga e ormai tramontata storia. Essendo la prima di quelle misure il soggetto – su cui è inutile per ora tornare a discutere – resta da definire la terza. Alla quale non riesco, per il momento, dare altro nome che quello di amministrazione, intesa come *officium* a cui non è più tenuto (soltanto) lo Stato, ma i cittadini nella loro singolarità e, ancor più, nelle aggregazioni sociali in cui essi soltanto sono “costituiti”.

Chiamare federalismo la forma politica a cui tutto ciò dà corpo può essere, per intanto, utile, purché ci si muova nella prospettiva di un federalismo amministrativo.

HEGEL PRECURSORE DELLA SOCIOLOGIA? FORZA E LIMITI DI UN'ALTERNATIVA FILOSOFICA ALLE SCIENZE SOCIALI

FRANCESCO CALLEGARO

Ecoles des Hautes Etudes en sciences sociales (EHESS – Paris)

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités LIER-IMM

francesco.callegaro@ehess.fr

ABSTRACT

The paper discusses the philosophical perspective developed by Giuseppe Duso in his latest book, *Libertà e costituzione in Hegel*. Taking distance from some recent interpretations of Hegel that see in his *Philosophy of Law* a prefiguration of social theory and sociology, Duso shows the internal need for a dialectical reading of Hegelian thought, as the only condition enabling us to grasp its critical dimension, in particular with regard to the central concepts and main institutions of modernity, as well as its irreducible nature both to normative political philosophy and to socio-historical empirical sciences. In this framework, the essay focuses on the analysis of the two principal issues in which the Hegelian challenge launched by Duso comes to light: the epistemological primacy of philosophy for an understanding of the reality of human relations and the ontological privilege of a differently conceived State as the level in which the socio-political totality constituted by such relations actually emerges and from which the full achievement of modern autonomy becomes properly thinkable. Addressing the question of democracy, understood as a form of political society taken in a historical process of self-transformation, the essay then tries to measure the strength and the limits of Hegel's political philosophy, which finally appears as an alternative to the social sciences.

KEYWORDS

Hegel; Durkheim; Political Philosophy; Sociology; State; Democracy.

Dopo una lunga stagione segnata dal predominio di un orientamento kantiano, la filosofia sociale e politica contemporanea sta tornando con forza al pensiero hegeliano, in particolare alla prospettiva sistematica dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, nella speranza di rilanciare su nuove basi il progetto moderno di autonomia e di ripensare le condizioni di una critica più profonda ed efficace delle molteplici patologie che attraversano le nostre società - capita-

liste e, in una certa misura, democratiche.¹ Sono i limiti intrinseci del paradigma sviluppato negli ultimi decenni da filosofi come John Rawls e Jürgen Habermas, per prendere in considerazione solo i due esempi più noti e discussi, ad aver determinato questo ritorno a Hegel. Alla luce delle problematiche sollevate nei dibattiti attuali, tale paradigma appare sempre più, a conti fatti, come un tentativo velatamente ideologico di legittimare gli assunti centrali di un liberalismo politico ormai in crisi. L'ordine liberale si definisce, com'è noto, a partire dal primato normativo assegnato all'individuo e ai suoi diritti, fonte e garanzia di un'ampia autonomia intellettuale e morale. È in ultima analisi questo il criterio che ha portato Rawls e Habermas a pensare che la piena realizzazione della modernità politica, negli Stati Uniti e in Europa, richiedesse di stabilire un consenso fondamentale sulla netta distinzione fra religione e diritto, etica e morale, ideali e norme, come diversamente argomentato nelle loro rispettive teorie della giustizia e della democrazia. Tale distinzione è legittima, solo se si accetta che tutto ciò che si presentava come *collettivo* nelle società premoderne e ancora all'alba della modernità - religione, etica, ideali - debba essere lasciato alla libera auto-determinazione individuale, quale condizione previa per ricentrare l'organizzazione della vita comune sulle sole decisioni, per tutti vincolanti, ricavabili dall'imperiosa necessità, razionalmente riconosciuta da ognuno, di stabilire una coesistenza pacifica e dunque giusta fra tutti.

In questa prospettiva, se la politica di certo non scompare, lo spazio d'azione che viene concesso ai processi diversificati della deliberazione collettiva, garantiti dalle procedure democratiche, è strettamente delimitato. Nessuna decisione può, infatti, oltrepassare in nome del bene la frontiera che separa l'individuo dalla collettività, la società civile dallo Stato, senza apparire, per ciò stesso, arbitraria e ingiusta: ogni sconfinamento assiologico nella cinta sacralizzata dell'autonomia individuale è considerato come necessariamente illegittimo, fonte di conflitti che minacciano la stabilità sociale. La nozione stessa di "giustizia" ha finito così per essere sottomessa a una restrizione mutilante, privandola di ogni riferimento a un orizzonte d'ideali collettivi, almeno per quel tanto che la loro realizzazione non sia direttamente riconducibile a un'amplificazione dell'autonomia individuale. Habermas è stato molto chiaro in proposito: «La "società giusta" lascia libere tutte le persone di decidere che uso fare del tempo della loro vita. A ciascuna essa garantisce pari libertà di sviluppare un'autocomprensione etica, al fine di realizzare una concezione personale di "vita buona" in base alle proprie possibilità e preferenze. »² Estendendo il classico argomento liberale oltre la sola protezione della vita e della

¹ Si veda il recente R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin, 2014.

² J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002.

proprietà, Habermas, portavoce qui di una posizione diffusa, ritiene, dunque, che le società democratiche moderne rispettino i principi di giustizia solo se lasciano a ogni individuo la libertà di determinare personalmente i propri orientamenti religiosi ed etici, fatti salvi i limiti che impone l'inevitabile reciprocità della libertà. Lo spazio comune nel quale è chiamata a dispiegarsi la politica è allora costituito solo dalle norme morali, razionalmente negoziate e giuridicamente sanzionate, che ognuno riconosce come valide, proprio per quel tanto che rendono possibile la convivenza d'individui che rivendicano per sé una tale autonomia.³

Pare difficile mettere in questione questa prospettiva generale, tanto sembra conformarsi al più elementare e ordinario intendimento della libertà e dell'individualità, della società e della politica. Tuttavia, è proprio tale critica del senso comune moderno che aveva già messo in opera Hegel nei suoi *Lineamenti*, alla luce degli sconvolgimenti prodotti in tutta Europa dalla Rivoluzione francese e dell'estensione progressiva, in ogni ambito sociale, di quella logica individualista che Karl Polanyi e con lui molti sociologi hanno poi ricondotto ai principi di una medesima "utopia liberale".⁴ Proprio a tale critica fanno oggi ritorno numerosi filosofi sociali e politici, al fine di superare le impasse del pensiero contemporaneo, sempre più evidenti quanto più acutamente si fanno sentire le patologie del nostro presente, dovute a una nuova riaffermazione, negli ultimi trent'anni, dell'egemonia liberale e allo smantellamento dei significativi per quanto incompleti correttivi che vi erano stati apportati nel secondo dopoguerra.

In via preliminare, possiamo ricondurre questa critica della modernità liberale, il cui carattere ricorrente testimonia già di per sé di una grave lacuna nella nostra maniera comune di pensare, alla messa in questione dell'*astrazione individualista*. Secondo Hegel, se la modernità si caratterizza certo, come epoca storica e orizzonte socio-politico, per l'affermazione inedita della libertà della persona, emersa col cristianesimo e giunta al culmine con la Rivoluzione francese, e se tale libertà moderna può essere correttamente pensata solo assumendo, oltre la mera indipendenza giuridica, la concezione kantiana dell'autonomia del soggetto, tale autodeterminazione della volontà, lungi

³ Le considerazioni fatte, oltre che sommarie, non prendono in conto la svolta recente di Habermas, il quale ha riconosciuto come la sua concezione della razionalità comunicativa, operante nello spazio pubblico sullo sfondo di una privatizzazione dell'etica, andasse profondamente rivista, a fronte della sempre più manifesta astenia degli ideali emancipativi moderni e della sorprendente vitalità delle religioni. Si veda da ultimo, e con esplicito riferimento autocritico a *Teoria dell'agire comunicativo*, J.Habermas, *Verbalizzare il sacro*, Roma, Laterza, 2015.

⁴K.Polanyi, *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974.

dall'aver generato un nuovo ordine collettivo, ha finito per scavare un *vuoto inquietante* nel cuore delle società che, come la Francia post-rivoluzionaria, vi hanno cercato vanamente fondamento.⁵

La rappresentazione moderna della libertà come indipendenza e autonomia dei singoli, per quanto espressa dal diritto e tradotta nella morale, è destinata a rimanere una mera astrazione, ricca di conseguenze potenzialmente patologiche, fintantoché oscura e trasfigura la necessaria iscrizione di ogni individuo in una rete di relazioni etiche preesistenti e vincolanti. In questo senso, la lezione hegeliana è interamente racchiusa nell'ultimo e decisivo passaggio del processo dialettico messo in atto nei *Lineamenti*. Spostando lo sguardo dalla *Moralität* alla *Sittlichkeit*, Hegel ha cercato di farci cogliere le condizioni di possibilità e il significato concreto della libertà moderna, sempre iscritta nel tessuto d'impegni cui sottoscriviamo operando con altri in sfere determinate e distinte dell'agire - si tratti della famiglia, dei gruppi professionali in seno alla società civile o ancora dello Stato. Il mancato riconoscimento di questa iscrizione sociale e politica dell'individuo, ben più che un semplice errore teorico, equivale allora a un misconoscimento di carattere ideologico, se è vero che finisce per mascherare quegli aspetti della realtà effettiva che non si conformano anticipatamente alla rappresentazione predominante dell'uomo come individuo naturalmente libero e intrinsecamente portatore di diritti.

Per afferrare la portata della filosofia politica hegeliana, e la sua pertinenza per chiunque cerchi di ripensare oggi il progetto d'autonomia, resta allora da capire in che misura questo sfondamento dello schermo deformante dell'ideologia moderna permetta non solo di richiamare all'attenzione aspetti altrimenti scotomizzati della realtà data - come ad esempio il fatto elementare che gli individui umani non *nascono* liberi, ma *diventano* più o meno autonomi - ma anche di rilanciare la critica stessa di tale realtà, aprendo lo spazio di un'altra politica, capace di muoversi con meno imbarazzo nelle pieghe della società civile e dello Stato, modificando la costituzione dei rapporti per realizzare più a fondo l'aspirazione alla libertà. Se il passaggio dalla moralità astratta all'eticità concreta non intende solo segnare i *limiti* della libertà individuale, confinandola in una sfera propria e privata,⁶ è perché consente anche e soprattutto di pensare e promuovere la sua *espressione collettiva*, introducendo quel-

⁵ Si vedano in particolare le pagine conclusive delle *Lezioni di filosofia della storia* consacrate all'Illuminismo e alla Rivoluzione.

⁶ Oltre ad essere una lettura del pensiero hegeliano piuttosto diffusa, si tratta di una prospettiva teorica di cui si trova l'equivalente nelle scienze sociali. È in questa direzione che va, ad esempio, la rilettura socio-antropologica di Hegel, e in particolare dell'opposizione fra moralità individuale ed etica sociale, sviluppata da L. Dumont nei suoi *Saggi sull'individualismo*, Milano, Adelphi, 1993.

lo sfondo di pratiche e istituzioni a partire dal quale diventa possibile comprendere la genesi storica dell'autonomia e seguirne poi lo sviluppo, logico e sociologico, per riflettere sulle condizioni di una sua più piena affermazione sul piano politico.

È questa la sfida raccolta da Giuseppe Duso nel suo ultimo libro, *Libertà e costituzione in Hegel* (d'ora in poi: LC), insieme presentazione sintetica della filosofia politica hegeliana e punto d'arrivo di una riflessione storico-concettuale più che ventennale sulla genesi e il destino della modernità politica. La posta in gioco, chiaramente annunciata sin dall'Introduzione, consiste nel mostrare l'attualità inalterata di Hegel, facendo valere come nel suo pensiero si esprima una forma a tutt'oggi incompresa di critica di quelle categorie-individuo, libertà, società, Stato, sovranità, ecc. -che stanno al centro della nostra ideologia e del nostro lessico politico quotidiano. Una critica, quella di Hegel, che consente, secondo Duso, non solo e non tanto di evidenziare le dure necessità della realtà collettiva, di contro alle pretese suppostamente vane del soggetto moderno, ma anche di comprendere, per dar loro soddisfazione, le aspirazioni già all'opera nelle contraddizioni che attraversano il processo costituente della modernità. Proprio in ragione del carattere fondazionale della libertà per i moderni, l'operazione critica hegeliana, di cui si tratterà di definire meglio la natura, così come si dispiega nei tre momenti che scandiscono l'esplorazione dello spirito oggettivo condotta nei *Lineamenti*, consiste, secondo Duso, nel far emergere la costituzione in corso di una nuova realtà collettiva, conducendoci dalla rappresentazione astratta, giuridica e morale, della libertà, fino alla sua rappresentazione concreta, etico-politica. In questa prospettiva, l'autonomia rivendicata dai moderni per ogni individuo non si realizza solo e del tutto parzialmente nella sfera morale, per essere poi contraddetta e limitata dalle necessità della realtà sociale e politica, secondo una logica della subordinazione *gerarchica* dell'individuo al collettivo, ma prende al contrario posto in tale realtà solo nella misura in cui assume una diversa "configurazione", non più individuale ma collettiva, trasformando le pratiche e le istituzioni in cui è chiamata a realizzarsi, secondo una logica *dialettica* di superamento dell'opposizione fra individuo e collettività, libertà e necessità. Risituata nell'orizzonte di questa eticità moderna, l'autonomia individuale cessa così di apparire come una determinazione di per sé reale, perché si realizza effettivamente solo facendosi collettiva. E tale autonomia può essere collettiva solo per quel tanto che, resa possibile dallo Stato, si fa essa stessa non solo sociale – circolante cioè nella famiglia e nei gruppi professionali - ma soprattutto politica.

Il piano in cui l'individuo è riconosciuto come un soggetto autonomo, portatore legittimo di diritti, è allora quello di una realtà la cui natura collettiva

emerge in un'ultima istanza solo con lo Stato, “cerchia delle cerchie” che ingloba in sé i molteplici gruppi – famiglie, associazioni, ecc. – di cui gli individui fanno parte. Uno Stato che non può più essere pensato, secondo l'impostazione inaugurata da Hobbes e ancora presente in Weber, come un centro di *potere*, caratterizzato dal monopolio legittimo della violenza, volto a garantire l'esistenza pacificata di una molteplicità d'individui indipendenti, consegnati alle dinamiche aleatorie dei loro incontri interessati, ma che deve esser profondamente ripensato, nella sua forma moderna, come un nuovo tipo di *governo* (*arche in, imperium*) cui i soggetti partecipano, esprimendo i loro bisogni e facendo leva sulle loro capacità, proprio per realizzare pienamente, cioè politicamente, la loro autonomia.

Si capisce allora quali stringenti ragioni filosofiche conducano Duso a concentrare la sua rilettura del pensiero hegeliano sulla critica della scienza politica moderna fondata da Hobbes, e più generalmente delle teorie giusnaturaliste, in nome di una ripresa moderna, evidente negli scritti giovanili, dell'*episteme politike* platonico-aristotelica (cap. 1-2); e a focalizzarsi in seguito sulla radicale novità introdotta dalla ridefinizione del concetto antico di “eticità” (cap. 4), di cui ci invita ad afferrare il senso e la portata analizzando il modo in cui Hegel ripensa lo Stato moderno nei suoi rapporti con la pluralità di gruppi di cui è costituita la società civile (cap. 5-6). La transizione fra questi due momenti – la messa in questione della scienza politica moderna, la rifondazione della filosofia politica classica – è assicurata da un'analisi di raccordo, nella quale emergono i presupposti fondamentali tanto della filosofia politica hegeliana quanto della rilettura proposita da Duso: si tratta, in particolare, dell'idea secondo la quale non è possibile cogliere la realtà effettiva e le sue articolazioni interne se non nel *concetto*, cioè in fondo nel movimento stesso della critica dialettica (cap. 3).

Fra tutte le riletture contemporanee del pensiero hegeliano, il libro di Duso si contraddistingue dunque per una radicalità filosofica senza eguali. A differenza di quanto ha recentemente cercato di fare Axel Honneth,⁷ Duso non crede, infatti, che si possa anche solo *comprendere* la filosofia politica di Hegel prescindendo dal movimento dialettico che ne caratterizza il procedere, quand'anche tale rilettura fosse motivata dall'intenzione di “riattualizzare” le sue tesi per rendercele più immediatamente accessibili, cioè più conformi alle premesse del nostro comune modo di pensare. Per quanto in apparenza classica, l'esigenza di realizzare un attraversamento *dialettico* del pensiero hegeliano risponde al bisogno del tutto filosofico di ritrovare e ravvivare la potenza critica della Ragione, intesa come superamento delle separazioni ingiustificabili e

⁷ Si veda da ultimo A. Honneth, *Il diritto della libertà*, Torino, Codice, 2015.

delle contraddizioni inevitabili che affliggono l'Intelletto. Per questo motivo, Duso non crede nemmeno che la lezione hegeliana possa essere ridotta all'aver rilevato, quasi si trattasse di una mera notazione descrittiva, l'architettura complessiva dello spirito oggettivo, e in particolare dell'eticità, secondo una tripartizione del tutto formale di famiglia, società civile e Stato che andrebbe oggi sostanziata valendosi delle conoscenze messe a disposizione dalle scienze sociali, prescindendo dunque da tutto ciò che di positivo Hegel ha detto riguardo alla loro organizzazione, in particolare per quanto concerne lo Stato come ordine di realtà irriducibile alla logica del potere.

Lungi dal far di Hegel un filosofo politico il cui unico merito consisterebbe nell'aver tratteggiato il profilo generale di quelle sfere dell'agire poi esplorate da sociologi funzionalisti come Talcott Parsons, è al contrario sull'irriducibilità dell'elemento propriamente *filosofico* del pensiero hegeliano che fa leva Duso, come condizione per accedere a una più profonda comprensione della modernità politica, non priva di un'intrinseca portata critica che ci concerne ancora direttamente. In fondo, la scommessa del libro è interamente racchiusa in un'espressione, sulla quale torneremo, che ricorre a più riprese e che ne riassume la tesi centrale. *Pensare la realtà*: è questo il compito che si è assegnato Hegel, nel suo tentativo di rifondare la filosofia politica, l'*episteme politike*, in un momento storico cruciale in cui cominciava già a emergere quella separazione fra teorie filosofiche normative e scienze socio-storiche a carattere empirico che si è da allora imposta nelle istituzioni del sapere. Ed è proprio in questa direzione che Duso intende dirigere oggi la filosofia politica, al fine di renderla capace di cogliere la struttura razionale che organizza la realtà dei rapporti umani e di orientarne fondatamente lo sviluppo, conformemente all'ispirazione di quella grande tradizione, distinta e non riassorbibile nelle scienze sociali, che congiunge Platone e Aristotele a Hegel, passando per Montesquieu.

Bisogna allora dire che per quanto abbia certo colto e descritto la crisi delle società moderne post-rivoluzionarie con una penetrazione che ha ancora oggi pochi equivalenti fra i sociologi, Hegel non è stato e non può essere riletto come un proto-sociologo. Tale coscienza latamente sociologica del presente moderno in cui si trovava a operare, era volta, infatti, a giustificare storicamente la necessità di oltrepassare la distinzione fra teorie del diritto naturale e scienze socio-storiche, per rifondare una filosofia politica che ha ben poco a che vedere con le attuali scienze sociali. Questa filosofia politica, se si sottopone certo alla prova della realtà, non si limita, infatti, ad accumulare dati ma cerca anzi di cogliere la *logica* interna alle relazioni umane, per pensare il divenire storico

delle società politiche e accompagnare così il processo costituente della modernità.

Si dirà forse che tale intenzione, per quanto non corrisponda all'orientamento attuale delle scienze sociali, richiama alla memoria il progetto originario della *sociologia*, specialmente in quella tradizione francese che ha dato a questa scienza i suoi fondamenti teorici, metodologici e normativi.⁸ Negli stessi anni in cui Hegel ha definito e realizzato la sua rifondazione della filosofia politica classica, in un arco che va dai primi lavori giovanili fino ai *Lineamenti*, l'idea della sociologia comincia, infatti, a emergere, con Auguste Comte⁹, per poi compiersi nell'opera di Emile Durkheim.¹⁰ Tuttavia, per quanto tale progetto, epistemologico e politico, intendesse assorbire la molteplicità delle scienze meramente empiriche dell'uomo in un sapere globale capace di restituire intelligibilità alla vita collettiva nel suo complesso e al suo divenire storico, per identificare le cause sociali della crisi moderna e orientare così la ricerca di una diversa soluzione politica, sarebbe del tutto erroneo ridurre la sociologia classica così intesa a una semplice *estensione* della filosofia politica. L'ambizione della "sociologia", di cui si trova ancora traccia nell'opera di Pierre Bourdieu o di Louis Dumont, era, infatti, tutt'altra: inaugurare un discorso irriducibile a ogni forma di filosofia politica, tanto antica quanto moderna, proprio perché basato sull'esplorazione di un ordine di realtà per principio distinto dalla Città e dallo Stato, ossia la società.¹¹

È allora necessario ripensare le significative convergenze fra la filosofia politica di Hegel e la sociologia di Comte e Durkheim a partire dal dissidio che inevitabilmente oppone una scienza dello Stato da una scienza della società¹².

⁸ Sul privilegio della tradizione francese per la comprensione del progetto originario della sociologia, si vedano le considerazioni di T. Adorno, in *Philosophie und Soziologie*, Suhrkamp, Berlino, 2011.

⁹ Per una lettura che rende evidente la natura politica della scienza sociale fondata da Comte, si veda B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, Paris, Hermann, 2006.

¹⁰ Per una lettura di Durkheim in quest'ottica, ci permettiamo di rinviare al nostro *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Paris, Economica, 2015.

¹¹ Si veda in proposito C. Lemieux, « Ambition de la sociologie », *Archives de Philosophie* 76.4 (2013): 591-608.

¹² Così dicendo, non stiamo distribuendo la filosofia politica e la sociologia dai due lati di quella divisione fra Stato e società civile che tanto Hegel quanto Comte e Durkheim hanno radicalmente criticato. Per quanto comune e diffusa negli approcci storici e filosofici, in particolare quando s'interessano alla genesi moderna delle scienze sociali, spesso ridotte a un correlato epistemologico dell'emancipazione della società civile, questa maniera di impostare il dibattito conduce a fraintendimenti sistematici da ambo le parti. Si tratta piuttosto di comprendere quale sia il piano di realtà nel quale emerge l'ordine collettivo che ingloba e oltrepassa l'opposizione tutta ideologica fra Stato e società civile.

In quest'ottica, se la critica radicale di Hobbes e Rousseau, da un lato, così come la ripresa di Montesquieu, dall'altro, hanno certo rappresentato delle tappe decisive nel processo che ha portato la sociologia a costituirsi come una nuova scienza, della società e non dello Stato, metterle in evidenza non fa che accentuare ancor più il contrasto di principio con l'operazione analoga compiuta da Hegel, non già per inaugurare quella nuova forma di sapere che sarà poi istituzionalizzata con il nome di "sociologia", ma per rilanciare la tradizione dell'*episteme politike*, a fronte della nuova realtà dello Stato moderno e di contro all'impostazione predominante della scienza politica e del giusnaturalismo. Lungi dal poter essere riletto come un precursore della sociologia, Hegel non può dunque essere compreso, se seguiamo la prospettiva di Duso, se non come un'*alternativa filosofica* alla nascente scienza sociale. Va da sé che rileggere oggi Hegel in questo modo, restando cioè fedeli all'elemento propriamente filosofico che caratterizza il suo pensiero, e vedendovi, come indicato anche da Eric Vogelin, l'ultima incarnazione storica dell'*episteme politike*,¹³ non può che condurre a lanciare una sfida alla sociologia, tanto più che questa sembra essersi allontanata dalla sua ambizione originaria, teorica e politica, per riassetarsi sulla mera esplorazione empirica della realtà data.

A questa sfida, la sociologia non può rispondere se non elevando il tenore filosofico del proprio discorso. Situandomi nel punto d'intersezione nel quale prende vita la disputa fra filosofia politica e scienze sociali,¹⁴ vorrei concentrarmi, in quanto segue, sulle due grandi sequenze tematiche e argomentative nelle quali si concreta tale sfida hegeliana. Da un punto di vista *epistemologico*, bisogna interrogare più a fondo la posizione del primato della filosofia in generale e della filosofia politica in particolare come condizione di comprensione della realtà effettiva delle relazioni umane. Da un punto di vista *politico*, vanno invece mostrate più chiaramente le ragioni della conseguente elaborazione di una concezione della realtà umana che vede nello Stato, per quanto radicalmente ripensato, il piano in cui emerge la totalità delle relazioni e a partire dal quale diventa dunque pensabile la piena realizzazione dell'autonomia collettiva. In chiusura, cercheremo di misurare, focalizzandoci sulla questione della democrazia, non solo la forza ma anche i limiti di una critica dell'ideologia moderna che resta pur sempre racchiusa nello spazio limitato del pensiero speculativo. Quel pensiero che la sociologia ha messo in questione, assegnando alla filosofia politica il compito di ripensare se stessa, i propri fondamenti e i propri obiettivi.

¹³ Si veda E. Vogelin, *La nuova scienza politica*, Roma, Boria, 1999.

¹⁴ Sul necessario dialogo fra filosofia politica e scienze sociali, si veda B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013.

I

Innanzitutto, è necessario far ritorno sul rapporto fra pensiero e realtà, per vedere come Hegel giustifichi il primato della filosofia, e in particolare della critica filosofica della scienza politica moderna, per la comprensione della realtà effettiva costituita dai rapporti umani. Tenuto conto del prestigio epistemologico di cui godono oggi le scienze sociali, vi è qui una presa di posizione che potrebbe risultare piuttosto sorprendente. Bisogna dunque capir meglio in che misura la messa in questione della scienza politica moderna, momento critico preliminare che Hegel condivide con la sociologia classica di Comte e Durkheim, non conduca oltre la filosofia ma serva piuttosto a rifonderla, scartando delle teorie normative il cui carattere ideologico e non filosofico appare tanto più chiaramente quanto più queste vengono sottoposte al movimento critico del pensiero speculativo.

Certamente, rigettando quella che lui stesso chiama, nella *Prefazione ai Lineamenti*, la *Teoria*, Hegel prende, di fatto, le distanze, come sottolinea Duso, da tutti quei «teorici» che «nel passato, e anche ora, sono in genere chiamati “filosofi”» (LC, p. 114). Tuttavia, il movimento della critica hegeliana consiste proprio nel rimettere queste elaborazioni teoriche, cui si è abituati a riconoscere un carattere filosofico, al loro posto. Fondamentalmente inadeguate, perché basate sull'idea che la realtà in sé irrazionale dei rapporti fra gli uomini debba essere ripensata e riplasmata da cima a fondo a partire dai principi messi in luce tramite il solo esercizio del raziocinio, tali posizioni rappresentano il *punto di partenza* di una critica che ne riscatta la razionalità solo per quel tanto che le fa al contempo apparire come delle opinioni inevitabilmente parziali.

È questa, di fatto, una condizione d'accesso alla critica dialettica messa in opera da Hegel. Per entrare nei *Lineamenti* e seguirne il movimento, bisogna, infatti, aver già accettato che il senso comune, almeno il senso comune moderno, è costituito non da *credenze*, ossia da orientamenti pratici verso degli ideali ancora confusi, che è possibile comprendere e articolare solo osservando i molteplici modi in cui gli uomini e le donne agiscono concretamente, ma da *opinioni*, cioè da convinzioni che utilizzano concetti già definiti, riconducibili a quanto elaborato nelle teorie filosofiche corrispondenti. In breve, la critica dialettica è operativa solo ammettendo che la *doxa* moderna sia filosoficamente costituita. In questo senso, per capire cosa significhi e cosa sia la *libertà*, concetto di cui Hegel ha rilevato più volte la sconcertante indeterminatezza, non bisogna andare a vedere cosa fanno i soggetti alle prese con le esigenze dell'azione, ma innanzitutto cosa ne hanno detto i teorici moderni, giuristi e soprattutto filosofi. Saranno allora le contraddizioni *logiche* delle loro teorie a condurci dall'astratto al concreto, dall'indeterminato al determinato, permet-

tendoci di guadagnare una comprensione razionale di ciò che i soggetti credono e fanno, che lo sappiano coscientemente o meno.

Di questa premessa del pensiero hegeliano si può rendere in parte ragione, per quanto ci concerne qui, risalendo a una tesi già annunciata: la Rivoluzione francese è stata anzitutto, per Hegel, un *evento filosofico*, perché ha finito col tradurre nella realtà una concezione della libertà che da lungo tempo era stata elaborata dai filosofi, Hobbes in primo luogo. Attraverso la politica e la sua traduzione costituzionale, tale concezione filosofica della libertà ha finito per far parte del nostro senso comune. Per quanto non segnali per quali canali la filosofia sia riuscita ad esercitare tale straordinaria influenza, Duso sottolinea a più riprese l'impatto del pensiero filosofico sulla politica moderna e sul nostro comune modo di pensare. In un altro linguaggio, potremmo dire che l'ideologia moderna, quale si esprime nelle categorie utilizzate negli scambi quotidiani, ha un carattere più marcatamente filosofico della *doxa* antica; ed è proprio per questo che la cosiddetta scienza politica fondata da Hobbes ci appare, retrospettivamente, come più nettamente ideologica della filosofia politica che l'ha preceduta, la quale non ha mai avuto tale impatto sul modo comune di pensare.

È allora inevitabile vedere le patologie sociali e politiche che hanno accompagnato l'affermazione nel mondo della libertà astratta – l'ingiustizia nel lavoro, il dominio dello Stato, ecc. - come delle manifestazioni empiriche delle contraddizioni logiche che compromettono le teorie giuridiche e filosofiche corrispondenti. In quanto tali, queste patologie costituiscono degli *incitamenti a pensare*, a mettere cioè in luce le contraddizioni dell'ideologia moderna, quali si rispecchiano nelle teorie che vi stanno a fondamento, al fine di fissare dei *vincoli* razionali di intelligibilità, grazie ai quali si riesce a comprendere la direzione che la realtà socio-politica sta già da sé necessariamente prendendo, proprio per quel tanto che non può essere logicamente contraddittoria. Solo assumendo questo punto di vista, logico-filosofico, Hegel ritiene di poter tener legittimamente conto delle testimonianze della realtà empirica, messe a disposizione dalle scienze socio-storiche. Queste non forniscono allora nient'altro che un materiale, necessariamente investito da un ragionamento che si dispiega su un tutt'altro piano.

Per comprendere meglio la natura di questa critica logico-filosofica della modernità politica, dobbiamo rivolgerci alle lucide pagine che Duso consacra al celebre principio hegeliano, che compare proprio nella *Prefazione* ai *Lineamenti*: «Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale». Questo principio, che ha suscitato tante letture quanti fraintendimenti, condensa in sé l'operazione che sta alla base della rifondazione hegeliana della filosofia politi-

ca. Riassume, infatti, il rifiuto dell'opposizione fra dati empirici e concetti normativi, cui corrisponde la distinzione di principio fra scienze socio-storiche e teorie filosofiche. Il travisamento di tale formula, fatale per l'intendimento del pensiero politico di Hegel e del modo in cui mette in gioco la filosofia nella comprensione della realtà umana, è dunque paradossalmente alla base dell'organizzazione attuale del sapere. In una certa misura, scienze empiriche e teorie normative si spartiscono le due metà della formula, basandosi su una comprensione tanto della ragione quanto della realtà che Hegel avrebbe giudicato inadeguata.

«Ciò che è reale è razionale». Se con *reale* s'intende tutto ciò che può essere preso in considerazione a partire da un'osservazione metodica dell'esperienza, allora tale principio sembra sintetizzare l'orientamento delle scienze storico-sociali attuali, esclusivamente empiriche. La realtà in questione, cui Hegel si riferisce col termine *Realität*, è data prima e a prescindere dalla ragione: questa ha dunque, come pensiero metodico empirico-osservativo, la funzione inevitabilmente apologetica di consacrare tutto ciò che esiste, semplicemente descrivendo e spiegando il funzionamento delle pratiche e delle istituzioni cui partecipiamo. «Ciò che è razionale è reale». Se con *ragione* si vuole fare riferimento a un ragionamento che prescinde dall'osservazione della realtà, allora tale principio sembra a sua volta esprimere il presupposto di tutte le teorie filosofiche normative. La ragione in questione è ciò che Hegel ha designato col termine di *Verstand*, l'Intelletto, ossia quella forma dissolutoria di pensiero che ha come funzione critica di rigettare tutte le opinioni, per fissare il dover essere cui la realtà empirica è chiamata a conformarsi.

La prospettiva hegeliana si fonda sulla negazione di questo modo di comprendere tanto la realtà che la ragione. È allora facile comprendere come non sia possibile afferrare la filosofia politica di Hegel se ci si attiene all'organizzazione attuale del sapere. Per Hegel, vale come propriamente reale, nel senso della *Wirklichkeit*, di ciò che è effettivo, non tutto quel che è dato, ma solo ciò che è riscattabile dalla ragione; a sua volta, conta come ragione, nel senso del *Vernunft*, solo quel pensiero che, lungi dal limitarsi a formulare principi normativi, fa emergere la logica che organizza internamente la realtà, esaminando criticamente le *posizioni teoriche* che cercano di render ragione dell'esperienza. La ragione che è chiamata a discriminare la realtà, per mostrare i vincoli intelligibili del reale, non è allora nient'altro che la *ragione filosofica stessa*. Stimolata dai problemi politici del presente, la ragione in questione non introduce, infatti, una logica nell'osservazione della realtà, come hanno cercato di fare i padri fondatori della sociologia, ma piuttosto

nell'elaborazione dei concetti fondamentali che sono ritenuti innervare il reale a un dato momento storico.

Ecco dunque cosa racchiude l'espressione "pensare la realtà": si tratta di far emergere il reale *nel pensiero*, riconducendo pratiche e istituzioni ai concetti che le rendono pienamente intelligibili. Tale ragione va oltre la mera osservazione: in questo risiede la sua natura intrinsecamente *critica*. La pratica o istituzione che sembrava giustificata per il fatto stesso di esistere e di avere delle ragioni nell'opinione, cessa di esserlo, a meno di ricevere un'altra giustificazione, sul piano dei concetti logico-filosofici che la rendono intelligibile, cioè a meno di apparire in ultima analisi non-contraddittoria. Ma la ragione non formula, così facendo, un mero ideale: in questo risiede la sua dimensione propriamente *positiva*. Il concetto guadagnato attraverso il processo dialettico di superamento delle contraddizioni logico-filosofiche che minano le teorie normative è ciò rispetto cui la realtà è misurata nelle sue pretese di esistenza, ossia ciò che permette di cogliere nell'insieme delle testimonianze apportate dai saperi empirici quanto vi è di propriamente reale. Si potrebbe dire, in altro linguaggio, che è ciò verso cui la realtà stessa *tende*, per quel tanto che è internamente lavorata da contraddizioni, al contempo logiche e reali, che dettano il ritmo del suo processo costituente.

Se Duso restituisce in questo modo al pensiero hegeliano non solo la sua originalità, rispetto all'impianto epistemologico moderno, fondato sulla separazione fra filosofia politica normativa e scienze storico-sociali empiriche,¹⁵ ma anche la sua portata insieme critica e positiva, l'analisi proposta lascia sussistere, tuttavia, un residuo enigmatico. La realtà effettiva, il reale riscattato razionalmente tramite il concetto, è già di per sé *attuale*? Detto altrimenti e più semplicemente: una volta compiuto il percorso del pensiero, una volta giunti al termine dei *Lineamenti*, resta ancora spazio per delle *azioni politiche* ispirate da quanto la filosofia ha messo in luce? Duso risponde positivamente, in una nota in cui fa valere che la filosofia politica hegeliana, come ogni vera filosofia politica, non si esaurisce nella «*comprensione della realtà*», perché ha anche una funzione di «*orientamento nella prassi*», e questo proprio perché mette in luce una «realtà» che «non si identifica con la realtà empirica» (LC, p. 114). Questo significa che i concetti guadagnati filosoficamente, per quanto fissino dei vincoli d'intelligibilità, non cessano di avere un carattere *ideale*. Si tratta certo di un ideale immanente alla realtà, di ciò verso cui questa tende internamente; resta pur sempre che tale ideale non è integralmente attuale – altrimenti, è chiaro, non resterebbe molto da fare, se non agire all'interno di quella

¹⁵ Per una presentazione della cornice epistemologica moderna, si veda P. Manent, *La metamorfosi della città*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2014.

realtà fondamentale che la filosofia ha già messo in luce nei suoi principi costitutivi. La critica dei concetti filosofici che stanno alla base del nostro senso comune è dunque non solo *filosofica* ma anche *politica*, perché offre degli orientamenti pratici che permettono di misurare la distanza che ancora separa la realtà data dalla sua stessa struttura razionale interna.

Rilevare il carattere ideale dell'Idea significa allora iscrivere pienamente il pensiero non solo nel proprio tempo, ma nell'orizzonte stesso del tempo, ossia nella *storicità*. La discriminazione che il pensiero è chiamato a operare, per far emergere ciò che vi è di propriamente reale nella realtà, implica, infatti, di distribuire tutto l'esistente lungo l'asse temporale della storia umana, per condannare in nome della ragione molte cose di fatto esistenti ma che «non corrispondono alla realtà del tempo»: per quanto in apparenza vive, tali pratiche e istituzioni «sono ormai morte e destinate a scomparire» (LC, p. 117-118). È in questa direzione che bisogna intendere, secondo Duso, la nota analogia della filosofia con la nottola di Minerva. La filosofia politica non sopraggiunge quando la storia si è già interamente svolta, non sorge dunque all'alba del nuovo giorno, ma solo al *crepuscolo*, quando cioè il processo costituente sta giungendo a compimento, essendo ancora lavorato da contraddizioni che richiedono di essere pensate, per oltrepassare le patologie socio-politiche che vi corrispondono nella realtà data. Comprendere la razionalità del reale non significa dunque consacrare il presente, ma cogliere dei «processi in corso» per raccogliere le «sfide» che racchiudono. Tale comprensione filosofica ci restituisce allora, come rileva Duso, una realtà intrinsecamente «aperta al futuro»: «La realtà è in movimento e questo è compreso dalla filosofia, proprio nel suo superare ciò che è estrinseco e già morto, e nel ravvisare nella realtà presente le dinamiche che preludono al suo superamento» (LC, p. 121).

Il riferimento alla presenza di *dinamiche trasformative* è la conseguenza necessaria della rilettura del pensiero hegeliano proposta da Duso. Se la filosofia politica pensa un processo in corso, dev'essere possibile reperire delle *pratiche* di trasformazione che accompagnano e accelerano l'avvenire del presente. Restituire la logica di tale processo suppone allora di far riferimento a dei *movimenti* che portano in sé quest'anticipazione del futuro dalla quale emergerà l'effettiva costituzione del presente, movimenti per forza di cose opposti a quelli che trascinano i resti di un passato moribondo e fatalmente destinato a morire. Incontriamo qui un problema classico e tuttavia inaggrabile. Che posto ha l'inevitabile lotta che corrisponde al processo trasformativo, cioè la contraddizione, non più logica ma *pratica*, fra gruppi che portano in sé ideali necessariamente incompatibili, fra loro e dunque con la realtà data? È difficile trovare nella successiva rilettura proposta da Duso della teoria hegeliana dello

Stato, il correlato reale di questo riferimento speculativo alle dinamiche trasformative del presente. Ma in mancanza di una traduzione concreta di tale riferimento, il discorso della filosofia politica hegeliana, per quanto apra alla possibilità astratta di pratiche trasformative volte alla piena realizzazione del presente, rischia di tendere al riassorbimento della storicità nell'attualità, ossia in un presente che, stando alle idee fondamentali, non ha bisogno d'azione politica e di conflitto per compiersi. Se così fosse, bisognerebbe allora dire che il pensiero politico hegeliano, se non riduce certo la comprensione della realtà alla consacrazione logico-filosofica di tutto quanto di fatto esiste, se riscrive al contrario il pensiero nella storicità e mette all'opera criticamente la ragione per discriminare ciò che vi è in essa di propriamente reale, non intende e non può far altro se non identificare le *tendenze* che hanno già vinto, per dir così, la battaglia storica. Si tratta di un pensiero che vincola dunque pratiche e istituzioni a un'Idea che attende solo il giorno seguente, e non un lungo avvenire indeterminato, per realizzarsi.

Questa chiusura anticipata del futuro è una conseguenza necessaria di uno sguardo esclusivamente filosofico sul mondo umano. Di fatto, la filosofia, proprio perché è attività di pensiero che ha in vista la verità e la comprensione razionale, è inevitabilmente destinata a lasciar fuori di sé le pratiche trasformative che dischiudono un avvenire logicamente indeducibile. Sta qui la differenza decisiva fra la filosofia politica di Hegel e la successiva sociologia di Durkheim (oltre che con la teoria critica di Marx). È noto, infatti, come Durkheim abbia ripensato la filosofia della storia ereditata da Comte facendo valere quanto d'imprevedibile racchiudano in sé i processi effervescenti dell'ideazione collettiva che portano i gruppi in conflitto a creare nuovi ideali, certo potenzialmente racchiusi nel passato ma mai interamente determinati da esso. Si tratta di uno spostamento decisivo, di cui è possibile misurare il senso e la portata risalendo a quanto Durkheim dice della Rivoluzione francese. Fenomeno effervescente per eccellenza, la Rivoluzione è stata, per Durkheim, non un evento intellettuale e filosofico, ma un movimento sociale e soprattutto *religioso*. Un movimento che ha fatto sorgere nuove credenze, aprendo l'orizzonte di un agire sociale e politico destinato a riconfigurarsi incessantemente, in base a sempre nuove articolazioni degli ideali messi in opera nella prassi rivoluzionaria.¹⁶ In quest'ottica, le formulazioni astratte del diritto, e *in primis* la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, appaiono manchevoli non in ragione delle contraddizioni logiche che affliggono le teorie giuridico-filosofiche che vi stanno a fondamento, ma a causa delle contraddizioni pratiche messe in luce dai movimenti che,

¹⁶ Si veda, ad esempio, "Les principes de 1789 et la sociologie", in E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970.

rispondendo alle patologie generate dall'individualismo astratto, elaborano nell'azione collettiva concezioni inedite e più positive della libertà moderna. La religione così compresa come sorgente degli ideali sociali appare come il motore di una storicità che sfugge per principio non alla ragione in generale, ma di certo alla filosofia, perché svela come nella realtà umana, socio-politica, vi sia una dimensione indeterminata dell'agire che mette fuori gioco le clausole di chiusura del pensiero speculativo.

II

L'analisi condotta sin qui era indispensabile al fine di preparare la discussione della seconda e più importante sequenza, nella quale Duso cerca di delucidare e giustificare la tesi più forte di Hegel, da lui riassunta con questa perentoria affermazione: «Solo nella scienza, cioè nella filosofia, lo Stato è nella sua realtà» (LC, p. 112). Per afferrare il significato e le ragioni di questa tesi è necessario, prima di tutto, chiarire in via preliminare a cosa faccia riferimento il termine Stato. In un noto passaggio dell'Introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della Storia*, Hegel ci ha fornito un'indicazione fondamentale quanto all'innovazione da lui introdotta, rispetto all'impostazione predominante nella scienza politica moderna: «Questa denominazione [scil. *Stato*] è esposta al pericolo dell'ambiguità, in quanto si designa di solito coi termini di "stato" e di "diritto dello stato" solo la parte politica di esso, distinguendola dalla religione, dall'arte, dalla scienza. Ma qui noi intendiamo "stato" in un senso più esteso»¹⁷. Come Hegel sottolinea in seguito, tale concezione più ampia dello Stato richiede di prendere in considerazione, oltre al diritto, le «potenze spirituali» che governano effettivamente la vita e l'azione degli uomini, ossia quel piano ulteriore di realtà che già Montesquieu aveva messo in luce parlando di uno «Spirito del Popolo».

Vi sono dunque due accezioni di Stato, l'una ristretta, l'altra ampia. L'accezione ristretta di Stato è quella che sta al fondamento del discorso della scienza politica moderna: è lo Stato come ordine legale e giuridico, in particolare come regime nel qual la sovranità è definita e organizzata dal diritto pubblico. Ma dire che lo Stato è visto qui solo nella sua «parte politica», significa dire che è la collettività stessa ad esser vista solo politicamente e in un'accezione del tutto ristretta di politica. In effetti, se la molteplicità d'individui umani appartiene a totalità definite e distinte, queste esistono, nella prospettiva della scienza politica moderna inaugurata da Hobbes, solo come

¹⁷ G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. 1, p. 108.

artifici giuridici, prodotti di una volontà esplicita che trova nella legge positiva la sua traduzione. Di fronte allo Stato così inteso, non sussiste alcuna collettività reale, ma solo una «moltitudine disciolta», secondo l'espressione di Hobbes, correlato storico dell'indipendenza originaria che caratterizza la molteplicità disunita d'individui nello stato di natura. È questo il soggetto suppostamente reale di quella sfera dell'agire, spolicizzata, che verrà poi designata col termine di «società civile», e di cui l'economia politica metterà in evidenza le dinamiche spontanee d'associazione, dettate dalla convergenza degli interessi individuali.

Come già Montesquieu, Hegel sovverte questa impostazione, fondata sulla contrapposizione fra Stato sovrano e società civile, mettendo in questione le premesse stesse del ragionamento giusnaturalista, cioè la posizione di una molteplicità d'individui in sé indipendenti: questi sono da lui ricondotti in seno a una realtà normativa che li precede e li costituisce nella loro stessa umanità, nel loro statuto stesso di soggetti indipendenti e autonomi. Lo Stato nel suo significato più ampio è allora proprio quanto emerge nel corso del processo dialettico dei *Lineamenti*, e in particolare nel decisivo passaggio dalla *Moralität* alla *Sittlichkeit*. In effetti, come Hegel rileva, lo Stato pensato come orizzonte globale dell'esistenza umana e condizione dell'indipendenza e dell'autonomia, *coincide* con l'eticità stessa, nella misura in cui include non solo le leggi ma anche le condizioni spirituali delle leggi. In questo senso, lo Stato ampiamente inteso non è una delle tre sfere dell'eticità ma l'eticità stessa. Secondo la formula efficace di Duso, non è altro che *la realtà delle relazioni*.

Bisogna allora dire che l'ingresso nello Stato hegeliano si compie ben prima di arrivare alla sezione che gli è consacrata nei *Lineamenti*, la quale dev'essere a sua volta riletta come il momento in cui Hegel ripensa lo Stato strettamente inteso, mostrando le conseguenze propriamente politiche della critica delle categorie moderne svolta nei momenti precedenti. Per comprendere e discutere la posizione hegeliana riguardo allo Stato è dunque necessario sciogliere due nodi teoretici: l'elaborazione del concetto di eticità moderna come sintesi inedita di necessità normativa e libertà soggettiva, e la conseguente riformulazione del concetto politico di Stato come espressione della sintesi che caratterizza l'eticità moderna. La posta in gioco, nella quale è possibile mettere alla prova la differenza epistemologica fra filosofia politica e sociologia, sta nel vedere se Hegel riesca a pensare compiutamente, sul piano politico, l'esigenza di autonomia collettiva che sta anche per lui al centro dell'eticità moderna, o se per far questo non sia necessario andar oltre lo Stato, per quanto ampiamente inteso.

È innanzitutto necessario precisare come Duso giunga, nella sua elucidazione del concetto hegeliano di eticità moderna, a prendere le distanze dal modo in cui lo si recupera oggi a fini descrittivi e sociologici. Le riappropriazioni contemporanee dello spirito oggettivo, e in particolare le letture, cui si è fatto allusione in apertura, che cercano di “riattualizzare” il pensiero hegeliano vedendovi un’anticipazione della sociologia funzionalista, fanno corrispondere a ogni livello di analisi – diritto, morale, eticità – altrettante sfere dell’agire, reali per quanto parziali. In quest’ottica, esplorando lo spirito oggettivo, Hegel farebbe emergere tre diverse configurazioni della libertà, l’una a fondamento dell’altra e correlate ad altrettanti volti dell’*individualità*: la persona, il soggetto, e il cittadino/uomo, padre di famiglia. Si tratta di quell’individualità che, nei paragrafi introduttivi dei *Lineamenti*, è stata caratterizzata come sintesi dell’universalità e della singolarità, portatrice di una «volontà libera» che chiede di realizzarsi compiutamente.

Ebbene, secondo Duso, questa *giustapposizione* di forme della libertà e di concezioni dell’individualità si basa su un profondo travisamento del pensiero hegeliano. Fra il diritto e la morale, da un lato, e l’eticità, dall’altro, vi è, infatti, un *salto* al contempo concettuale e ontologico. In effetti, se l’eticità rappresenta, per Hegel, il fondamento del diritto e della morale, è perché le radica in un reale al di fuori del quale queste due descrizioni dell’individuo moderno si riducono a mere *astrazioni discorsive*. Come Hegel stesso nota, le prime configurazioni della libertà sono solo «momenti ideali» che «non hanno di per sé alcuna realtà» (cfr. LC, p. 155, nota 4). Il diritto e la morale non sono dunque due sfere dell’agire, reali ma parziali, ma solo *aspetti* di una realtà pratica e collettiva che va compresa andando oltre tali descrizioni dell’individuo. Tali discorsi assumono allora un carattere inevitabilmente *ideologico*, potremmo dire, quando portano gli attori a credere che sia reale ciò che, di fatto, è solo un aspetto astratto del reale, la cui consistenza non va oltre il linguaggio che serve a introdurre una serie di concetti utilizzati nella comprensione dell’azione. Sta qui la portata critica della filosofia politica hegeliana: è una critica volta a svelare gli effetti patologici di un’ideologia che tenta di render reale un’astrazione, com’è ad esempio il caso di una società civile borghese che ritiene di potersi fondare solo sul diritto privato delle persone. Le patologie della modernità sono dunque sempre *patologie della libertà astratta*, cui Hegel risponde fissando le condizioni di esistenza della libertà concreta, esplicitando i vincoli razionali misconosciuti cui gli individui già si attengono, come padri e figli, uomini e cittadini, senza tuttavia riconoscerli pienamente, quando si pensano solo come individui e soggetti.

L'ingresso nell'eticità a partire dalla critica delle contraddizioni interne alla moralità ha la funzione di render visibili e coscienti i vincoli già presenti nell'agire che si vuole autonomo del soggetto moderno. La *Moralität* non è allora quella configurazione specifica della libertà, tipicamente moderna, che l'individuo guadagna quando agisce in nome di principi universali razionalmente riscattati. Secondo Duso, si tratta, prima di tutto, della *struttura intenzionale* stessa dell'azione, di per sé non sussistente perché priva dei contenuti concreti che solo l'eticità è in misura di fornire. Prima della moralità, un prima sospeso nello spazio etereo del discorso, l'individualità è solo una persona posta di fronte alla cosa di cui è proprietaria: non agisce perché è ancora priva delle determinazioni che la rendono *pensabile* come un soggetto agente. Anche per questo, non è ancora concepibile come quel cittadino/uomo che si afferma nella sfera della società civile, nel lavoro e nel mercato, attraverso il contratto, e poi nello Stato attraverso la politica. Perché sia possibile pensare la persona proprietaria come un lavoratore e un cittadino, bisogna prima metterla in azione.

Il soggetto della moralità è dunque anzitutto la *persona in azione*, un'azione di cui Hegel intende mostrare che è non è pensabile nella libertà che la caratterizza in contesto moderno senza farla riposare sugli orientamenti concreti dell'eticità. L'ordine dell'eticità non si presenta più, così, come quella dimensione della realtà che, in ragione delle sue necessità normative, si contrappone alle rivendicazioni di autonomia del soggetto morale, ma come la realtà stessa in cui l'agire si dispiega trovandovi il sostegno delle *ragioni pratiche* che vi stanno al fondamento. La realtà socio-politica non è qui una struttura che determina dall'esterno, dunque condiziona e limita, la volontà suppostamente libera di un soggetto agente: è la realizzazione stessa di tale libertà, per quel tanto che l'autonomia rivendicata presuppone di agire per delle ragioni intelligibili ad altri, dunque di basarsi su orientamenti condivisi e condivisibili.¹⁸

Attraversare la moralità non significa dunque analizzare un tipo d'azione a discapito di altre, ma introdurre il *linguaggio intenzionale* che serve a comprendere l'azione stessa e il soggetto che vi corrisponde, come unità responsabile cui tale azione può essere imputata. Come Durkheim e molti sociologi, Hegel vede dunque nell'azione la via d'accesso all'eticità: esplorare la famiglia,

¹⁸La lettura di Duso apporta qui una soluzione ai problemi nei quali si dibattono ancora oggi le scienze sociali. Si pensi alla discussione ricorrente intorno al rapporto fra *structuree agency*. Si veda, in proposito, A. Giddens, *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979. Per una teoria sociologica dell'azione che valorizza in modo analogo la società come fonte di ragioni d'agire pubblicamente condivisibili, si veda C. Lemieux, *Le devoir et la grâce*, Paris, Economica, 2009.

la società civile e lo Stato (in senso stretto), significa sempre cogliere forme dell'agire e far emergere i diversi regimi di ragioni che vi sono in gioco.

Prima di elucidare in cosa consista tale concezione dell'azione umana come azione necessariamente sociale e politica, è necessario chiedersi cosa possa esserci di propriamente *moderno* nell'azione intenzionale in quanto tale. In effetti, sembra difficile attribuire ai moderni l'esorbitante privilegio di aver cominciato ad agire intenzionalmente, per delle ragioni potenzialmente comprensibili ad altri. Senza ulteriori precisazioni, la tesi hegeliana porterebbe a vedere il mondo premoderno come un teatro di marionette mosse dal destino, tesi tanto più problematica quanto più le premesse dell'analisi dell'azione intenzionale sono state poste anzitutto da Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*. Per principio e di fatto, la struttura intenzionale dell'agire umano è presente, più o meno esplicitamente, in ogni linguaggio e in qualsivoglia società, per quanto diversamente possa essere declinata. Non v'è azione umana, infatti, quale che sia il contesto socio-politico nel quale s'iscrive, che non richieda, per essere compresa e costituita come tale, la posizione correlativa di un soggetto capace di esplicitare le proprie intenzioni e i propri proponimenti, e che agisce in circostanze date di cui è sempre più o meno cosciente.¹⁹

Duso rileva questa difficoltà, implicata dalla sua originale interpretazione della sezione sulla moralità. Rileggere tale sezione come l'esplicitazione della struttura intenzionale dell'azione non deve portarci a credere che «gli antichi non agissero» (LC, p. 167). Per precisare in cosa consista la rottura moderna, e dunque in che senso vada intesa la tesi che vede nell'azione l'espressione della soggettività consapevole, Duso sviluppa l'annotazione del paragrafo 118 dei *Lineamenti*, nel quale Hegel elabora la differenza fra atto (*Tat*) e azione (*Handlung*), accennando a un contrasto comparativo fra il senso greco dell'agire veicolato dalla tragedia e il senso moderno dell'agire espresso dal diritto, dalla morale e infine dalla filosofia.

Secondo Hegel, il linguaggio intenzionale degli antichi, se fa certo posto a un soggetto capace di agire avendo una determinata consapevolezza delle *circostanze* e della propria intenzione, lo rende tuttavia responsabile dell'«intera estensione dell'atto» (*Lin.*, § 118). Non è allora la consapevolezza delle circostanze e dell'intenzione a definire la struttura moderna dell'azione nella quale viene a esprimersi la soggettività libera, ma il diritto accordato al soggetto di *delimitare* nell'insieme dei fatti che gli possono essere imputati come atti di cui è causa quanto conta come azione intenzionale. Questa delimitazione riguarda non le circostanze ma le *conseguenze* del suo agire. La frontiera della modernità andrebbe dunque tracciata non tanto risalendo alla mera introdu-

¹⁹ Si veda in proposito, V. Descombes, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004.

zione di un linguaggio intenzionale, capace di render visibile cosa fa di un individuo un soggetto agente in circostanze date, ma nell'introduzione di un nuovo genere di linguaggio che fa spazio a un inedito *rappporto riflessivo* dell'agente con l'insieme dei suoi atti. Far posto a tale rapporto suppone di accordare al soggetto il diritto di assumere come *proprio* soltanto quanto da lui riconosciuto esplicitamente come tale in prima persona e non tutte le conseguenze dei suoi atti.

È questa una questione decisiva se si vuol comprendere in cosa consista l'autonomia che s'invera nel passaggio all'eticità: in cosa consista, detto altrimenti, la trasformazione dell'eticità dovuta all'introduzione nelle diverse sfere – famiglia, società civile, Stato - di una rivendicazione di autonomia nell'azione sconosciuta agli antichi. Il fatto che dalla sezione sulla moralità non emerga molto di più che l'esigenza minimale di un rapporto riflessivo con i propri atti da già delle indicazioni importanti sul modo in cui Hegel intende l'eticità moderna. Quando la sociologia, già con Durkheim, riprenderà il problema della trasformazione delle norme sociali imposta dall'emergenza moderna dell'autonomia andrà ben più lontano nell'elucidazione di cosa racchiuda tale esigenza.²⁰

Il punto d'arrivo della dimostrazione hegeliana, nel quale si riassume il passaggio all'eticità e l'ingresso nello Stato inteso in senso ampio, consiste nel dire che l'azione morale coincide con l'atto responsabile *conforme ai doveri*. La soluzione delle contraddizioni in cui cade la coscienza morale che crede di poter trovare in se stessa le buone ragioni d'agire, derivandole dal rapporto riflessivo con i propri atti, è la posizione, propriamente kantiana, di una legge del tutto formale, la quale non solo impedisce d'agire concretamente, ma si rovescia anche, nel passaggio all'atto, nel suo contrario, cioè nell'azione radicalmente malvagia. L'unico modo di sostenere la distinzione fra il bene e il male suppone di vincolarla a dei contenuti concreti, cioè a dei doveri, i quali, proprio perché non sono già racchiusi nella coscienza individuale, non possono che provenire dall'esterno, cioè dalle relazioni che strutturano la realtà sociale e politica. Come nota Duso, con il termine di “dovere”, *Pflicht*, Hegel designa dunque «le obbligazioni, i condizionamenti, i vincoli che provengono dai rapporti oggettivi in cui il singolo è inserito» (LC, p. 182). Non c'è bisogno di insistere sull'evidente vicinanza, che ha probabilmente radici lontane, fra quest'accezione del dovere etico come norma di una relazione e quanto Durkheim dice a proposito della “morale sociale”. Quel che ci deve interessare,

²⁰ Per una presentazione sintetica del superamento sociologico di Kant operato da Durkheim, diverso rispetto a quello di Hegel, mi permetto di rinviare a F. Callegaro, « La raison pratique des modernes », *Archives de Philosophie* 76.4 (2013): 571-589.

stando al problema del posto fatto nell'eticità moderna all'autonomia, è vedere come si declina quest'esigenza in rapporto ai doveri di fatto operanti nel tessuto delle relazioni umane.

Per quanto alcune annotazioni di Hegel sembrano implicare che l'ingresso nell'etica equivalga alla negazione dell'autonomia del soggetto, in particolare quando, proprio in apertura della terza parte dei *Lineamenti*, insiste sul fatto l'ordine dell'eticità è quel «circolo delle necessità» costituito dalle «potenze etiche che governano la vita degli uomini» (*Lin.*, § 145), questo governo della vita va, secondo Duso, pensato, proprio perché è governo di quelle potenze etiche assumibili dai soggetti in azione, come una forma primordiale di *governo di sé*: «Non è allora che il *dovere etico* neghi il *dovere morale*, ma piuttosto che il punto di vista del singolo che da sé sceglie e decide, che è stato esaminato nella moralità, risulta ora inserito nella realtà dei rapporti in cui egli concretamente è» (LC, p. 182). L'individualità sorge qui nella sua realtà come quel padre e figlio, uomo e cittadino, che è soggetto in azione con altri, sulla base di doveri assunti in prima persona.

Ci si può allora figurare il superamento della soglia che separa la moralità dall'eticità, come una *messa alla prova* delle pretese soggettive della coscienza di poter costituire di per sé un'azione non solo intenzionale ma anche morale: la sfera reale dell'etica è il piano in cui le pretese del soggetto autonomo sono saggiate, rapportando l'azione concreta ai doveri prestabiliti che, nota Hegel, se ne stanno lì, «tracciati, enunciati, familiari, nei rapporti in cui si trova» (*Lin.*, § 150). I doveri appaiono qui come una *regola*, si potrebbe dire con Wittgenstein, che permette di misurare se l'atto compiuto è conforme o meno a quanto essa enuncia, e che consente dunque di distinguere fra quanto il soggetto *crede* essere morale e quanto lo è effettivamente, essendo dunque etico.

Una volta superata la prova, il dovere appare come una norma che informa le relazioni all'interno di pratiche e istituzioni: cessa di contrapporsi alla realtà proprio per quel tanto che la *costituisce*, rendendola qualificabile non solo in termini intenzionali (volontario/involontario) ma morali (bene/male, giusto/ingiusto). Sapendo che la prima sfera dell'eticità è la famiglia, non è difficile cogliere il fondamento di questa messa alla prova del soggetto, e comprendere le condizioni di genesi della coincidenza fra individuo e collettività, soggettività autonoma e azione sociale. È quanto accade, infatti, a un bambino che apprende alcune pratiche morali elementari. Attraverso l'azione e il giudizio che riceve, si formano progressivamente quelle *tendenze ad agire* cui Hegel fa riferimento, riprendendo Aristotele, parlando di *Gesinnung*. Si tratta della «disposizione etica», seconda natura e correlato soggettivo della trasformazione etico-normativa della realtà oggettiva.

Bisogna allora chiedersi in che misura la prospettiva hegeliana, così com'è restituita da Duso, consenta di far posto all'autonomia moderna. È forse sufficiente invocare le disposizioni etiche, come punto d'intersezione fra le intenzioni d'agire e i doveri concreti, per dire che abbiamo qui a che fare con l'auspicata sintesi dell'eticità a fondamento dello Stato moderno? Basta forse dire, come fa Hegel nell'*Introduzione alle Lezioni sulla filosofia della storia*, che nell'eticità il soggetto sceglie da sé di fare il proprio dovere, per riconciliare «l'opposizione fra la libertà e la necessità», e concludere dunque che fra Stato e cittadino non c'è conflitto, perché «solo la volontà che obbedisce alla legge è libera, nella misura in cui obbedisce a sé stessa»?

Certamente, la presenza dell'elemento disposizionale assicura che l'obbedienza alla legge non è fondata solo sulla forza o sul potere, ma prima di tutto sul riconoscimento del fatto che essa esprime le potenze etiche incarnate nel soggetto, cioè insomma i doveri che costantemente assume e rispetta nelle sue relazioni. Nella disposizione etica così intesa, come capacità messa alla prova nelle relazioni, si sostanzia quel *patriottismo quotidiano* nel quale Hegel ha visto la radice dell'adesione riflessiva alla legge (*Lin.*, § 268). Tali doveri non sussistono di per sé, ma dipendono dal riconoscimento del soggetto, proprio perché non si tratta di mere costrizioni ma di norme vincolanti. L'azione etica, frutto di disposizioni inculcate, traduce dunque, quand'anche fosse immediata e irriflessa, un'adesione sempre cosciente, che potrebbe essere espressa in prima persona, tanto più che l'applicazione di tali doveri ai contesti diversificati dell'agire non è mai automatica, ma dipende da una attenta considerazione delle circostanze e delle conseguenze dell'azione.

Secondo Duso, sarebbe questa una prima maniera di far vedere in cosa consista la conciliazione moderna fra eticità e autonomia, come mostra l'esempio delle relazioni familiari: «L'essere padre o figlio è un elemento oggettivo, che costituisce un condizionamento, una obbligazione per i singoli che si trovano in questo rapporto, ma ciò non implica che nelle loro azioni non siano loro a scegliere e siano invece necessitati meccanicamente ad agire in una o in un'altra direzione. Certo la consapevolezza etica farà sì che possano e debbano essere orientati da questa relazione reale che li costituisce. Ma se questa relazione li può orientare (determinare la loro *Gesinnung*), da essa non possono dedurre i contenuti del loro agire: restano sempre loro a decidere delle loro azioni» (LC, p. 184).

Questa prima soluzione, per quanto riposi su un'analisi corretta dell'azione intenzionale, è insufficiente, per le ragioni esposte sopra: è e deve essere valida per qualunque individuo umano che si trovi a vivere con altri in una data società politica. Non ha dunque, *per noi*, nulla di specificatamente moderno, e

proprio per questo ci lascia insoddisfatti come tentativo di far posto, nella realtà dei rapporti, all'autonomia che in principio ci caratterizza come soggetti moderni. Dal fatto che i doveri etici non possano *sussistere* senza adesione personale, quale s'incarna nelle disposizioni ad agire in modo conforme, e che non possano *persistere* senza la necessaria traduzione contestuale, resa possibile dalla sempre nuova decisione singolare, non segue che essi siano assunti riflessivamente in base alle *ragioni* che li fondano. Nella perpetuazione contestualmente modulata di doveri prestabiliti è difficile vedere all'opera una forma di autonomia collettiva, nel senso esigente che tale rivendicazione assume nella modernità politica. Non c'è bisogno di enfatizzare l'insegnamento di casi storici d'indubbia rilevanza per il pensiero politico nei quali la fedele obbedienza ai doveri e la pronta capacità di applicarli ha espresso la più completa *eteronomia*.

Se ci si dovesse attenere a questo primo livello di analisi, bisognerebbe allora concludere che Hegel non è riuscito a realizzare l'auspicata sintesi di eticità e autonomia. Così com'è riassunta da Duso, tale sintesi richiede, infatti, di pensare che i «rapporti oggettivi» dell'eticità «prendono forma *per opera* degli uomini» (LC, p. 182, sottolineato da me). Proprio in questa formulazione emerge il significato propriamente *moderno* dell'autonomia collettiva: è in questa direzione che va cercata una seconda soluzione. I due sensi in cui può essere intesa la sintesi hegeliana, vanno dunque nettamente distinti, non solo quanto al loro significato, ma soprattutto quanto alla loro rilevanza per la comprensione e l'orientamento della modernità politica. Che la rete di relazioni in cui consiste l'eticità moderna condizioni l'azione, senza tuttavia determinarla, è certo rilevante, ma non ha nulla a che vedere con le esigenze specifiche dell'autonomia moderna. Ben più rilevante è, invece, il fatto che tale rete normativa di relazioni, che nelle azioni quotidiane si presenta con i caratteri dell'oggettività esterna, sia in realtà *prodotta* dalla libertà. Una libertà che va qui intesa in tutt'altro senso, perché non si tratta più della libertà individuale minimale che consiste nel far variare una norma secondo i contesti, ma proprio di quell'autonomia collettiva esigente che si esprime nel fatto di *porre* la norma della propria condotta e di cui si vorrebbe mostrare che, lungi dall'essere in conflitto con le necessità normative della vita sociale e politica, permette di ripensarle e di rifondarle. Come nota giustamente Duso, «è proprio il costituirsi delle relazioni oggettive mediante il momento della libertà della coscienza a caratterizzare l'eticità moderna e a distinguerla da quella degli antichi» (LC, p. 240).

Siamo così rinviati alla questione dello Stato, questa volta strettamente inteso. Solo sulla scena della politica è, infatti, possibile stabilire cosa sia racchiuso

in quella «conformità semplice» ai doveri di cui l'individuo è tenuto a dar prova, secondo Hegel, nel suo rapporto alle obbligazioni legate alle sue relazioni e cui si riferisce parlando di «rettitudine» (*Lin.*, § 150). Fintantoché restiamo all'interno dell'azione quotidiana, ovverosia nella famiglia e nel lavoro, non c'è alcun modo di sapere se dietro tale conformità semplice, visibile nel modo in cui la situazione sollecita spontaneamente l'azione appropriata, si cela un'adesione consapevole e ragionata, oppure una forma tacita di servitù volontaria. Quel che appare come azione libera, nel triplice ma unitario senso d'indipendente giuridicamente (cioè protetta da costrizioni e interferenze arbitrarie), autonoma moralmente (cioè assunta riflessivamente in prima persona) e giusta eticamente (cioè conforme ai doveri prestabiliti), potrebbe essere frutto di un *potere* tanto più inafferrabile quanto più il soggetto fa spontaneamente da sé quel che lo Stato vorrebbe che facesse. Si sfuggirebbe così all'esercizio esplicito della forza per ritrovarla segretamente all'opera nelle disposizioni etiche dei soggetti, nella forma di un «infra-potere» che si produce e si trasmette tramite le azioni quotidiane di cui sono fatte le pratiche sociali.²¹

Quel che conta, allora, se si vuol mettere alla prova il tentativo di conciliazione di Hegel, non è rilevare tutti i passaggi dei *Lineamenti* in cui questi considera come oggettivamente validi dei doveri che non sono più tali per noi, perché hanno subito nel frattempo l'attacco delle rivendicazioni d'autonomia dei soggetti. Questo tipo di critica non ha nulla di filosofico, non fa che esprimere i pregiudizi del nostro tempo di contro a quelli di Hegel. Quel che conta, più profondamente, è vedere se Hegel, nella sua concezione dello Stato, analizzato da un punto di vista politico, ha aperto lo spazio, logico e sociologico, per una tale evoluzione della normatività sociale, dettata dall'espressione politica dell'autonomia collettiva. Detto altrimenti, non si tratta di far valere questa o quella norma nell'analisi della famiglia e della società civile, norma di cui si continua a presupporre la validità, solo perché organizza oggi effettivamente l'azione, ma se esiste per Hegel la *possibilità* stessa di tale messa alla prova riflessiva della validità delle norme sociali date.

È proprio su questo punto che Duso apporta alcune decisive elucidazioni, per quel tanto che fa valere l'irriducibilità del pensiero politico hegeliano a quel dispositivo della *sovranità* che rende impensabile la partecipazione attiva dei cittadini alla costituzione e alla trasformazione della realtà collettiva. Parte del tutto in cui il tutto emerge infine coscientemente, lo Stato politico strettamente inteso si configura, nella lettura di Duso, come quel necessario *governo* che media le relazioni, cooperative e conflittuali, fra i gruppi professionali, or-

²¹ Sulla nozione d'infra-potere, si veda C. Castoriadis, « Pouvoir, politique et autonomie », *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990.

ganizzati in corporazioni, emersi nell'analisi antecedente della società civile. Sta qui, l'abbiamo rilevato in apertura, la rottura hegeliana rispetto alla scienza politica moderna, così come il rilancio della filosofia politica classica. Si tratta del superamento di quella netta contrapposizione fra Stato sovrano e società civile, dunque fra la politica e il sociale, posta al principio dell'ordine moderno dai primi giuristi e filosofi del XVII secolo.

Questa rottura culmina nella critica del dispositivo d'autorizzazione volto a saldare i due momenti di questa costruzione, al contempo ideologica e giuridica. A cadere nel vortice della critica hegeliana è il concetto moderno stesso di *rappresentanza*, non più espressione diretta, tramite mandato, dei bisogni delle parti sociali, come nel Medioevo, ma costituzione, per via di delega, di un potere centrale che quella società fa esistere, a partire dalla posizione originaria di un moltitudine di individui umani per natura asociali e apolitici. Non è allora difficile vedere, sta qui un fondamentale insegnamento della rilettura della critica hegeliana proposta da Duso, quanto illusorio sia cercare nella rappresentanza così intesa la condizione della *democrazia*, per quanto nel senso comune il sostantivo, "democrazia", evochi irresistibilmente l'aggettivo, "rappresentativa". Il patto liberale fra Stato e società civile, reso possibile dalla designazione rinnovata di rappresentanti rispettosi dei diritti fondamentali degli individui -ammesso che possa dar luogo a un potere meno assoluto e non a una nuova forma di despotismo, come già al tempo di Hegel aveva sostenuto Tocqueville - non crea, infatti, le condizioni di un *governo democratico*, non fosse altro perché rinforza l'ideologia individualista. Questa impedisce di far emergere quella pluralità sociale in conflitto che, sottesa dall'unità di uno stesso spirito comune, dovrebbe essere il soggetto in azione della democrazia stessa.

Ma quale spazio fa Hegel al governo di sé della società? Per rispondere a questa domanda, bisogna vedere qual è il profilo dello Stato politico da lui tratteggiato nei *Lineamenti*, così come si configura nel diverso concetto di rappresentanza che impone logicamente la presa in considerazione della costituzione plurale della società, cioè del fatto che i soggetti che si pensano e si vogliono autonomi fanno inevitabilmente parte, oltre che di famiglie, di gruppi professionali e più generalmente di associazioni distinte. Rispetto al problema posto, si tratta in particolare di capire in che misura la convergenza di governo e pluralità sul piano di una medesima società politica consenta la piena espressione dell'autonomia collettiva compresa come produzione riflessiva della normatività sociale.

Se si è intesa la funzione centrale della rappresentanza nella costituzione dello Stato moderno, o per meglio dire nella rappresentazione ideologica di ta-

le costituzione, intrattenuta dal diritto pubblico, non si può sottovalutare la portata delle analisi storico-concettuali che Duso consacra, nel quinto capitolo, a tale dispositivo, al fine di far comprendere il senso della posizione hegeliana, in questo luogo cruciale che rischia di esporsi, in ragione della pregnanza dei nostri pregiudizi, a più di un equivoco. Attraverso questa riflessione sulla questione della rappresentanza politica, Duso non si focalizza su un dettaglio fra molti dell'architettura costituzionale moderna. Nella rappresentanza, ne va della *rappresentazione* stessa dello Stato nei suoi rapporti con la società: si tratta, dunque, di un rivelatore cruciale del modo in cui un filosofo politico pensa l'uno e l'altra. Fuoriuscire con Hegel dalla logica dell'autorizzazione, e dunque da quei presupposti individualisti che la critica dialettica smantella passando dal diritto e dalla moralità all'eticità, significa smettere di pensare che la rappresentanza sia il piano produttivo della totalità dei rapporti e che solo su questo piano la molteplicità degli individui in sé indipendenti possa apparire unificata - che insomma si possa dire politicamente "noi" solo dicendo sempre in realtà "loro". Correlativamente, significa cominciare a vedere nello Stato, strettamente inteso, la traduzione cosciente della totalità effettiva dei rapporti in cui siamo presi, dunque l'espressione di una molteplicità che non è più individuale né interindividuale ma propriamente *collettiva*, perché ha sempre a che fare con i diversi *gruppi* che compongono la società nel suo complesso e ai quali apparteniamo.

Ripensare la rappresentanza con Hegel non significa solo né tanto avanzare una proposta costituzionale, ma elaborare un concetto che consenta di fissare i vincoli d'intelligibilità di ogni azione propriamente politica, elaborando al contempo uno strumento che permetta di pensare diversamente l'agire politico, comprese le aporie e patologie generate dal misconoscimento ideologico-giuridico tanto del governo che della pluralità. Si pensi, ad esempio, alla decisiva critica hegeliana delle *elezioni*, dispositivo che dovrebbe permettere la disseminazione sociale del potere, in nome della giustizia per tutti, e che invece conduce alla sua sempre più netta concentrazione e corruzione (*Lin.*, § 311). Come mostra la rilettura propostane da Duso, la rimozione dei bisogni particolari, in nome di una cittadinanza astrattamente universale, non può che portare alla loro circolazione surrettizia nelle politiche di un governo inevitabilmente destinato a mascherare, dietro l'universale, interessi particolari. In questo modo, il meccanismo che è ritenuto consentire l'espressione della sovranità popolare si converte in un dispositivo di produzione non solo di un governo centrale, che come tale espropria il cittadino della sua volontà politica, ma di un potere destinato a corrompersi corrompendo la società che pur sempre governa (LC, p. 218-219).

Nel profilo costituzionale delineato da Hegel per lo Stato reale, la fuoriuscita dalle aporie e patologie della rappresentanza si mostra così nella relazione necessaria che sempre si stabilisce e che sempre *deve* essere stabilita, a livello del potere *legislativo*, fra i funzionari di governo e i rappresentanti della società. Se i primi sono scelti, aristocraticamente, in virtù delle loro capacità superiori, i secondi danno invece voce all'esigenza democratica di far partecipare al governo la pluralità di gruppi che compongono la società. Gli eletti non sono dunque tali perché fanno essere il popolo attraverso la rappresentanza, a partire da una previa moltitudine di singoli, ma perché esprimono le istanze, i bisogni, le esigenze delle «sfere essenziali della società», come dice Hegel alludendo qui alle articolazioni interne della *Bürgerliche Gesellschaft* (*Lin.*, § 308). Loro compito è tradurre sul piano politico i bisogni sociali, esplicitando il loro potenziale universale, affinché la sintesi governativa operata dai funzionari, e portata a termine dalla decisione finale del monarca, non si riduca alle note procedure della negoziazione interessata.

Proprio per questo, Hegel critica, oltre che la delega, anche il *mandato imperativo*, nella misura in cui questo blocca il processo politico di costituzione deliberativa dell'universale (*Lin.*, § 309). Sta tutta qui, in quel che può sembrare un dettaglio relativamente secondario, tutta la modernità della dottrina politica hegeliana. Hegel assegna, infatti, allo Stato moderno, inteso come relazione necessaria fra governo e pluralità, sotto lo sguardo sovrano del monarca, il compito di far emergere e consacrare nella legge l'universale implicito che vive nelle potenze etiche che governano la vita dei soggetti alle prese con le relazioni sociali. Nel rifiuto di una rappresentanza identitaria rigida, che subordinerebbe il governo ai dettami irriflessi dei particolarismi sociali, si capisce come sia in ultima analisi sul piano dello Stato strettamente inteso, piramide che risale dalla pluralità *rappresentata* fino al monarca, passando per il governo, che la società si costituisce come una totalità articolata cosciente di sé. Questa società è dunque certamente politica, ma è politica solo per quel tanto che è essenzialmente *statale*.

È questa la conclusione cui giunge Duso, nel tentativo di definire il concetto hegeliano di rappresentanza, nella sua irriducibilità non solo alla delega ma anche al mandato imperativo: «L'identità dello Stato si esprime nella decisione del monarca, che (...) solo in modo lato e non consono alla funzione che ha la rappresentanza nel legislativo può essere considerata come rappresentazione. L'identità poi degli *Stände* e delle corporazioni vive nel rappresentante in modo tale che, attraverso la mediazione di quest'ultimo, può e deve essere modificata nei suoi interessi e nella sua volontà, in relazione all'incontro reciproco dei diversi interessi particolari e di questi con l'ottica dello Stato, la quale muta

per altro essa stessa in questo incontro, dando luogo a una *complessiva volontà statale* che non è pensabile senza l'espressione delle cerchie particolari» (LC, p. 215-216, sottolineato da me)

Stando alla lettura di Duso, il momento d'espressione di una «soggettività compiuta» all'interno dello Stato hegeliano andrebbe dunque cercato nel nuovo concetto di rappresentanza, quale si manifesta attraverso la relazione fra governo e pluralità nell'elaborazione della legge. In effetti, se il monarca ha la funzione di portare a compimento il processo deliberativo formulando l'indeducibile elemento della decisione, i rappresentanti delle cerchie che compongono la società, anzitutto i gruppi professionali, hanno il compito di «far emergere al livello politico l'articolazione dell'intero, di effettuare la mediazione tra particolare e universale», rendendo possibile «la partecipazione dei cittadini alla *formazione* della volontà politica» (LC, p. 213). Il passaggio dall'autonomia individuale all'autonomia collettiva, dunque la maggior soddisfazione delle pretese del soggetto moderno, consisterebbe così nella possibilità offerta dal diverso dispositivo della rappresentanza pensata da Hegel di portare a espressione i bisogni della vita sociale e le dissidenze che la attraversano, in modo tale che, attraverso la deliberazione dei rappresentanti - più liberi che nel Medio Evo ma pur sempre legati alle loro sfere di appartenenza - verrebbe a formarsi una legge cui i soggetti aderirebbero con un grado più elevato di riflessività. Mentre le disposizioni etiche ordinarie assicurano un orientamento costante verso il bene comune, le norme *particolari* che vi si trovano incarnate, siano esse le norme specifiche dei gruppi o i modi specifici in cui questi intendono le norme comuni della società, non sono automaticamente tradotte in legge: per ricavare dai diversi punti di vista particolari la formulazione esplicita dell'universale comune, vi è sempre bisogno del vaglio critico della deliberazione, a partire dalla messa in scena del conflitto sociale e dalla sua mediazione da parte del governo. In quest'ottica, l'autonomia moderna non avrebbe come solo correlato l'azione individuale conforme ai doveri comuni, ma anche la partecipazione *indiretta* dei cittadini alla formazione cosciente della legge tramite deliberazione collettiva. La conformità semplice dell'agire quotidiano, sprovvista di ragioni tematizzate, si tradurrebbe dunque in una conformità ben più riflessiva alla legge.

Tuttavia, per quanto Hegel abbia profondamente modificato il concetto di rappresentanza, nella cornice della sua concezione dello Stato moderno la società partecipa all'attività di governo solo per quel tanto che vi sta *di fronte*, essendo appunto rappresentata. Prima di tale rappresentanza, e questo prima non è solo logico ma è ben reale, la società in questione esiste solo come una pluralità di gruppi, che racchiude certo in sé un potenziale politico, ma che ha

bisogno della mediazione rappresentativa per esprimere pienamente l'universale che porta in sé. Detto altrimenti, il *popolo* esiste certo già in atto, come unità sociologicamente discriminabile, prima della rappresentanza, ma solo in ragione di un complesso articolato di determinazioni che hanno a che fare con il suo Spirito, determinazioni oggi riassumibili ricorrendo al concetto di *cultura* (religione, scienza, arte, linguaggio, ecc.). Da un lato la cultura, dall'altro la politica: non è vi è spazio, qui, per una cultura politica.

Anche per Hegel, dunque, il popolo esiste, nella sua accezione politica, solo se rappresentato, cioè se la volontà collettiva che vive nelle pratiche sociali si esprime in ultima istanza come volontà statale – e questo significa, nello Stato hegeliano, monarchica. Le diverse forme di partecipazione *diretta*, quali si configurano ogni volta che i cittadini orientano il loro agire quotidiano non in base ai doveri specifici dei gruppi cui appartengono, ma in base alla *società globale* di cui fanno parte, che questo avvenga all'occasione della presa di parola nello spazio pubblico o nella vita di associazioni a carattere al contempo sociale e politico, sono, in tale cornice, non semplicemente assenti, ma del tutto impensabili. Insomma, per quanto conceda che l'orientamento verso il bene comune è costitutivo delle pratiche sociali, Hegel non fa alcuno spazio a una traduzione propriamente politica immediata del patriottismo quotidiano.

Da questo punto di vista, la filosofia politica di Hegel sembra essere non tanto anti-democratica, come spesso si dice, quanto piuttosto a-democratica, perché mancano le premesse concettuali per pensare quel popolo che sta alla base della democrazia correttamente intesa, non come rappresentanza degli individui, ma come *governo di sé della società*. È dunque inevitabile che Hegel riduca, ad esempio, la presa di parola pubblica a mera opinione e ad assegni la gestione degli affari pubblici a dei «funzionari» competenti, confinando così la dimensione di adesione volontaria alla legge nello spazio limitato della «libertà formale» che consiste nel poter *assistere* pubblicamente ai dibattiti (*Lin.*, § 341). Questa presa di posizione è la conseguenza necessaria di un pensiero per il quale non vi è altro popolo politico che quello rappresentato. Nonostante l'effettiva cogenza della dialettica hegeliana, resta dunque da chiedersi se tutta la dimostrazione dei *Lineamenti* non sia viziata da un assunto non dimostrato: che non vi sia un soggetto politico collettivo che precede ed eccede lo Stato, che lo s'intenda in senso ampio, come nazione culturale e non politica, o in senso stretto, come governo monarchico della nazione così intesa.

Ora, senza la posizione di tale soggetto, non si riesce a pensare la costituzione progressiva delle società democratiche, e dunque anche l'evoluzione critica e riflessiva delle norme sociali. È in fondo questo il limite costitutivo di una filosofia politica che non è in grado di aprire lo spazio indeterminato della

storicità lungo il quale si dispiega il divenire delle società e della politica al loro interno. L'apertura di tale spazio e la sua posizione a fondamento di ogni ragionamento filosofico-politico ci appare oggi, retrospettivamente, come una necessità inaggirabile, proprio per quel tanto chela democrazia, come ha fatto valere la sociologia sin da Durkheim,²² non si riduce alla sua espressione formale e costituzionale, ma rappresenta piuttosto una nuova *forma di società*, lanciata in un processo di trasformazione di cui non possiamo far altro che pensare le crisi ricorrenti e i punti di arrivo provvisori. È proprio per questo che la filosofia politica ha bisogno di attraversare non solo il pensiero politico di Hegel, ma anche le scienze sociali, che di questo processo di trasformazione sono, allo stesso tempo, l'ultima espressione storica e la condizione compiuta d'intelligibilità.

²² Si vedano le *Lezioni di sociologia*, in uscita, in una nuova traduzione a cura mia e di N. Marucci, per i tipi di Orthotes, Napoli.

HEGEL E LO SPIRITO DELLE LEGGI

PAOLO SLONGO

EHESS - Paris

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités (LIER)

paolo.slongo@tiscali.it

ABSTRACT

This essay concentrates on the ideal dialogue that Hegel engages with Montesquieu in his *Philosophy of Right* focusing in particular on the relevance for Hegel of concepts such as the “spirit of a people” and of “manners” and customs discussed in the *Esprit des Lois*. According to Hegel, Montesquieu provided a real philosophical understanding of the history of people's laws and institutions considering them as necessary relationships within a historically determined society, that is as the whole set of its objective ways of being.

KEYWORDS

Hegel, Montesquieu, ethical life, “spirit”, laws, customs, second nature

1

Nell'Introduzione al suo bel libro *Libertà e costituzione in Hegel*¹ Giuseppe Duso ci invita a compiere tre operazioni ermeneutiche fondamentali: riconoscere che i concetti che caratterizzano di solito la nostra concezione della politica sono in buona parte derivati dalle dottrine del diritto naturale, esaminare la validità della *Aufhebung* hegeliana dei concetti del giusnaturalismo e, infine, interrogare – con lui – quella concettualità che abita ancora le parole che usiamo e che contribuisce in tal modo a costituire i valori diffusi e permanenti del senso (politico) comune. Lungo queste linee direttrici si sviluppa la sua lettura della *Rechtsphilosophie* hegeliana. Ciò che vorrei tentare qui è cercare di discutere però un'altra pista che il libro mi sembra indicare, specialmente nei capitoli conclusivi. In apertura del capitolo IV Duso scrive: “È l'eticità a rappresentare l'elemento nuovo e specifico della trattazione hegeliana della filosofia del diritto”². Il *diritto* infatti, nel senso più ampio del termine che connota tutta la *Rechtsphilosophie*, “appare avere un significato innovativo in rapporto alle trattazioni del diritto naturale, in quanto comprende anche la moralità e

¹ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013.

² Ivi, p. 153.

soprattutto quella realtà dei rapporti tra gli uomini che Hegel chiama *eticità*³. In quanto modi di darsi della soggettività *nell'epoca moderna*, e quindi della libertà *moderna*, diritto astratto e moralità sono ormai, infatti, divenuti *destino* per Hegel e sono definitivamente emersi come struttura dello spirito⁴. Nell'eticità l'individuo raggiunge una dimensione che è quella della sostanzialità, e cioè “trova la sua sostanza e non appare nella scissione tipica della moralità, in cui gli si presenta un dovere che è esterno a ciò che egli è”⁵. L'essere etico, *das Sittliche*, non è dunque più legato in Hegel a qualcosa d'*altro*, a qualcosa che debba essere realizzato. È soltanto nell'*ethos*, cioè nella vita etica *della modernità* che l'essere e la libertà, il mondo e l'uomo, le istituzioni e le maniere di sentire (la *sittliche Gesinnung*, la disposizione d'animo etica), si articolano dando vita ad una realtà (*Wirklichkeit*) penetrata dallo spirito. Ed è qui che il singolo agisce “in ragione di ciò che è la sua sostanza, sia nel senso della sua costituzione naturale, sia in quello della sua costituzione etica, caratterizzata dai rapporti all'interno dei quali esso è reale e dunque può concretamente esprimersi”⁶. Esprimere effettivamente, così, la sua *libertà* in costante riferimento alla dimensione concreta e storica della *Sittlichkeit*, contro gli astrattismi della *Moralität* kantiana. L'eticità, unico ambito *reale* (spirito oggettivo appunto) in cui è pensata la politica, è caratterizzata dalla strutturalità della relazione, da rapporti *oggettivi*, all'interno dei quali appare un'astrazione l'individuo pensato come indipendente da questi.

2

Se il terreno del diritto per Hegel è l'elemento *spirituale*, l'essenza del diritto razionale andrà cercata nell'esistenza *positiva*, nella forma storica delle leggi, il sistema del diritto è così il mondo dello spirito “prodotto come una seconda natura”⁷. Questa positività legale, tuttavia, non è compresa nella sua verità effettiva se non quando sia collocata all'interno della comunità politicamente organizzata che è il luogo della suo essere posta, cioè nella concreta situazione dei rapporti tra gli uomini: non vi è diritto, per Hegel, che nello Stato,

³ Ivi, p. 149. Nella *Filosofia del diritto*, quest'ultimo, il diritto, è “la vita articolata dell'intero, la libertà caratterizzante la struttura della eticità moderna” (G. Duso, op. cit., p. 152).

⁴ Ivi, p. 153.

⁵ Ivi, p. 176.

⁶ Ivi, p. 177.

⁷ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. Con le aggiunte di Eduard Gans, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012, Introduzione, § 4, p. 27. D'ora in poi *Lineamenti*, seguito dal numero del paragrafo e dalla pagina di questa traduzione.

e in particolare *nella costituzione* dello Stato. Posta (*gesetzte*) da un voler vivere bene insieme (il “bene vivente”, *lebendiges Gute*, § 142) che si dà figura di istituzione libera e razionale, la legislazione politica assegna il suo giusto orientamento alla vita etica del gruppo, e dunque ai *costumi* dei suoi membri, nella realtà concreta in cui essi vivono. È questa la tesi centrale immediatamente formulata da Hegel all’inizio della sezione dei *Grundlinien* dedicata allo Stato. Qui, come noto, la vita etica del popolo accede all’universalità di un sapersi, e di un volersi, capace di porre se stesso come ragione effettiva. Questa oggettività politica riposa, certo, su un terreno fatto di esperienza concreta, ma che essa innalza alla propria verità divenuta autocosciente: “I *Penati* sono gli dei interni, *inferi*, lo *spirito del popolo* (Atena) il divino che *sa e vuole sé*; la *pietà* è il sentimento e l’eticità moventesi nel sentimento – la virtù politica la volizione del fine pensato, del fine essente in sé e per sé”⁸. Soltanto come cittadini che appartengono e sono ordinati all’esistenza vivente della comunità politica gli individui attualizzano la loro potenza razionale e pervengono così al compimento della loro libertà effettiva. Reciprocamente, però, la relazione reale che li costituisce nel loro vivere-insieme tende, storicamente, a riconoscere tutti i diritti alla vita soggettiva dei suoi membri. Perciò, osserva Duso, “l’eticità esprime non solo l’oggettività dei rapporti, ma anche l’aspetto soggettivo del sentire, del modo di porsi, della *sittliche Gesinnung*, che il singolo ha grazie a questi rapporti; un modo di sentire che si fa comportamento, disposizione, appunto costume, come il termine stesso di *ethos* esprime”⁹.

3

Si comprende bene come, nella prospettiva appena delineata, lo spirito oggettivo hegeliano non separi mai ciò che deriva dalle “leggi” e dalla loro istituzione pubblica da ciò che rinvia ai “costumi” e alle “attitudini”, cioè ai modi di sentire e di porsi, così come essi sono vissuti dai membri della comunità. Il lato della sostanzialità dell’etico, e dell’oggettività dei rapporti che la costituisce, rimanda certamente al pensiero politico dei Greci, e in particolare ad Aristotele. E tuttavia, il richiamo all’eticità dei Greci non significa una loro semplice riproposizione quanto piuttosto la problematizzazione *del punto di vista moderno*, e in particolare giusnaturalistico. Come è sottolineato da Duso, l’attacco hegeliano alla teoria giusnaturalistica costituisce, in realtà, una sorta di *attraversamento critico* delle teorie moderne del diritto naturale¹⁰, prenden-

⁸ Hegel, *Lineamenti*, § 257, p. 195.

⁹ G. Duso, op. cit., p. 183.

¹⁰ Ivi, p. 54.

do forma in particolare da una attenta rilettura delle dottrine di Hobbes, Rousseau, Kant e Fichte. Si tratta di un percorso che porterà Hegel all'elaborazione della sua più matura concezione dello Stato: la costante sottolineatura dell'inadeguatezza di alcuni concetti del giusnaturalismo continuerà infatti ad essere presente nelle opere politiche della maturità, fino ai *Grundlinien*.

In che cosa consiste la critica di Hegel al giusnaturalismo? Secondo l'interpretazione di Bobbio, l'analisi hegeliana si manifesta sia come una vera e propria «dissoluzione», sia come una *Aufhebung* della teoria del diritto naturale. Da un lato, Hegel rifiuta alcune categorie concettuali di tale teoria, prime fra tutte le idee di stato di natura e di contratto sociale, dall'altro mantiene fermo – e anzi radicalizza – l'obiettivo di fornire una giustificazione e una comprensione razionale dello Stato e dell'emergere della dimensione politica. La deduzione logica e razionale della società politica è infatti lo scopo ultimo anche del pensiero giusnaturalistico. La mossa strategica di Hegel consiste nel mostrare una inevitabile aporia del pensiero giusnaturalistico e contrattualistico. Il problema è, hegelianamente, quello dell'unità della volontà dello Stato. Come nota Duso, il processo che dallo stato di natura porta attraverso un atto consensuale alla nascita dello stato civile non assume solo, come *prius* logico, il concetto di individuo, ma presuppone anche l'idea – si potrebbe dire l'*a priori* – della rappresentanza e della sovranità. Solo in tal modo è possibile giungere concettualmente all'unità della volontà del corpo politico, unità che nessun individuo, e nessun agglomerato di individui, può costituire da solo: in questo senso, è necessaria la presupposizione concettuale dell'alterità e dell'esteriorità dello Stato, la quale, attraverso la forma della rappresentanza, è la chiave per ricondurre ad unità le singole volontà coinvolte nel patto sociale. L'aporia del giusnaturalismo contrattualistico sta nel porre tale dicotomia senza risolverla, mantenendo cioè in tensione i due opposti. Questa tensione irrisolta non solo è contraria alla vocazione della dialettica hegeliana, ma ha anche la conseguenza contraddittoria di mettere a rischio di annientamento l'individuo. Si tratta di una conseguenza contraddittoria perché l'esteriorità del rapporto sovrano-individuo finisce per negare il senso del costituirsi degli individui in unità, mediante il patto sociale, a partire dalla molteplicità degli individui stessi (stato di natura): “per cui il singolo e la somma potenza del sovrano sono i due estremi conseguenti e contraddittori insieme di una stessa costruzione: è cioè la stessa logica che nasce dal patto sociale a mettere in crisi l'elemento individualistico che sembra il punto di partenza intrinseco allo stes-

so uso del concetto di contratto”¹¹. Innanzitutto, va osservato che la prospettiva hegeliana muove dall’assunto secondo cui la società politica, in quanto reale e legata al concreto realizzarsi della totalità etica, costituisce un ‘evento storico’. Per questo, la comprensione e l’emergere della società politica non può basarsi sull’idea classica dello stato di natura, vale a dire su una creazione dell’immaginazione o costruzione dell’intelletto. Del resto, la critica al concetto di contratto sociale tende proprio a mostrare come la contrapposizione stato di natura/Stato di diritto derivi da un atteggiamento di individualismo metodologico che non può cogliere il vero rapporto sussistente tra individuo, società e Stato. La riflessione hegeliana ha quale punto di riferimento non tanto l’individuo astratto quanto invece l’individuo concreto e sociale. Per Hegel, il punto di partenza della comprensione del ‘politico’ è dunque la dimensione ‘sociale’ del soggetto. Nonostante vi siano alcune affinità formali tra il modello giusnaturalistico e quello hegeliano, la libertà individuale interna ed esterna non è per Hegel quella dell’uomo dello stato di natura giusnaturalistico, ma è intesa come libertà che è *già situata* nella socialità. È proprio lungo questo decisivo percorso di superamento del giusnaturalismo che Hegel *incrocia* il pensiero di Montesquieu. L’influenza della sua opera è rintracciabile nella formazione di Hegel a partire dal periodo di Berna (1793-1796), allorché ‘tracce’ della lettura dell’*Esprit des lois* fanno capolino in alcuni scritti teologici giovanili, compreso il frammento *Über Volksreligion und Christentum* (1794). L’influsso montesquieuiano, tuttavia, si fa più evidente a partire dagli anni trascorsi a Jena (1801-1807), come prova il saggio *Über die wissenschaftlichen Behandlungarten des Naturrechts* (1802-1803). Ma è soprattutto ad alcuni passi dei *Lineamenti di filosofia del diritto* che circoscriveremo qui il campo della nostra indagine.

4

Fin dall’Introduzione ai *Lineamenti*, nell’annotazione al terzo paragrafo, Hegel riconosce il suo debito nei confronti dell’autore dell’*Esprit des lois*. “Riguardo a quello che nel paragrafo per primo è denominato elemento storico nel diritto positivo *Montesquieu* ha indicato la verace veduta storica, il punto di vista autenticamente filosofico, considerare la legislazione in genere e le sue particolari determinazioni non isolatamente e astrattamente, bensì invece come momento dipendente *di una* totalità, in connessione con tutte le restanti

¹¹ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., pp. 80-81. Ma su questo si veda anche Id., a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, “Introduzione: Patto sociale e forma politica”, il Mulino, Bologna 1987, pp. 7-49.

determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un'epoca; in questa connessione esse ricevono il loro verace significato, così come per tal mezzo la loro giustificazione"¹². In questa annotazione Hegel cita, a piè di pagina, il capitolo III del libro primo dell'*Esprit des lois*. Si deve sottolineare subito come il nome di Montesquieu sia posto da Hegel in esordio dell'opera e come il suo discorso sia accreditato di una "verace veduta storica" e – *insieme* – di "un punto di vista autenticamente filosofico" sulle leggi. Cosa intenda Hegel con questo punto di vista *filosofico* sulle leggi ci viene detto immediatamente: la legislazione, la produzione storica del diritto positivo, è descritta in Montesquieu come momento di una totalità sempre in connessione con tutte quelle "determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un'epoca (*einer Nation undeiner Zeit*)". Montesquieu ha saputo vedere nelle leggi da un lato "il significato storico, lo storico presentare e render comprensibile l'origine" di un'istituzione, "sotto le sue determinate circostanze", e dall'altro "la veduta filosofica pure dell'origine e del concetto della cosa". Già nello scritto giovanile sul *Diritto naturale* (1802), che sviluppa in forma articolata ed estesa una prima versione dell'attacco hegeliano al giusnaturalismo, Hegel aveva definito "immortale opera" lo *Spirito delle leggi* proprio per "l'intuizione dell'individualità e del carattere dei popoli" e per non averne dedotte "le singole istituzioni e leggi dalla cosiddetta ragione", riconducendole invece all'*intero* che è costituito dalla "vivente individualità di un popolo"¹³ La legislazione – nell'*Esprit des lois* – è così sottratta all'*astrattezza* ed è ricondotta a momento di una *sittliche Totalität* che è "il carattere di una nazione". È necessario, infatti, che l'atteggiamento di ricostruzione *storica* colga il *filosofico* di cui fa la storia, e che d'altra parte la filosofia politica non si ponga come costruzione teorica "autosufficiente", ma sia consapevole della *storicità* e *contingenza* dei presupposti che caratterizzano il modo concreto di intendere "le singole istituzioni e leggi" nella vita singolare di un popolo, non in base a una vuota razionalità (§ 3).

Nell'annotazione al § 3 dei *Lineamenti*, infatti, Hegel a un certo punto polemizza aspramente con quegli storici del diritto che giungono a parlare, ad esempio, della *razionalità* del diritto romano semplicemente elencando una serie di "determinazioni legali" e di "disquisizioni", con le quali "determinazioni", ironizza Hegel, "forse voleva esser adempiuto l'intento *di Montesquieu*, dalle quali però – aggiunge subito – difficilmente si troverà colto il suo spiri-

¹² Hegel, *Lineamenti*, § 3 annotazione, p. 22.

¹³ G. W. F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto [1802-1803]*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, p. 154.

to”¹⁴. Il nome di Montesquieu è citato per la seconda volta nello stesso paragrafo, e in questo caso proprio in relazione al problema della *storia* del diritto e con l’intenzione esplicita, contro i travisatori del suo “intento”, di collocarsi invece nel “suo spirito” da parte di Hegel. L’indicazione è preziosa. Cerchiamo di vedere perché. All’inizio del paragrafo, Hegel scrive che “il diritto è *positivo*” in primo luogo per “la *forma* dell’aver validità in uno stato”, ma quanto al *contenuto* di questo diritto, esso riceve l’elemento positivo “dal particolare *carattere nazionale* di un popolo, dal grado del suo sviluppo *storico* e dalla connessione di tutti i rapporti che appartengono alla *necessità naturale*”¹⁵. Nel momento in cui è interrogata la *positività* delle leggi, Hegel fa riferimento qui a una sequenza concettuale che appare inequivocabilmente montesquieuiana: il carattere nazionale di un popolo, il suo sviluppo storico e, soprattutto, la “connessione di *tutti* i rapporti” che sono correlati alla “necessità naturale”. La sequenza in questione è pensata da Hegel nel solco e nello “spirito di Montesquieu”.

5

“Non ho separato – scriveva Montesquieu nello *Spirito delle leggi* – le leggi *politiche* da quelle *civili*, poiché, siccome tratto non delle leggi, ma dello spirito delle leggi, e questo spirito consiste nei vari rapporti che le leggi possono avere con diverse cose, ho dovuto seguire non tanto l’ordine naturale delle leggi quanto quello di questi rapporti e di queste cose”¹⁶. Parlando dell’opera che si accinge a compiere, Montesquieu espone in questo capitolo, com’è noto, il piano complessivo del suo lavoro e significativamente è proprio all’esposizione di questo progetto che Hegel si riferisce nella sua annotazione. Leggiamo dunque ciò che qui Montesquieu ci dice riguardo alle leggi del cui “*esprit*” si appresta a trattare: “Esse devono essere talmente adatte al popolo (*tellement propres au peuple*) per il quale sono fatte che è un caso assai raro che le leggi di una nazione possano convenire a un’altra. Occorre che esse si rapportino con la natura e con il principio del governo (*à la nature & au principe du gouvernement*) istituito o che si vuole istituire, sia che lo formino, come fanno le leggi politiche, sia che lo conservino, come fanno le leggi civili”¹⁷.

¹⁴ Hegel, *Lineamenti*, p. 26.

¹⁵ Ivi, p. 21.

¹⁶ Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, a cura di D. Felice, testo francese a fronte, Bompiani, Milano 2014, p. 921. D’ora in poi citeremo l’*Esprit des lois* da questa edizione, con la sigla *El*, seguita dal numero del libro e del paragrafo.

¹⁷ *El*, I, 3, p. 920-921.

In uno dei passaggi più celebri quelle che Hegel chiamerà “determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un’epoca” sono elencate in una sequenza che è assai vicina a quella che proporrà Hegel stesso, e che mette in valore l’origine dell’istituzione solo come *rapporto*, anzi come rete di rapporti con le circostanze concrete del loro darsi storico: “Queste leggi – scrive Montesquieu – devono essere in relazione con le caratteristiche fisiche del paese; col suo clima gelido, ardente o temperato; con la qualità del terreno, con la sua situazione, con la sua estensione; col genere di vita dei popoli, siano essi coltivatori, cacciatori o pastori; devono rapportarsi al grado di libertà che la costituzione è capace di sopportare; alla religione degli abitanti, alle loro inclinazioni, alla loro ricchezza, al loro numero, ai loro commerci, ai loro costumi, alle loro maniere (*à leurs mœurs, à leurs manières*). Infine, esse hanno rapporti fra loro; ne hanno con la loro origine (*avec leur origine*), col fine del legislatore, con l’ordine delle cose sulle quali sono stabilite. È dunque necessario che vengano considerate sotto tutti questi punti di vista. È appunto ciò che mi accingo a fare in quest’opera. Esaminerò tutti questi rapporti: essi, nel loro insieme, formano ciò che viene chiamato lo *spirito delle leggi*”¹⁸. *L’esprit* è – dunque - l’insieme di *tutti* questi rapporti.

Le leggi in Montesquieu *sono* l’espressione di quei rapporti, e cioè delle relazioni esistenti all’interno di un mondo storico in cui esse vivono: *sono* l’insieme dei “rapports nécessaires qui derivent de la nature des choses”¹⁹. È “assai raro” che esse possano deviare dai costumi coi quali si articolano e dalle maniere di vita del popolo che le esprime, e che possano modificare queste “*choses*” con un atto d’imperio della volontà. Leggi, costumi e maniere si distinguono secondo il loro oggetto e il modo dell’obbligazione. Le leggi sono “stabilite”, esse sono istituzioni particolari, mentre i costumi riguardano l’*esprit général de la nation*, essi sono “ispirati”: “les mœurs et les manières sont des usages que les lois n’ont point établis, ou n’ont pas pu, ou n’ont pas voulu établir”²⁰. I costumi regolano prevalentemente le azioni dell’uomo, le leggi quelle del cittadino. I costumi che riguardano la condotta interna si articolano a loro volta alle maniere che regolano la condotta esterna²¹. Il livello delle leggi, quello dei costumi e quello delle maniere devono articolarsi nelle relazioni e nel loro campo rispettivo. *Tutte* le leggi si adattano alle istituzioni infra-giuridiche *di un* popolo e trovano così il modo di convenire con le sue forme di vita e col suo *carattere*.

¹⁸ *El*, I, 3, p. 921.

¹⁹ *El*, I, 1.

²⁰ *El*, XIX, 12-14.

²¹ *El*, XIX, 16.

Per questo Hegel può scrivere nei *Lineamenti* che “precipuamente *Montesquieu* nella sua famosa opera: *Lo spirito delle leggi* ha avuto di mira, ed anche tentato di elaborare nel dettaglio, – il pensiero della dipendenza in particolare anche delle leggi di diritto privato dal determinato carattere dello stato, e la veduta filosofica di considerare la parte soltanto nella sua relazione con l’intero”²². Montesquieu, ancora una volta, ha pensato *filosoficamente* questa relazione e, inoltre, “tentato di elaborare nel dettaglio” il legame *storico* che vi è tra le leggi, *tutte le leggi*, dunque anche quelle “di diritto privato” nella loro particolarità, e inoltre ha saputo vedere il “carattere” dello stato che, per Hegel, “come spirito di un popolo, è in pari tempo la legge *penetrante tutti i suoi rapporti*, il costume e la coscienza dei suoi individui”²³. In questo risiede, Hegel lo sottolinea di nuovo con forza, l’autentica “veduta filosofica” di Montesquieu, quella che gli ha consentito di considerare le “particolarità” nella loro “relazione con l’intero”. Ma in cosa consiste questa *relazione sostanziale*, cioè strutturale, delle leggi con l’intero? E qual è per Montesquieu il principio dal quale esse – *tutte* le leggi di un certo popolo – derivano? Leggiamo alla fine del capitolo terzo dell’*Esprit des lois*, che rappresenta anche la conclusione del primo libro: “Per cominciare, – scrive Montesquieu – esaminerò i rapporti che le leggi hanno con la natura e con il principio di ciascun governo; e, siccome questo principio esercita sulle leggi un’influenza suprema, mi dedicherò a conoscerlo a fondo; e, se mi riuscirà di stabilirlo, si vedranno le leggi sgorgare da esso come dalla loro sorgente (*on en verra couler les loix comme de leur source*). Successivamente, passerò agli altri rapporti che appaiono più particolari”²⁴. Dunque: i rapporti “più particolari” dipendono dalla “natura” e dal “principio” del governo, da questo principio le leggi sgorgano “come dalla loro sorgente” ed è proprio questo nesso di “natura” e “principio” ciò che Montesquieu ha avuto di mira in quella che per Hegel è la sua “opera immortale”.

6

L’oggettività dei rapporti, la sostanzialità dell’etico, con l’autorità delle “*istituzioni e leggi essenti in sé e per sé*”²⁵, penetra così in profondità la soggettività dell’autocoscienza che essa costituisce la “*sua propria essenza*” e la sua vita effettiva²⁶. Ma, reciprocamente, la libertà dell’individuo non ha significato che

²² Hegel, *Lineamenti*, § 261 ann.

²³ *Lineamenti*, § 274.

²⁴ Montesquieu, *El*, I, 3, p. 921.

²⁵ *Lineamenti*, § 144.

²⁶ *Ivi*, § 147.

nella, e per mezzo di quella *virtù* che innalza all'universale il "carattere individuale come tale (un carattere determinato dalla natura)"²⁷ e permette così all'individuo la semplice conformità "ai doveri dei rapporti ai quali esso appartiene"²⁸. Tra l'universale della legge che implica la libertà e il particolare del carattere che determina la natura, la virtù etica sembra così essere in Hegel il luogo di una *conformità*, di un adattamento o di un *aggiustamento* reciproco: "Ma nella semplice *identità* con la realtà degli individui l'*ethos* (*das Sittliche*) appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi – come *costume* (*Sitte*), – la *consuetudine* dell'*ethos* come una *seconda natura*"²⁹. Hegel riprende soprattutto dai Greci, e in particolare da Aristotele, l'idea centrale della *paideia* o della *Bildung*, come "seconda natura"³⁰.

Non si tratta di opporre l'oggettività sostanziale dei costumi o delle leggi comuni alla soggettività della coscienza individuale, ma di mostrare che la libertà non è un dominio riservato o privato, che essa tende a investire e a trasformare nello stesso tempo gli uomini, le loro istituzioni e le loro mentalità. Il costume (*Sitte*), infatti, "è ciò che appartiene allo spirito della libertà. Quel che ancora non sono il diritto e la morale, lo è il costume, cioè spirito"³¹. Nella misura in cui integra e supera l'oggettività giuridica e la soggettività morale, l'etico (*das Sittliche*) è la libertà dal lato soggettivo che vuole la libertà dal lato del mondo, e della sua realtà-razionalità, cioè *delle realtà oggettive* in cui lo spirito vive³², non come assemblaggio esteriore di atomi individuali, ma come "unità del singolare e dell'universale"³³. La sostanzialità etica si è fatta soggetto, il mondo è giunto a darsi forma di libertà reale-razionale nella stessa misura in cui la libera soggettività si sa e "è essa stessa la forma assoluta e l'esistente realtà della sostanza"³⁴. Questo *aggiustamento* e questa adeguazione-conformità reciproci della *natura* e dello *spirito*, del mondo e della libertà, dell'oggettività sostanziale e della soggettività razionale, devono essere esposti – così – nella loro configurazione presente, inseparabilmente politica, sociale, "spirituale" e "materiale". In Hegel i "popoli" sono anche enti naturali, portatori del divenire, sono i luoghi nei quali la sostanza si divide: "Lo spirito ha la sua realtà soltanto grazie al fatto ch'esso si scinde entro se stesso, nei bisogni della natura e nella connessione di questa necessità esterna si dà questo termine e questa fini-

²⁷ Ivi, § 150.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, § 151.

³⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103 a-b.

³¹ *Lineamenti*, § 151 annotazione, p. 137.

³² G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., pp. 181-182.

³³ *Lineamenti*, § 156 annotazione, p. 139.

³⁴ Ivi, § 152, p. 138.

tà, e appunto col fatto ch'esso *si forma internandosi in esse*, le supera e ivi acquista il suo *oggettivo* esserci"³⁵. Vi è un elemento di immediatezza anche nello spirito "poiché la storia è la configurazione dello spirito nella forma dell'accadere, della realtà naturale immediata", se è vero che il principio spirituale si svolge *dentro l'elemento concreto* e "naturale", la "sua esistenza *geografica e antropologica*"³⁶, e che lo specifico della "natura" è che ognuno dei suoi gradi sussista per sé e che, insomma, la "seconda natura" è pur sempre "natura", e le istituzioni devono attingere anche dall'elemento naturale il loro spirito. "Come per il principio della vita familiare è condizione la terra, *possessi* stabili, così per l'industria l'elemento naturale che la anima verso l'esterno è il *mare*. Nella brama del guadagno, per il fatto ch'essa espone al pericolo il guadagno medesimo, essa s'innalza in pari tempo al di sopra di quest'ultimo e tramuta il radicarsi nella terra e nelle cerchie limitate della vita civile, i suoi godimenti e desideri, con l'elemento della fluidità (*Flüssigkeit*), del pericolo (*Gefahr*) e del naufragio"³⁷. Per misurare quanto Hegel in questo celebre paragrafo (la cui importanza è stata giustamente richiamata da Schmitt alla fine di *Terra e mare*) si collochi nel solco di Montesquieu basta leggere qualche passo dell'*Esprit des lois* dedicato allo "spirito di commercio" e, in particolare allo spirito *insulare* dell'Inghilterra che con quello è in un rapporto costitutivo: «L'empire de la mer a toujours donné aux peuples qui l'ont possédé une fierté naturelle; parce que, se sentant capable d'insulter partout, ils croient que leur pouvoir n'a pas plus de bornes que l'Océan.»³⁸. L'*esprit* del popolo inglese si è formato nel rapporto che questo ha stabilito col mare in quanto relazione naturale costitutiva di un determinato modo d'essere spirituale, nella realtà concreta della sua formazione in quanto "esprit général d'un peuple". Quello inglese è "le peuple du monde qui a le mieux su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses, la religion, le commerce et la liberté"³⁹. Il commercio, affinando lo spirito di un popolo, lo civilizza, ne ingentilisce i costumi e contribuisce a determinare la sua *libertà*: "Le commerce guérit des préjugés destructeurs: et c'est presque une règle générale que, partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce; et que, partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces"⁴⁰. Così, «l'histoire du commerce est celle de la communication des peuples»⁴¹, cioè della relazione e della connessione dei traffici che rappre-

³⁵ Ivi, § 187 annotazione, p. 158.

³⁶ Ivi, § 346, p. 267.

³⁷ Ivi, § 247, p. 189.

³⁸ Montesquieu, *El*, XIX, 27.

³⁹ Montesquieu, *El*, XX, 7.

⁴⁰ *El*, XX, 1.

⁴¹ Ivi, XX, 5.

sentano il desiderio di questi popoli di procedere *oltre* se stessi. Hegel sembra avere ben presenti questi passi del libro XX dell'*Esprit des lois* sul “doux commerce” e il suo *esprit* quando, nel seguito dello stesso paragrafo 247 dei *Lineamenti*, scrive della “Sucht der Erwerbs” che «essa inoltre, grazie a questo massimo mezzo di collegamento [il mare] porta terre lontane nella relazione del traffico, di un rapporto giuridico introducente il contratto, nel qual traffico si trova in pari tempo il massimo mezzo di civiltà, e il commercio trova il suo significato storico-mondiale»⁴². Cioè in un intreccio inestricabile e fondamentale delle dimensioni spirituale e materiale che permettono di cogliere il *ritmo* caratteristico di una data società, la sua tessitura “etica”. Questa struttura non si risolve in un sistema formale, ma nel comportamento concreto di uomini concreti, non in un insieme di regole giuridiche o morali interconnesse e astrattamente stabilite. L'insieme delle relazioni sociali non è presentato come qualcosa di immobile, ma in movimento, come nel flusso ininterrotto dello scambio l'elemento della fluidità, la *Flüssigkeit* che distribuisce gli uomini e le cose in un mondo perpetuamente trasformato dal suo stesso dinamismo interno. Nell'annotazione allo stesso paragrafo Hegel aggiunge – anche qui nello “spirito” e nello stile di Montesquieu – un elenco di esempi: “tutto ciò mostrano non soltanto – dice Hegel – i bacini dei fiumi, che vengono abitati da una stirpe o da un popolo, bensì anche per es. gli antichi rapporti della Grecia, della Jonia e della Magna Grecia – della Bretagna e della Britannia, della Danimarca e della Norvegia, della Svezia, della Finlandia, della Livonia ecc., – specialmente anche nell'opposizione di una più tenue connessione degli abitanti del litorale con quelli del paese interno”. Concludendo nello stesso “spirito” il paragrafo, Hegel aggiunge che “per scorgere quale mezzo di civiltà risiede nella connessione con il mare, si confronti il rapporto col mare presso le nazioni nelle quali è fiorita l'industria, con quelle che si sono interdette la navigazione, e come gli Egizi, gli Indiani, sono ammuffite entro di sé e sono affondate nella superstizione più orribile e più abietta, e come tutte le nazioni grandi, entro di sé animose, si affollino verso il mare”⁴³. Dove l'animosità di cui parla qui Hegel sembra tradurre alla lettera la “*fierté naturelle*” dell'*Esprit des lois*. Come altre pagine dei *Lineamenti*, anche questa sembra integralmente concepita da Hegel *in dialogo* con Montesquieu.

⁴² *Lineamenti*, §247, p. 189.

⁴³ *Ivi*, p. 190.

Non si tratta tanto di repertoriare i passi in cui ritrovare la “presenza” di Montesquieu, o una “interpretazione” di Montesquieu da parte di Hegel, e neppure di ravvisare l’*héritage* di cui il secondo sarebbe beneficiario. Ciò a cui vorremmo rivolgere la nostra attenzione è piuttosto il dialogo che Hegel intrattiene nei *Lineamenti* con Montesquieu in merito a ciò che è da pensare a partire dall’*intero*, dal tutto dei “*rappports necessaires qui derivent de la nature des choses*”, cioè per Hegel dalla individualità delle relazioni che fanno di ciascun popolo il suo “essere popolo”, le sue articolazioni, vale a dire la sua costituzione, la sua legislazione e tutti i rapporti *etici* che lo caratterizzano, ciò che permette di pensare l’unità delle istituzioni e della società nell’idea dell’*objectiver Geist*. Proprio in tal senso, già nello scritto sul *Diritto naturale* Montesquieu viene indicato da Hegel come il filosofo che, in modo esplicito, ha colto per primo e meglio di altri il «carattere», o lo «spirito», complessivo dei popoli e l’idea di una comunità politica come totalità etica: “Montesquieu ha fondato la sua immortale opera sull’intuizione dell’individualità e del carattere dei popoli (*Charakters der Völker*)”; e perciò non ha dedotto, come invece ha fatto il giurnaturalismo, “le singole istituzioni e leggi dalla cosiddetta ragione, né le ha astratte dall’esperienza e per elevarle poi in qualche modo all’universale (*Allgemeinem*), ma soltanto dal carattere dell’intero e della sua individualità ha concepito sia i superiori rapporti del diritto statale sia le inferiori determinazioni dei rapporti civili, fino ai testamenti, alle leggi matrimoniali, ecc.”⁴⁴. “Dal carattere dell’intero” dice Hegel, dove il tutto viene prima delle parti, e il singolo in quanto è negativo viene dopo il positivo⁴⁵. Nell’intraprendere l’analisi della società romana, Montesquieu aveva detto che “esiste in ogni nazione uno spirito generale (*esprit général*), sul quale il potere stesso si fonda: quando esso urta quello spirito, urta se stesso e deve necessariamente fermarsi (*s’arrête nécessairement*)”⁴⁶. Così, la nozione di *esprit* è la categoria che permette di pensare un’unità ad un tempo fisica e morale che sta al principio di ogni altra manifestazione delle parti e dei gruppi sociali e che, allo stesso tempo, costituisce il limite e l’orizzonte concreto di ogni espressione normativa, dove l’individuo appare all’interno di limiti e condizionamenti che caratterizzano la sua stessa realtà. Hegel non può non tenere presente dunque la tesi che Montesquieu enuncia in questo celebre passo dell’*Esprit des lois*: “plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement,

⁴⁴ Hegel, *Scritti di filosofia del diritto [1802-1803]*, cit., p. 93.

⁴⁵ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 75.

⁴⁶ Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XXII, in Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. 827.

les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte"⁴⁷. Il dialogo hegeliano con Montesquieu è confermato in un brano delle *Lezioni sulla storia della filosofia* che sembra perfettamente *corrispondere* al passo appena riportato: "A codesto atteggiamento alcune grandi menti contrapposero il sentimento che nel nostro cuore ci sono l'istinto della conservazione, l'inclinazione benevola verso gli altri, l'istinto della socievolezza [...]. Così per esempio Montesquieu nel suo bel libro, *L'Esprit des lois*, portò nella considerazione dei popoli questo profondo modo di vedere, che la loro costituzione, la religione, insomma tutto quel che si trova in uno Stato, costituisce una totalità"⁴⁸. Se la società è il *prius*, solo l'eticità in tutte le sue articolazioni sembra essere il criterio di conciliazione tra le parti che costituiscono il tutto. L'ethos in rapporto al quale le «cose» che governano gli uomini si compongono e si articolano: "le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières". Si ritrova in Hegel una sequenza molto simile a quella montesquieuiana: «La forma concreta di una filosofia è collegata dunque ad un determinato assetto del popolo, presso cui compare, alla sua costituzione e forma di governo, alla sua eticità, alla sua vita sociale, alle sue attitudini, abitudini (*ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligem Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten*), [...] alla sua religione"⁴⁹.

Si comprende bene come, in questa prospettiva, lo spirito oggettivo non separa mai ciò che deriva dalle "leggi" e dalla loro istituzione e ciò che rinvia ai "costumi", alle attitudini e abitudini (*Gewohnheiten*), e cioè al carattere dei popoli, perché, ciò che è decisivo in Hegel come in Montesquieu, "tout est extrêmement lié"⁵⁰. E, come in Montesquieu la sequenza che lega insieme "le leggi" e le "massime del governo" si concludeva nel binomio "les mœurs, les manières", così in Hegel la serie che comprende "*Verfassung und Regierungsform*" si chiude su "attitudini, abitudini" (*Geschicklichkeiten, Gewohnheiten*). In Montesquieu non si tratta, come ha ben mostrato Althusser, di un legame puramente "meccanico", ma piuttosto di una "causalité circulaire des facteurs"⁵¹. Cioè dei "rapporti" molteplici che mettono in relazione le leggi – come abbiamo già visto – con diversi tipi di condizionamento, quelle *cause* "qui peuvent affecter les esprits et les caractères", che vanno dal clima, dal luogo, dalla situazione storico-concreta, al principio del governo e alla costituzione,

⁴⁷ *El*, XIX, 4.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1973 (1930), Vol. I, pp. 258-59.

⁴⁹ *Ivi*, p. 65-66.

⁵⁰ Montesquieu, *El*, XIX, 15.

⁵¹ L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris 2003 (1959), p. 61.

alle maniere e alle consuetudini accolte nell'*esprit général* di un popolo. In una società, insomma, che non costituisce se stessa attraverso se stessa: essa deve *oggettivarsi* in qualcosa di diverso da sé, *attraverso* il quale un popolo costituisce, pensa e soprattutto realizza se stesso. Questo qualcosa è assieme *strumento* e *luogo* di realizzazione morale e spirituale di una civiltà, per Hegel *spirito oggettivo*. Un ethos collettivo della città, quello che Hegel chiama *Sittlichkeit*, la sua eticità concreta e irriducibile all'aspetto formalistico del diritto.

8

Ciò che è effettivo e concreto anche nel diritto, infatti, è il tutto di una vita che si determina e si ordina in connessione con una certa "forma", cioè con l'insieme delle condizioni e degli obblighi che vengono dalle relazioni sociali, e da questa è inseparabile in quanto "elemento spirituale". "Eticità" o "vita etica" (*Sittlichkeit*) indica dunque il "il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura"⁵².

In un certo senso, del tutto inedito però, proprio in Montesquieu si trova *un diritto* che può essere detto "naturale" in quanto si inserisce coerentemente nella totalità storica nella quale lo si incontra, vale a dire in quanto conforme alla natura razionale di questa totalità. Così, nel libro primo dell'*Esprit des lois*, Montesquieu istituisce una nuova "naturalità" del diritto, una normatività *immanente* al tessuto storico delle cose stesse. Bisogna distinguerla certo dalla normatività universale dell'uomo, poiché una singola istituzione può essere valutata diversamente in rapporto a questa o a quella: così della schiavitù dei paesi caldi che contraddice l'uguaglianza naturale degli uomini, ma che non di meno è richiesta dalla natura locale delle cose⁵³; così, nelle Indie, dei matrimoni tra cognato e cognata che bisogna riferire a "une raison bien naturelle" benché essi siano indifferenti alle "lois de la nature"⁵⁴. Ma bisogna anche distinguere questa normatività immanente dalla semplice *esistenza* empirica – dall'esserci empirico: che un diritto si trovi *de facto* constatabile, non deriva che la sua contingenza lo renda legittimo. Questo è, per Hegel, il vero apporto *filosofico* e insieme la vera veduta *storica* di Montesquieu, il nucleo più profondo che bisogna saper cogliere nella sua "opera immortale". Ciò che non hanno visto i presunti "interpreti", che a lui si sono richiamati. Come lo storico del diritto romano Gustav Hugo, per esempio, a cui Hegel rimprovera aspramente la sua trattazione *non filosofica*, ma empirica, del diritto. Hugo è visto

⁵² Hegel, *Lineamenti*, § 4, p. 27.

⁵³ Montesquieu, *El*, XV, 7.

⁵⁴ Ivi, XXVI, 14.

come colui che accetta tutto ciò che esiste storicamente e non sa distinguere il nucleo razionale, per usare l'espressione hegeliana, dalla scorza accidentale: quel nucleo razionale che solo merita "l'enfatico nome di reale", mentre il resto, la scorza, è solo mera empiria, accidentalità, arbitrio, dal quale il razionale, il concetto, entrando nella storia può certo rivestirsi, come di una scoria che lo avvolge. Il filosofo deve distinguere, nel gran mare del *dasein*, o della storia, il ritmo della *Wirklichkeit* e lasciar cadere la scorza "accidentale".

Si tratta di distinguere il reale, che è anche razionale, dall'accidentale che è arbitrario, intellettualistico. Hugo non ha saputo far questo, pur richiamandosi a Montesquieu, come fa intendere l'annotazione al § 212: "Nel diritto positivo pertanto ciò che è *conforme a legge* è la fonte della conoscenza di ciò che è *diritto*, o propriamente di ciò che è *di diritto*; – la scienza positiva del diritto è in tal misura una scienza storica, che ha l'autorità per suo principio." Finché intende e applica il diritto positivo essa rimane nell'ambito ristretto della scienza empirica o dell'intelletto e il giurista fa *solo* il giurista empirico. Mentre "la scienza positiva da un lato ha non soltanto il diritto, bensì anche il necessario dovere di dedurre da suoi dati positivi fino a tutti i dettagli tanto i processi storici, quanto le applicazioni e suddivisioni delle determinazioni giuridiche date e di mostrare la sua consequenzialità, ebbene –, dice Hegel – essa dall'altro lato almeno non può assolutamente meravigliarsi, quand'anche riguardi ciò come una *domanda in contraddittorio* per la sua occupazione, se poi vien chiesto se allora dopo tutte queste prove una determinazione giuridica è *razionale*"⁵⁵. Sta al filosofo giudicare quanto di non razionale sta nel diritto positivo. Così, l'attacco esplicito a Gustav Hugo è sferrato proprio nel nome di Montesquieu e di quel principio di totalità che non permette un'accettazione acritica della storia come accade invece alle "disquisizioni" storiche di Hugo sulla *razionalità* delle istituzioni del diritto romano, nelle quali "forse voleva essere adempiuto l'intento *di Montesquieu*, dalle quali però difficilmente si troverà colto il suo spirito"⁵⁶. Valutare gli istituti del diritto romano come concetti, come fa Hugo, e di conseguenza pretendere che essi potessero mantenere inalterata la propria vigenza nel presente, assumendo perciò il contenuto giuridico di quest'ultimo per quanto in esso valesse ancora come positivo, e cioè come storicamente divenuto, significava per Hegel rendere operativa una pura abdicazione delle istanze della scienza – per la quale, invece, recuperare il valore "storico" dei precetti giuridici significa tenere ben presente anche la loro "natura transitoria" – a favore delle forme della conoscenza storica. E con ciò perdere di vista la "veduta veramente storica", e dal punto di vista speculativo autenticamente

⁵⁵ *Lineamenti*, § 212, annotazione, p. 172.

⁵⁶ *Ivi*, § 3, annotazione, p. 26.

filosofica, inaugurata da Montesquieu sul diritto. Il sistema giuridico viene pensato da Montesquieu nella forma della totalità, e cioè in connessione necessaria con l'insieme complessivo delle determinazioni "che costituiscono il carattere di una nazione e di un periodo". Montesquieu aveva così inaugurato la prospettiva per mezzo della quale il diritto, con tutte le sue articolazioni interne e l'insieme dei suoi singoli istituti, poteva essere ricondotto al suo "genuino significato". Ed è questo il punto che marca la differenza tra una storia giuridica e la comprensione speculativa dell'effettuale storicità del diritto.

Anche le parole rivolte contro Savigny sono ispirate alla stessa fedeltà allo *spirito* di Montesquieu. In questo caso, però, ciò che è in questione è il problema della codificazione, e al di là di esso la concezione stessa del diritto. Se per Savigny, e per tutta la scuola storica, il diritto è essenzialmente consuetudine, perché qui è la freschezza e la vita del popolo, Hegel oppone che la consuetudine deve passare attraverso il pensiero ed essere tradotta in legge, e quindi in codici, che sono la massima espressione della legge. Certo, anche per Hegel è la consuetudine, il mondo reale dei rapporti umani, quale si forma nella storia, alla base di ogni diritto. Dato che gli uomini hanno la loro legge "come consuetudine", i diritti consuetudinari "contengono il momento di esser come pensieri e di venir saputi. La loro differenza dalle leggi consiste soltanto in ciò, che essi vengon saputi in un modo soggettivo e accidentale"⁵⁷. La ragione non è però così impotente da non sapersi realizzare, e la realtà è null'altro che ragione realizzata: nel campo del diritto Hegel non intende certo negare che la consuetudine sia la base sostanziale⁵⁸. Ma quella stessa ragione che si è realizzata nella storia, e che è qui *consuetudine*, vita del popolo, deve di nuovo apparire come ragione che si scopre, si riconosce, si ritraduce in determinazioni razionali: in leggi e codici, dunque⁵⁹.

9

Ciò che è decisivo qui è che l'invito a riconoscere l'originalità propria di ogni popolo, e più precisamente del popolo tedesco, come d'altra parte

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ "La conclusione di quest'analisi – scrive Savigny – è dunque che ogni diritto ha origine nel modo che l'uso linguistico dominante, non del tutto appropriato, indica come diritto consuetudinario, vale a dire che esso è creato prima dai costumi e dalla credenza popolare, poi dalla giurisprudenza: sempre dunque da una forza interna che opera in silenzio, e non mediante l'arbitrio di un legislatore" (*Sulla vocazione del nostro tempo per la legislazione e la giurisprudenza* (1814), in F. K. Von Savigny, *Antologia di scritti giuridici*, trad. it. a cura di F. De Marini, il Mulino, Bologna 1980, pp. 50-51).

⁵⁹ Hegel, *Lineamenti*, § 211, annotazione.

l'appello ai «fatti», e allo stesso Montesquieu, hanno in Hegel un significato originale. Anche due giuristi come Hugo e Savigny – anzi, soprattutto loro – si erano richiamati a Montesquieu, anche loro avevano affermato che già Montesquieu aveva voluto che nello studio delle leggi ci si attenesse ai “fatti”, al dato storico in quanto tale – e denunciato l'apriorismo dei teorici del diritto naturale. Questi “positivisti” *ante litteram* pretendevano così di attenersi unicamente ai “fatti”, ma credevano che questo obiettivo fosse realizzabile solo escludendo dalla scienza ogni considerazione filosofica o metafisica: escludendo, ad esempio, i precetti del diritto naturale ricavati da una ragione *a priori*. Essi facevano del ricorso al concreto, nel senso dell'empirico, un'arma contro i partigiani del diritto naturale e di tutto ciò che questo rappresentava. Si comprende dunque come, sia nell'articolo sul diritto naturale che nei *Lineamenti*, Hegel si richiami esplicitamente a Montesquieu innanzitutto e fin dall'inizio proprio per smarcarsi da questa tesi e per sottolineare invece come in Montesquieu non c'è quel che vi vedono questi “positivisti” *ante litteram*. Ciò che fa la grandezza di Montesquieu è il suo uso della categoria della *totalità*, non il riferimento ai “fatti” o a una “storia” della quale i seguaci delle scienze positive del diritto vogliono fare il criterio supremo di giudizio per ciò che “vale” o “non vale” *in diritto*. Piuttosto, è la messa in relazione al tutto, o all'*esprit*, di tutte le parti di una costituzione che permette di distinguere ciò che è vivente, in questa costituzione, e in ciascuna costituzione, da ciò che è morto, ciò che si giustifica da ciò che al contrario va abolito – ed è stato esattamente questo ciò che Montesquieu ha inteso fare. Il riferimento alla positività, che in Savigny fa gioco contro l'attitudine dei suoi contemporanei a lasciare che la sistematizzazione e la codificazione derivassero dall'iniziativa e dall'arbitrio di un legislatore, viene respinto da Hegel con nettezza. Negare a una nazione “civile” la capacità di produrre da sé un codice adeguato al sistema dei suoi rapporti reali (“poiché non si tratta di fare un sistema di leggi *nuove* per il loro *contenuto*, ma di riconoscere nella sua universalità determinata il contenuto esistente delle leggi, cioè di intenderlo *pensando*”), rappresenta per Hegel “uno dei più grandi affroni” che si possa fare ad una nazione o alla stessa scienza, personificata in questo caso nella rappresentanza generale che di essa esercitano i giuristi⁶⁰. Montesquieu ha voluto, nella sua celebre definizione dell'*esprit général d'une nation*, mostrare al legislatore come, su quali basi e a partire da quali principi promulgare le leggi per il suo popolo, o trasformare le leggi esistenti, in modo da assicurare a questo popolo la libertà politica. Si tratta di rendere operativa l'apertura d'orizzonte montesquieuiana e la sua compenetrazione di storia giuridica e filosofia. Se “la loi, en général, est la raison humaine”, essa non è però

⁶⁰ Ibidem.

la “raison primitive”⁶¹ e il legislatore può semplicemente errare: come quando si costringono i monaci a nutrirsi di pesce, vale a dire di un alimento che con ogni probabilità, essendo propizio alla generazione, sarà incompatibile con la castità⁶².

Ben si comprende come Hegel faccia intervenire Montesquieu contro Hugo, poiché se è un errore opporre astrattamente diritto naturale e diritto positivo, lo è altrettanto pretendere di ridurre il primo al secondo. Certo, il diritto naturale è differente dal diritto positivo⁶³: era ciò che aveva compreso Montesquieu rifiutando di ammettere che tutto ciò che esiste ha, per ciò stesso, delle buone ragioni (cioè della ragioni “naturali”) per esistere. Questo non hanno compreso quei giuristi che, pur richiamandosi a Montesquieu, molto semplicemente per Hegel nulla hanno appreso della sua lezione. Fino al punto da giustificare l’ingiustificabile – ad esempio la legge che nel diritto romano dà al creditore, in certi casi, il diritto di uccidere il debitore, di venderlo come schiavo e anche, se i creditori sono molti, “*di tagliarselo a pezzi e così di dividerlo tra loro*”⁶⁴. Hegel replica che alla “mancanza di pensiero” dell’autore del *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts* “sfugge qui non soltanto la riflessione che appunto ad opera di questa determinazione viene annullato quell’intento, l’assicurazione della fiducia e del credito, bensì che egli stesso adduce immediatamente dopo di ciò un esempio di mancata efficacia della legge sulle false testimonianze a causa della sua pena smisurata”⁶⁵. Al lettore di Montesquieu non è difficile individuare in questa replica a Hugo – come in molti altri passi dei *Lineamenti*, che forse varrebbe la pena di leggere in un confronto sistematico con l’*Esprit des lois* – l’omologia tendenziale con gli argomenti impiegati nello *Spirito delle leggi*, in XII, 21, *Sulla crudeltà delle leggi verso i debitori nella repubblica* e, più ancora, in XXIX, 2: “Cecilio in Aulo Gellio, discorrendo della legge delle Dodici Tavole che permetteva al creditore di tagliare a pezzi il debitore insolubile, la giustifica proprio in virtù della sua atrocità (*la justifie par son atrocité même*), che impediva di contrarre prestiti al di sopra dei propri mezzi. Le leggi più crudeli – si chiede Montesquieu – saranno dunque le migliori? Il bene sarà l’eccesso (*Le bien sera l’excès*), e tutti i rapporti tra le cose (*tous les rapports des choses*) saranno distrutti?”⁶⁶. Si tratta di un argomento essenziale poiché mira esattamente a mostrare come il legislatore possa ingannarsi sul bene (“Le bien sera l’excès?”) e distruggere tutti “i rapporti tra

⁶¹ Montesquieu, *El*, I, 1, § 3 e *El*, I, 3, § 11.

⁶² *Ivi*, XXIII, 13.

⁶³ Hegel, *Lineamenti*, § 3, annotazione

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, p. 25.

⁶⁶ Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. 2053.

le cose” e come, di conseguenza, le leggi positive possano essere non soltanto non adeguate allo scopo e non convenienti, ma anche *ingiuste*. Agli occhi di Hegel, è proprio questo che Hugo e Savigny rifiutano di ammettere, presi come sono nell'intento di *giustificare* “sulla base di circostanze” gli arcaismi giuridici più desolanti per mezzo di “spiegazioni” che questi sostenitori di una scienza storica del diritto dicono “puramente storiche”. Mentre applicano ai singoli istituti – nell'istanza sistematica di razionalizzazione dell'esistente – un principio naturalistico-evolutivo che finisce con il *de-temporalizzare* l'idea stessa di una storia del diritto, perdendo di vista la totalità di quell'*Esprit* di cui le *lois*, come mostra Montesquieu, partecipano. Per questo essi leggono Montesquieu a rovescio, secondo Hegel, e cioè *non* filosoficamente, attenendosi a un conoscere e uno spiegare le determinazioni giuridiche “sulla base delle cause storiche più vicine o più lontane”⁶⁷.

La realtà *storica* delle istituzioni e delle norme la si può comprendere⁶⁸ davvero se non la si appiattisce nel suo apparire empirico – “un tale presentare e (pragmatico) conoscere” – così come nell'autocoscienza che l'epoca mostra, ma la si coglie attingendo allo “*spirito* vivente e sussistente come un mondo (*der als eine Welt lebendige und vorhandene Geist*)”, ritornando per così dire a un livello infra-istituzionale che è quello delle pratiche sociali, quello che si può chiamare, con un nome classico, dei *costumi*. Rileggiamo: “Ma nella semplice *identità* con la realtà degli individui l'*ethos* (*das Sittliche*) appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi – come *costume* (*als Sitte*) – la *consuetudine* (*die Gewonheit*) dell'*ethos* come una *seconda natura* (*als eine zweite Natur*)”⁶⁹. Ma il senso della loro *Wirklichkeit* oltre il darsi empirico, come osserva Duso in conclusione del suo libro, è *filosofico*⁷⁰. “Ma che le determinazioni giuridiche siano anche giuste e razionali – scrive Hegel, ancora nell'annotazione al § 3 dei *Lineamenti* –, è tutt'altra cosa mostrar questo di esse, ciò che può veracemente avvenire soltanto ad opera del concetto, e un'altra cosa esporre l'aspetto storico del loro sorgere, le circostanze, i casi, i bisogni e gli avvenimenti, i quali hanno prodotto il loro stabilirsi”⁷¹.

⁶⁷ Hegel, *Lineamenti*, § 3, annotazione, p. 22.

⁶⁸ “Le riflessioni debbono esser concrete: il vero interesse è nel significato dell'idea, nel modo in cui essa esplica se stessa. Questo accade, p. es., a Montesquieu, il quale è ad un tempo esauriente e profondo: egli ha quella libera, comprensiva intuizione delle situazioni, che coglie il senso dell'idea (*Sinn der Idee*) e può fornire verità e interesse alle riflessioni (*der den Reflexionen Wahrheit und Interesse geben kann*).” (Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, I, trad. it. a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1947 (1930), p. 202).

⁶⁹ *Lineamenti*, § 151, p. 137.

⁷⁰ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 259.

⁷¹ *Lineamenti*, § 3, p. 22. Cfr. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, I, cit., pp. 3-7.

ATTRAVERSO HEGEL AL DI LA' DI HEGEL. REPLICHE AI MIEI CRITICI

GIUSEPPE DUSO

*Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico Europeo
Università degli Studi di Padova.*

bepi.duso@gmail.com

ABSTRACT

I wish to present the reader with some clarifications concerning the essays here presented. They are in a conceptual history perspective and focus on Hegelian texts in order to show that it is possible to find in them an *Aufhebung* not only of sovereignty but also of those modern concepts from which it stemmed. Such overcoming clearly shows in the concept of constitution as an articulated and plural totality. The essays also try to clarify the role of philosophy for society, also in relation to social sciences. If the debate may be summarized in the formula “through Hegel, beyond Hegel”, the horizon which thus opens up in the present time may be described as a new federalism.

KEYWORDS

Sovereignty, representation, government, plurality, constitution.

1. HEGEL E NOI

Sono molto grato agli amici che sono intervenuti in questo simposio, non solo perché hanno trovato il tempo e l'interesse per intervenire, ma anche per il modo in cui lo hanno fatto. Non tanto quello della contrapposizione, ma piuttosto quello del dialogo, che non comporta certo identità di posizioni, ma il confronto in un campo di ricerca comune. Questo è costituito non solo dal pensiero hegeliano, in particolare dal significato che in esso hanno la libertà e l'ordine politico, ma anche dal ruolo che la riflessione su Hegel può avere per il nostro stesso pensare il presente e la politica. Questa duplicità di intenti attraversa tutto il libro ed è stata evidenziata in un saggio recente (*La società politica tra pluralità e governo: la lezione di Hegel*, “Filosofia politica”, 1/2016), ma è presente, anche se con diverso dosaggio, in tutti gli interventi.

In questa mia riflessione cercherò di toccare i punti nevralgici che sono emersi, accogliendo alcune critiche e cercando di chiarire e di argomentare alcuni punti, in modo da rendere ancora più evidente il dialogo comune, che è anche aperto a vie e proposte diverse. Mi riferirò ad alcuni passi determinati degli interventi, ma senza appesantire il testo con un peraltro difficile riscontro di pagine¹. Il lettore dovrà dunque muoversi tra i vari scritti con un atteggiamento critico che può essere ancora maggiore se, almeno in alcuni casi, aprirà anche il testo hegeliano in relazione ad alcune questioni dibattute.

Inizierei il ragionamento con un problema che riprenderò alla fine, quello cioè del significato che l'attraversamento del pensiero hegeliano può avere per il nostro attuale pensare. La questione è posta con nettezza subito da Schiera. Anche con troppa nettezza, in quanto in un primo momento potrebbe sembrare che nel libro e nell'articolo citato il senso della lettura hegeliana fosse riassumibile nella affermazione che, dal momento che Hegel supera l'aporia contenuta nei due concetti *moderni*, strettamente collegati tra loro, di *sovranità* e di *rappresentanza*, "grazie a Hegel, noi potremmo, nel nostro moderno di ora, due secoli dopo, superare le aporie degli attuali sistemi politici". Con questa affermazione si incrocia quella di Callegaro, secondo cui nel mio libro sosterrai "l'attualità inalterata di Hegel" per il nostro pensare la società e la politica. Non è evidentemente così, e lo si capisce bene nel proseguo dello stesso intervento di Schiera, in cui da una parte si mostra uno Hegel condizionato dal suo tempo, e però, d'altra parte, si hanno riferimenti ad Hegel nel quadro della modalità che Schiera stesso ha di pensare la politica nel presente (il tema della *misura*), con la quale mi sento molto in consonanza e sulla quale ritornerò alla fine. Lo stesso atteggiamento egli mostra in relazione al pensiero di Duguit, che ritiene utile per noi, al di là del legame che alcuni elementi del suo pensiero possono avere con la contingenza storica. Dunque bisogna dire che, se da una parte l'attraversamento del pensiero hegeliano risulta prezioso per il nostro pensare il presente, dall'altra esso non può costituire un modello per noi (niente in realtà può costituire un modello): e infatti Schiera riprende alla fine dell'intervento proprio una affermazione che va in questa direzione.

2. SULLA COERENZA E SUI LIMITI DEL LIBRO

Prima di affrontare una serie di problemi che sono stati sollevati, mi pare opportuno soffermarmi su alcune critiche specifiche che sono rivolte al libro

¹ Naturalmente ciò riguarda anche il libro in questione. Tutto quello che viene qui detto richiede continui rimandi alle argomentazioni che sono presenti nel libro e alla lettura di specifici passi dei testi hegeliani, al di là delle poche indicazioni qui fornite (nelle note LC).

nel suo insieme e ad alcuni punti particolari della lettura dei testi hegeliani. Ha sicuramente ragione Carla De Pascale a indicare, da una parte la non totale armonia che c'è tra i capitoli del libro, e dall'altra il fatto che molti problemi non sono analizzati, o lo sono solo molto parzialmente. Anche il confronto con la bibliografia e con i materiali hegeliani non ha quella ampiezza e quella profondità che sarebbe richiesta. In effetti non si tratta di una vera monografia su Hegel, ma di qualcosa di molto più ridotto, cioè di una serie di affondi, scritti in parte in epoche diverse. Allora la difficoltà che lei rintraccia, ad esempio, riguardo all'armonizzazione del primo capitolo con il resto del libro, dipende dal fatto che non si tratta di un capitolo che voleva completare o iniziare una monografia, trattando *anche* dello Hegel giovane, ma piuttosto, come è segnalato, del testo di un intervento ad un convegno della *Hegel-Vereinigung*, che aveva come tema la relazione di Hegel con il giusnaturalismo e Rousseau nel periodo degli Scritti giovanili. Il suo inserimento nel libro mi pare abbia tuttavia un senso, in quanto emergono alcuni temi ed alcune esigenze riguardanti il tema della libertà in contrapposizione allo Stato moderno che, pur in un orizzonte diverso da quello speculativo che si affermerà successivamente, mi pare abbiano svolto un ruolo nell'itinerario del pensiero hegeliano.

Nei manoscritti esaminati non è certo quello della *Aufhebung* il movimento del pensiero, ma piuttosto quello di una *contrapposizione* allo Stato moderno che trova nello spirito repubblicano e nella *polis* un punto di appoggio. Ora la pertinenza relativa al libro consiste nel fatto che in questi manoscritti emerge l'esigenza di pensare un agire libero e politico (non *privato*) dei cittadini, in modo tale che il concetto di autonomia del singolo appare legato a quello di *Selbsttätigkeit*, cioè ad un agire da se stessi, senza deleghe ad altri. Ciò mostra un interesse che può dirsi *politico*, a patto che il termine sia inteso con un significato diverso da quello incentrato sul *potere* che è consueto nell'epoca moderna. Insomma per il problema della libertà questa trattazione giovanile mi pare abbia rilevanza, in quanto mostra interesse per *un agire libero*, che poi, in maniera certo assai diversa, sarà collegato al tema della *rappresentanza* (già qui per altro significativamente presente). Tale legame di libertà e rappresentanza, che troverà diverse declinazioni, appare sempre critico in relazione al modo in cui i due concetti sono congiunti nel giusnaturalismo e nello Stato moderno.

Ma ancora una osservazione, a proposito della perplessità sollevata da De Pascale nei confronti del passaggio "repentino" che ci sarebbe, nel capitolo del libro, dal libero agire del repubblicano e dal suo interesse per la comunità politica alla costituzione di una "macchina dello Stato", in cui il governo cade nelle mani di pochi, in modo tale che non solo i cittadini non agiscono più politi-

camente (e dunque per questo Hegel non sono *liberi*), ma non hanno più interesse per lo Stato, perché un agire politico non rientra più nelle loro possibilità. Tale repentino passaggio è dettato dallo stesso manoscritto hegeliano (*Scritti giovanili*, tr. Mirri, Guida, Napoli 1993, pp. 522-524), e a me pare abbia rilevanza per comprendere la critica che è mossa allo Stato moderno, nel momento in cui la libertà è pensata non come uno spazio che lo Stato deve garantire, ma come la caratteristica del diretto agire politico dei cittadini. Molte cose cambieranno, e in seguito la *polis* non sarà più il modello a cui riferirsi per pensare l'eticità, e pur tuttavia questa critica all'espropriazione di agire politico prodotta dallo Stato mi pare abbia avuto un suo ruolo per una concezione diversa dello Stato, nella quale, nel periodo di Jena prima, e poi in quello di Berlino, la libertà viene connessa con la partecipazione politica.

Mi è poi sembrato che la critica mossa ai ceti di coloro che esercitano il potere da una parte e dei preti dall'altra, non sia tanto rivolto all'elemento cetuale in quanto tale, che successivamente avrà una sua rilevanza, ma piuttosto alla espropriazione dell'agire politico dei cittadini che si determina nello Stato moderno. Questo effetto di spoliticizzazione sarà criticato, con ben altro orizzonte speculativo, anche nello Hegel maturo, nel quale la burocrazia è pensata all'interno di quella pluralità della costituzione che permette la partecipazione politica dei cittadini.

Come ho sopra detto, credo sia più che giustificata la critica all'aspetto riduttivo nei confronti della complessità dei problemi che ha nel libro la trattazione di una serie di punti, come ad esempio quello del diritto astratto. Ben altro approfondimento il tema richiederebbe. Io intendevo solo indicare un primo stadio in cui il tema della libertà, ora tipicamente moderno, si presenta, e poi il posto che il diritto astratto ha come momento del sistema e quello che viene ad assumere nel concreto delle relazioni sociali e politiche che sono esposte nell'eticità. Egualmente anche la relazione con Kant meriterebbe un maggiore approfondimento, sia in relazione al momento giovanile, sia nell'ambito della *Filosofia del diritto*, e ha certamente ragione De Pascale a dire che l'eticità hegeliana prevede soggetti che hanno introiettato il principio della soggettività e il punto di vista soggettivo dell'azione (questo è per altro il senso della relazione tra *moralità* ed *eticità* trattata nel IV capitolo).

Per quanto riguarda invece la domanda relativa alla citazione dello scritto sul Württemberg, secondo la quale, nel momento in cui lo Stato si è consolidato, è giunto il tempo di "restituire un assetto ed un onore politico anche alle sfere inferiori, e purificate da privilegi e ingiustizie, inserirle nello Stato come formazione organica" (LC, p. 203, nota 48), una prima indicazione può venire dall'atteggiamento duplice, proprio della *Aufhebung*, che Hegel ha nel perio-

do di Jena (*Lezione di filosofia dello spirito 1805-6* e *Fenomenologia*) nei confronti della Rivoluzione francese, la quale, se ha sgombrato il terreno da gerarchie e da privilegi, ha però dato luogo ad un ordine politico non adeguato alla pluralità della realtà sociale e politica, in quanto manca della articolazione dei poteri e della funzione dei gruppi sociali. Ma è tutta la linea di lettura seguita nel libro che cerca di mostrare la rilevanza della differenza e della pluralità. Si può ricordare che nel periodo jenese Hegel fa vedere come il singolo non abbia realtà in quanto tale, isolato dalle concrete relazioni; è all'interno del proprio ceti infatti che esso sviluppa i suoi bisogni, la sua cultura (che è anche la formazione che ha in relazione al lavoro che svolge), il suo modo di sentire e di rapportarsi alla legislazione e alla tassazione. Questi costumi dei ceti hanno rilevanza politica, al punto che la saggezza del *governo* consiste nel superare la regola formale che considera i singoli tutti uguali, e nell'avere un atteggiamento duttile che adegui legislazione, tassazione e amministrazione della giustizia alle concrete differenze degli *Stände*; posizione questa ripresa anche nel periodo maturo nell'*Enciclopedia*². Ma questa differenza di Hegel nei confronti di quei concetti di uguaglianza e libertà che caratterizzano il dispositivo moderno richiede di affrontare due questioni presenti negli interventi, quella del *moderno* e quella della *sovranità*.

3. COSA È “MODERNO”?

Già De Pascale fa un accenno a ciò che caratterizza il lavoro storico concettuale che nel giro di un trentennio si è svolto a Padova e che ha preso le mosse soprattutto dal volume sul *Contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cioè alla rilevanza delle dottrine giusnaturalistiche per la genesi dei concetti che sono chiamati “moderni”, e che avrebbero una lunga gittata arrivando fino a noi. Diverse sono state le critiche che sono state mosse ad una ricostruzione che potrebbe sembrare troppo riduttiva ed omogenea e non dare conto del pluralismo delle dottrine e della complessità del pensiero moderno³. Su questa tematica del *moderno* interviene esplicitamente Schiera, il quale afferma che, interpretando il pensiero hegeliano come *superamento dei concetti moderni*, si è costretti a moltiplicare i significati del *moderno*: “in questo modo, abbiamo a che fare con quattro “moderni” diversi: quello di cui Hegel fa la critica; il suo proprio moderno in cui egli compie la sua *Aufhebung*; il moder-

² Cfr. LC, rispettivamente pp. 100-101 e 230 (per quanto riguarda la posizione assunta nell'*Enciclopedia* si veda oltre).

³ Si possono ricordare quelle di Roberto Esposito e di Pierpaolo Portinaro, rispettivamente in “Filosofia politica”, 1/2006, pp. 5-9, e 1/2007, pp. 53-64.

no nostro di oggi, in cui cerchiamo di utilizzare Hegel per criticare il nostro presente; e infine il moderno di domani in cui proiettiamo la nostra *Aufhebung* di oggi. Troppi moderni, mi pare”.

Affinché ci si comprenda, riprendo un chiarimento su cui ho più volte insistito, e che del resto lo stesso Schiera ricorda. Con l'espressione “concetti moderni” intendo indicare qualcosa di molto limitato e determinato. Non si tratta certo dell'*epoca moderna* e del problema del suo inizio storico. Nemmeno mi riferisco all'insieme del pensiero moderno, nel quale la complessità e la pluralità delle concezioni mette in crisi la stessa indicazione di “pensiero moderno”. Anzi si può dire che, in modi diversi, tutta la grande filosofia moderna comporta una critica e un superamento dei *concetti moderni*. Allora cosa si vuole indicare con questa espressione? Qualcosa di più limitato di quello che la stessa *Begriffsgeschichte* tedesca intende; e cioè quell'insieme di concetti determinati, che funzionano in modo univoco l'uno in relazione con l'altro, in modo tale da dar luogo ad un *dispositivo concettuale*, dotato di una sua coerenza, caratterizzato da una dimensione formale, e conseguentemente di una carattere normativo, che si è imposto per pensare la politica e il potere.

Come ho detto, moltissimi pensatori moderni sono *oltre* questo dispositivo o lo criticano esplicitamente. Hegel ne è un esempio particolarmente significativo; ma anche Kant, da un punto di vista filosofico (anche se non *costituzionale*) lo mette in crisi⁴. Tuttavia è questo dispositivo - che connette tra loro i concetti di *individuo*, *uguaglianza*, *libertà*, *popolo* come totalità degli individui, *rappresentanza politica*, *legge* come comando del sovrano, *potere legittimo e rappresentativo* - ad essersi affermato nel senso comune a partire dalla Rivoluzione francese e a costituire la base non solo del modo di pensare la politica ancora diffuso nel presente, ma anche dell'organizzazione della vita degli uomini mediante la costituzione. Per questo motivo, perché cioè sono nonostante tutto ancora presenti, e sulla base della consapevolezza che essi nascono mediante un movimento di rottura con la tradizione del pensiero precedente, di cui è negata la validità razionale, mi pare che si possano indicare questi concetti come *moderni*.

Su questo dispositivo concettuale ritornerò subito in relazione alla logica della sovranità. Ma per quanto riguarda la convinzione espressa da Schiera, concordo con la convinzione che, per affrontare il problema del nostro presente, bisogna andare al di là dei concetti moderni e della stessa *Aufhebung* hegeliana e che è necessario elaborare nuove categorie. Tuttavia ritengo rilevante e indispensabile il lavoro storico concettuale, cioè la critica dei concetti moderni,

⁴ Rimando al mio *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimetrica, Monza 2012 (ora www.ciripge.it).

perché, se è vero che essi non fanno comprendere la realtà dell'epoca moderna, e tanto meno la realtà in cui siamo oggi e i problemi che questa ci pone, è altrettanto vero che questi concetti condizionano ancora il senso comune, non solo, ma anche il modo di ragionare dei politici, degli intellettuali, dei politologi, dei costituzionalisti, così da rendere particolarmente arduo quel compito di elaborazione di nuove categorie che appare urgente. Basti pensare che coloro (Habermas tra i filosofi e Bogdandy tra i costituzionalisti, per fare due soli esempi) che indicano la necessità di *superare la concettualità della sovranità* per concepire una realtà plurale come l'Europa, e pongono conseguentemente l'esigenza di *pensare in modo nuovo la democrazia*, trovano difficoltà a portare a termine questo compito, proprio per il fatto che non riescono ad uscire da quella normatività che caratterizza la *legittimazione democratica*, la quale solo nella logica della sovranità è pensabile⁵.

Che nel percorso del pensiero di Hegel sia criticamente presente il dispositivo concettuale qui ricordato, mi sembra evidente se si pensa allo scritto sul diritto naturale, ai manoscritti jenesi sulla filosofia dello spirito e alla concezione matura della *Rechtsphilosophie* e della *Enciclopedia*. Ma l'atteggiamento hegeliano non intende questi concetti semplicemente come *doxa* da criticare: nella sua *Aufhebung*, egli cerca anche di mostrare perché il principio moderno della soggettività, che si concentra nella libertà del singolo, si sia necessariamente imposto - e ciò dal punto di vista speculativo come da quello storico - e sia divenuto *destino* nel moderno; conseguentemente egli cerca di pensarlo nella sua *realtà e verità*, e questo risulta possibile solo superando le contraddizioni a cui nella sua assolutizzazione il concetto di libertà dà luogo.

È questo principio moderno che sta alla base della trattazione hegeliana dell'*azione (Handlung)*, che occupa la sezione dedicata alla *moralità*, ed è per questo che l'eticità moderna passa attraverso la moralità e dunque richiede soggetti che, come dice De Pascale, hanno introiettato la soggettività kantiana. Callegaro critica il fatto che Hegel intenda la *Handlung* come una dimensione tipicamente moderna, e a ciò contrappone l'indicazione che già in Aristotele si può rintracciare l'intenzionalità dell'agire. Ma è da riflettere che la trattazione della *Handlung*, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, è introdotta dai paragrafi che indicano come il punto di vista morale sia quello della *volontà soggettiva*, nella quale solo la libertà acquista realtà. "Il punto di vista morale è perciò nella sua figura il diritto della volontà soggettiva" (*LFD*, § 107). Insomma ciò che si afferma è la libertà formale, come libertà della volontà del singolo, cioè quel principio sulla base del quale niente può essere imposto al singolo

⁵ Cfr. i saggi sull'Europa presenti nella pagina personale in www.cirlpge.it.

che non passi attraverso la sua volontà⁶. In relazione a questo *diritto* della volontà del singolo l'eticità moderna non potrà più consistere in un ritorno all'eticità degli antichi (la quale tuttavia *opera* in quell'*eticità* di Hegel che non è riducibile alla concettualità moderna), la quale non consisteva certo nel fatto che la vita della comunità dipendesse dalla volontà libera degli individui – di tutti gli individui – e che il singolo si ritenesse responsabile solo dell'agire che rientra nell'ambito del suo sapere e delle sue intenzioni.

Ma il concetto moderno di libertà, è da Hegel mantenuto solo grazie al suo superamento: ciò comporta il superamento dello stesso concetto di sovranità, che dal primo risulta prodotto. L'*Aufhebung* hegeliana dei due concetti costituisce *uno stesso movimento del pensiero*. Ma questa affermazione è difficile da accettare e richiede perciò un chiarimento.

4. IL RAPPORTO MOLTI-UNO E LA SOVRANITÀ MODERNA.

Questo è un punto centrale del libro e quello che può far sorgere i dubbi maggiori, ben comprensibili, se si tengono presenti le principali interpretazioni del pensiero hegeliano. Può sembrare in effetti strano che si sostenga che in Hegel proprio il legame che si pone tra i due termini di *libertà* e *costituzione* sia comprensibile solo sulla base del superamento del concetto di sovranità e del concetto di libertà che lo produce. Questo è un risultato (che certo può essere messo in discussione, ma sempre attraverso l'analisi dei testi) reso possibile da una ricerca che, in un orizzonte storico concettuale, ha ravvisato la genesi dei concetti con cui nel moderno si pensa la politica nel contesto dei trattati di diritto naturale e delle dottrine del contratto sociale, cosa per altro che appare totalmente consonante con quanto emerge dal percorso del pensiero hegeliano. Ora, una consapevolezza storico-concettuale richiede non solo che si abbia presente il contesto concettuale in cui Hegel opera, per valutare l'effetto di questa operazione su quel contesto, ma, ancora che si interrogano criticamente i concetti oggi diffusi, quelli che sono presenti nella mente dell'interprete mentre legge Hegel. Se appunto chi legge Hegel non mette contemporaneamente in questione (non si tratta di negare, ma di interrogare) la *legittimazione democratica del potere*, l'organizzazione costituzionale della democrazia moderna, lo strumento principale da questa previsto, cioè le elezioni, se non fa

⁶ È sulla base di questo principio che il potere legittimo moderno prevede, come si ricorda poco più avanti nel testo, che l'ubbidienza sia dovuta al comando perché in realtà a fondamento del comando sta proprio la volontà di coloro che ubbidiscono. Dal momento che, così pensato e attuato, il principio si mostrerà contraddittorio, Hegel lo pensa in modo diverso, legando la libertà alla partecipazione attraverso un nuovo modo di intendere la rappresentanza.

questo ha nella mente *presupposti* che lo condizionano e non gli consentono di valutare seriamente la critica hegeliana al dispositivo concettuale nato nel giu-snaturalismo e alle conseguenze che esso ha nella democrazia rappresentativa. È solo una interrogazione dei concetti, che costituiscono le *doxai* oggi diffuse, che può permettere di leggere Hegel non rimanendo condizionati dai presupposti del nostro presente.

Il superamento hegeliano della logica della sovranità moderna fa tutt'uno con il suo superamento della dialettica *molti-uno* inaugurata da Hobbes. Questo è un punto decisivo, e giustamente ricordato in diversi interventi, nei quali si avanzano anche alcune perplessità relative alla possibilità stessa di superare questa logica. Perciò appare necessario addurre qualche chiarimento. Innanzitutto si tratta di chiedersi se è corretto identificare in questa logica la sovranità moderna, se questa identificazione è presente nella stessa consapevolezza hegeliana, e se il modo di intendere lo Stato da parte di Hegel comporti il superamento di questo concetto di sovranità.

Per quanto riguarda la teoria della sovranità, quale nasce in Hobbes e si diffonde nei trattati di diritto naturale, dovrei rimandare a una lunga serie di lavori prodotti dalla nostra ricerca, cosa che non è qui possibile⁷. Posso ricordare solo che, contrariamente a quanto spesso si ritiene, la sovranità non è intesa dalla costruzione teorica come un *presupposto* e non consiste in una dimensione meramente verticale, secondo la quale il potere viene dall'alto; è piuttosto il risultato necessario di un processo logico che è determinato dal punto di partenza.

Per rendere chiara la presente riflessione, devo ricordare almeno lo schema del dispositivo, con la consapevolezza del rischio di semplificazione che ciò comporta. Alla base sta il valore fondante del concetto di individuo e i due concetti che lo connotano: quelli di uguaglianza e di libertà. Sulla base di questi concetti, mediante un processo logico rigoroso (*scientifico*, quello della *scienza politica moderna*) si costruisce, mediante il contratto, la società e insieme la sua condizione imprescindibile, cioè il potere, il sovrano. Quest'ultimo però non è una semplice condizione esterna, necessaria per la libertà dei singoli, ma è il loro stesso prodotto mediante il moderno concetto di *rappresentanza*, che è escogitato ai fini di poter concepire una persona artificiale, la *persona civile*, e per questo, non a caso, precede la figura del contratto sociale. È proprio questo concetto a costituire il fondamento della assolutezza della sovranità, in quanto consiste nel processo di *autorizzazione*, in cui tutti si

⁷ Mi limito a citare il punto fondamentale di partenza della ricerca, costituito dal volume G. Duso (a cura), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, ora FrancoAngeli, Milano 2006.

dichiarano *autori* delle azioni che l'*attore* compirà. In tal modo si determinano i due movimenti di questo plesso indisgiungibile di *rappresentanza-sovrantà*: il primo è quello che nasce dal basso, producendo e legittimando insieme l'*autorità* politica. Il secondo, necessaria conseguenza del primo, consiste nella determinazione del contenuto del comando da parte del rappresentante, un comando che si intende come proveniente dalla totalità del corpo politico e si cala sui cittadini-sudditi dall'alto. A causa però della dialettica rappresentativa (di autore-attore) si tratta di un comando che è *imputabile agli individui che ne sono gli autori*: perciò il comando appare irresistibile e, insieme, legittimo.

Questo schema vuole ricordare (certo non si può qui argomentare) il rigore logico dei passaggi e, contemporaneamente, anche l'aporia che dal dispositivo emerge. È l'aporia del *passaggio dai molti all'uno*, che nel XVI capitolo del Leviatano costituisce il segreto della rappresentanza, secondo la quale l'unità non può essere che *dei* molti, ma, dovendo necessariamente essere prodotta mediante il rappresentante, è anche ai molti *estranea* e *contrapposta*, apparendo ai loro occhi come dominio. Esponendo questa aporia, non faccio che riprodurre quello che Hegel afferma nello scritto sul Diritto naturale (vedi il II capitolo del volume), dove sostiene che i molti non sono mediati dall'unità dello Stato, che si presenta nei loro confronti nella forma della coazione e del dominio. Nei manoscritti jenesi inoltre mostra come la posizione del singolo come fondamento della politica comporti la sua negazione, la sua morte: ma questa non è una semplice contraddizione che si annulla assieme ai suoi termini, ma un movimento di pensiero che mostra come il singolo, per porsi, non possa che implicare l'altro. Si tratta della famosa figura dell'*Anerkennung*, che comporta la relazione come originaria.

Ora, se si sostiene la presenza in Hegel della sovranità, ci si deve naturalmente riferire ai *Lineamenti di Filosofia del diritto* e, in particolare, al § 278 (come fa giustamente Valagussa). Ma qui la sovranità coincide con la *mediazione* e consiste nell'indicare l'*idealità* delle parti sociali e dei poteri all'interno di una unità organica. Dunque si tratta di una *unità politica plurale*, composta di parti o, più propriamente, di *organi*. Dal momento che l'*idealità* consiste nel mostrare che le parti, con il loro diritto, non sono autonome, ma sono condizionate, relative – perché strutturalmente *in relazione* –, da ciò può nascere il fraintendimento, dice Hegel, in realtà molto diffuso, che si tratti di mero potere arbitrario (*bloße Macht und leere Willkür*) e che la sovranità corrisponda al *dispotismo*. Ma, egli aggiunge, al contrario, dispotismo e dominio si affermano nella concezione in cui è assolutizzata la volontà espressa dal sovrano, sia questi un monarca o il popolo, in modo tale che questa volontà, che non può che essere determinata e perciò particolare, appaia come legge. Invece il concetto

di legge legato al modo hegeliano, *idealistico*, di intendere la sovranità, e al significato che assume la *costituzione*, corrisponde alla relazione necessaria che le sfere particolari hanno nel tutto, in modo tale da non poter essere indipendenti ed avere il loro fine in sé. La *legge* cioè non è il comando determinato del sovrano (al modo in cui è inteso il potere legislativo nell'orizzonte della sovranità moderna), ma il risultato dell'insieme delle relazioni costituzionali, in cui stanno le parti sociali così come l'azione di governo (si veda a questo proposito il § 7 del presente scritto).

Come non identificare il dispotismo che caratterizzerebbe la legge come espressione del comando del sovrano con la concezione nata nel giusnaturalismo e affermata nelle moderne costituzioni? Una concezione nella quale il legislativo costituisce il punto nodale del potere legittimo. È infatti chiaro che la critica che Hegel muove alla costruzione giusnaturalistica risuona in quella che egli rivolge al concetto di sovranità del popolo e al modo in cui questa è collegata alla rappresentanza, attraverso lo strumento delle elezioni. Hegel identifica esplicitamente *l'elemento democratico*, che si esprime nelle elezioni, nella massa degli individui che dovrebbero avere parte alle decisioni dello Stato *in quanto singoli* (*LFD*, § 308 Ann). E, come si sa, il risultato delle elezioni è che il potere cade nelle mani di pochi, consentendo che il comando, che doveva essere del popolo, in realtà sia prodotto da quell'interesse particolare che le elezioni democratiche vorrebbero neutralizzare. (§ 311 ann.). Come si vede, si tratta sempre della critica al dualismo della concezione *molti-uno* che caratterizza l'unità sovrana nel giusnaturalismo così come nelle costituzioni democratiche. Questo dualismo è da Hegel superato mediante l'originarietà della relazione, la concezione di una totalità organica, e la conseguente concezione della rappresentanza come la modalità in cui i singoli si esprimono politicamente non in quanto singoli, ma attraverso la loro appartenenza a ceti e corporazioni.

Allora se si chiama *sovranità* questa concezione hegeliana di una *totalità plurale e articolata*, bisogna tenere presente che essa è però critica di quella *sovranità moderna* che compare con il giusnaturalismo non solo, ma che giunge a caratterizzare le costituzioni contemporanee, le quali senza il concetto di sovranità del popolo e di rappresentanza politica (come *autorizzazione* e dunque come modalità del passaggio dai molti all'unità) non sono concepibili. Si può a buon titolo ritenere che Hegel colga la *Wirklichkeit* della sovranità moderna, ma bisogna contemporaneamente tenere presente che non è questa *realtà* ad essere presente nei *concetti* delle nostre costituzioni e nelle procedure che in esse risultano centrali (le elezioni): entrambi sono ispirati ad un altro modo di intendere la sovranità.

Perciò si può affermare che l'uso del termine di *sovranità* nei *Lineamenti di filosofia del diritto* non comporta la conferma del *moderno concetto di sovranità*, ma piuttosto la sua critica. Se non si mette in luce questo, non solo si ingenera confusione, ma inoltre non si riesce a comprendere il compito che ci sta di fronte per pensare la politica oggi. Innanzitutto all'interno del contesto hegeliano mi pare si debba riconoscere, (come si è cercato di mostrare in particolare nel V capitolo del libro) che Hegel supera i concetti di *sovranità* e di *rappresentanza* che si affermano nelle dottrine del diritto naturale. Che questi concetti possano essere indicati, anche per Hegel, come *moderni*, è giustificato dal fatto che egli ravvisa la presenza di questi concetti nella costituzione di tipo francese, che condiziona la forma delle costituzioni contemporanee. Una conferma dell'intenzione hegeliana di superare quella *sovranità* che intende come *moderna*, può essere ravvisata nel fatto che, dopo l'uso del termine nei *LFD*, è la stessa parola di "sovranità" a scomparire nella *Enciclopedia*, sulla base della funzione che il *governo* e la *concezione plurale della società* vengono ad assumere.

Ma è da osservare che già nei *LFD* il *potere legislativo*, centrale per la sovranità moderna, è concepito in modo anomalo nei confronti del dispositivo sopra ricordato, e di quanto si afferma storicamente nella Rivoluzione francese, nella quale esso rischia di essere l'unico vero potere, e nelle costituzioni democratiche, dove esso costituisce il primo potere, al punto che il governo viene denominato *potere esecutivo* in relazione al comando espresso nella legge. L'anomalia consiste nel fatto che, non solo il legislativo viene trattato come terzo, ma ha come scopo il coinvolgimento delle parti e degli interessi particolari. Si ricordi che è nell'ambito della trattazione del legislativo che la rappresentanza politica viene concepita come *attuale e corporativa*, in modo dissonante nei confronti di quel concetto di rappresentanza che, alla luce della sovranità del popolo, si afferma nelle elezioni, le quali, contro il precedente peso politico delle corporazioni e il relativo significato che la rappresentanza aveva, prevedono cittadini singoli e uguali, sottratti a qualsiasi relazione di gruppo. Mentre è in questo modo di intendere le elezioni che, dalla Rivoluzione francese alle nostre costituzioni, si intende dare effettualità al concetto di libertà individuale, in Hegel, paradossalmente, la libertà dell'individuo si manifesta proprio attraverso la *rappresentanza corporativa* (*LFD*, § 314; si veda l'ultimo capitolo del libro).

Ora si rifletta se nell'epoca moderna si può concepire la *sovranità statale* senza il potere legislativo quale espressione dell'unica volontà del soggetto collettivo, un potere al quale il governo deve essere totalmente subordinato. Questo è ciò che implica l'immagine diffusa della democrazia, secondo la quale

anche oggi ci si scandalizza per l'aumento di potere e di autonomia che è venuto ad assumere il potere esecutivo. La crisi attuale della sovranità dello Stato (e perciò della stessa figura dello Stato) consiste nel fatto che i condizionamenti che si hanno a causa dei processi economici e giuridici di carattere globale, e a causa delle iniziative che provengono da realtà sovranazionali come l'Unione europea, sono tali da rendere difficile ritenere che la volontà espressa nel legislativo sia sovrana. È interessante anche notare che questa *perdita di sovranità* viene intesa contemporaneamente come *perdita di democrazia*, di legittimazione democratica delle decisioni politiche: ciò ha la sua giustificazione nel fatto che la democrazia è stata pensata fin'ora all'interno dell'orizzonte concettuale della sovranità e del processo di autorizzazione.

Il richiamo, che anche opposte parti politiche fanno, insieme alla sovranità e alla democrazia, se ha una sua giustificazione nella logica dei concetti, si mostra inconsapevole sia delle aporie di quella logica, sia del problema che oggi abbiamo di fronte. Ravvisare in Hegel una critica della sovranità e delle elezioni come strumento della democrazia appare proficuo proprio in relazione al compito, oggi urgente, di pensare *la politica oltre la sovranità* e, conseguentemente, di concepire la democrazia senza restare prigionieri della teoria che si è fin'ora imposta, quella che Rosanvallon giustamente chiama una teoria (solamente) *autoritativa* della politica⁸. Per pensare la partecipazione del cittadino alle decisioni politiche bisogna superare il nesso di sovranità e rappresentanza e l'esito spoliticizzante che il processo di *autorizzazione* produce: bisogna *pensare democraticamente la relazione di governo*.

Dall'intervento di Valagussa mi pare di intendere che la concezione di una *unità strutturalmente plurale*, per la quale a me sembra utile la lezione hegeliana, rischia di ricadere però nella logica della relazione *molti-uno*, in quanto sarebbe pur sempre l'elemento dell'unità (dello Stato) a mostrare la relatività dei membri. Credo che per comprendere questo punto si debba intendere come nasca questa logica e quale sia il suo obiettivo polemico. Ci si può intanto chiedere se l'affermazione del XVI capitolo del *Leviatano*, secondo la quale l'unità di una moltitudine può essere pensata *solamente* ("l'unità di una moltitudine non si può intendere in un altro modo" dice Hobbes) mediante il tramite della persona rappresentativa, sia logicamente stringente e insuperabile. Io credo di sì; infatti la concezione che massimamente tenta di superare la necessità della rappresentazione per l'espressione della volontà sovrana del popolo,

⁸ Cfr. P. Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Seuil, Paris 2015. Per un confronto con questo testo alla luce delle ricerche storico-concettuali compiute, rimando alla mia discussione *Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", XLV (2016), in via di pubblicazione.

cioè la *democrazia diretta*, non fa che riconfermarla, in quanto, se si pensa che i due estremi siano la moltitudine degli individui e la volontà unica del soggetto collettivo, si impone quella funzione della *messa in forma unitaria* della molteplicità che caratterizza l'operare della rappresentazione. Perciò la democrazia diretta si trasforma in democrazia plebiscitaria⁹.

Ma questa logica ferrea è propria di una scienza che lo stesso Hobbes intende come *condizionale*. Cioè è stringente, ma solo in relazione ai suoi presupposti, all'accettazione del punto di partenza, che è costituito dal concetto di individuo e dunque dalla *molteplicità degli individui*. Infatti se ci si chiede se sia possibile concepire diversamente l'unità di una realtà politica, in modo tale che l'unità derivi da un accordo dei *membri* della comunità politica, si deve ammettere non solo che ciò è possibile, ma che costituiva la caratteristica di gran parte delle dottrine della tradizione precedente. Ma ciò richiede che si accordino volontà determinate differenti, cosa che non è concepibile se il materiale della costruzione è costituito da una *moltitudine di individui*, le cui differenze, molteplici e indefinite non possono contare nella formazione dell'unità. Infatti nella stessa figura del contratto sociale, a differenza di quanto avveniva negli *Herrschaftsverträge*, non si ha un accordo tra volontà diverse, ma l'espressione da parte di tutti della stessa volontà della difesa della propria vita, che non può non comportare quella della vita degli altri. Questa unica volontà fondativa, che si esprime nel patto, ha come esito l'unica volontà politica, che sarà quella del sovrano-rappresentante.

L'orizzonte concettuale che contempla i singoli come punto di partenza determinante della politica (questo il senso dei *molti*) appare solo con la *scienza* hobbesiana, perché prima di essa non era l'individuo a costituire la base della società. Piuttosto il singolo era pensato all'interno di una realtà plurale, caratterizzante il corpo politico. Un esempio particolarmente rilevante si può ravvisare nella *Politica* di Althusius. In questa il popolo è concepito come plurale, e perciò la prima legge della politica è l'*accordo*, la *koinonia* in consonanza con i Greci, la comunione delle parti. Questa unità della realtà politica (il regno, le repubblica) è prodotta dall'accordo dei membri plurali. Ma la sua vita, proprio perché si tratta di una pluralità che può tendere alla disgregazione, è possibile solo se c'è una funzione di *guida e di governo*. E questa funzione non può essere svolta dal popolo, proprio perché è plurale, e se svolgesse una funzione di

⁹ Cfr. il § su Rousseau di G. Duso, *La rappresentanza politica, genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli 2003, (ora www.ciripge.it), pp. 92-96, e nello stesso volume il capitolo su *Rappresentazione e identità politica negli anni Venti: Schmitt e Leibholz*, pp. 145-173. Del resto che la relazione molti-uno costituisca il nucleo centrale delle dottrine del diritto naturale, anche di quelle che si contrappongono tra loro, in modo tale che in tutte si manifesta la stessa aporia, è esplicitamente affermato e argomentato dallo stesso Hegel (cfr. sempre il cap. II del libro).

governo, se esprimesse il comando necessario alla vita della comunità, risolverebbe nell'unità determinata la pluralità dei membri con la loro dimensione politica.

Questo modo di pensare, che rintracciamo anche in Platone e in Aristotele, arriva, pur nel mutare delle concezioni politiche e delle situazioni storiche, fino alla *scienza politica moderna*. Il comando politico, senza cui non è pensabile una comunità di diversi, è dunque necessariamente presente, ma non nella forma del potere, ma piuttosto nella modalità del governo¹⁰. In questo caso il contenuto del comando è imputabile a colui a cui è affidata la funzione del governo, e non al popolo, come avviene nel concetto di *potere rappresentativo* che è inaugurato da Hobbes e che condiziona ancora il nostro presente. È proprio per il fatto che non si esprime nel governo, ma è presente *di fronte* ad esso, che la volontà del popolo non si identifica con quella del re, non è cioè espressa dal sommo magistrato. Anche nel caso della forma di governo democratica, il popolo non trova la sua garanzia nel governo, ma nelle diverse forme di associazioni e di istituzioni in cui è organizzato¹¹. Questo modo di pensare una entità politica come plurale è così diversa dall'unità che nasce dai molti individui che quest'ultima si pone come radicale negazione della prima, la quale è considerata come causa di guerre e conflitti e basata su una relazione di governo che, alla luce della teoria razionale che considera gli uomini uguali e liberi, appare strutturalmente come *dominio*¹².

Una tale concezione, al di là della figura di Althusius, opera nel pensiero hegeliano, come operano i Greci, sia nella direzione della critica della concettualità moderna, sia in quella della concezione matura della politica che implica la pluralità. Per questo Hegel, pur considerando la Rivoluzione francese un punto di non ritorno, a causa del superamento di gerarchie e privilegi, come sopra si è detto, contro la costituzione che nasce con la Rivoluzione, afferma

¹⁰ Per la radicale differenza tra la categoria del *governo* e il *concetto moderno di potere* e per la negazione della relazione di governo che quest'ultimo comporta, rimando a G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, in ID., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* (1999), Monza, Polimetrica, 2007, pp. 84-91 (ora in www.cirpge.it), e a ID., *Il potere e la nascita dei concetti moderni*, in S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, 2008, per quanto riguarda il principio del governo pp. 185-191.

¹¹ Per un quadro sintetico cfr. G. Duso, *Il governo e l'ordine delle consociazioni: la politica di Althusius*, in *Il potere*, cit., pp. 77-94 (ora www.cirpge.it), e ID., *La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius*, in «Filosofia politica», 2005, 1, pp. 77-96, sp. il § 3, «La costituzione mista, ovvero la supremazia del popolo contro la democrazia»).

¹² Questa identificazione del governo con il dominio, che permetterà di affermare il concetto di potere legittimo, cioè rappresentativo e condiziona il modo moderno di pensare la politica, emerge con evidenza nella trattazione della IX legge di natura del *Leviatano* (cfr. G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, in «Filosofia politica», 2006, 3, sp. pp. 378-381).

la necessità di ridare *dignità politica alla pluralità*. Ma certo, questa concezione plurale della politica, proprio per il passaggio del pensiero speculativo attraverso il principio di soggettività moderno, e per i processi storici innescati con la Rivoluzione, non può essere né quella della società feudale e cetuale, né quello della *bella eticità* dei Greci e dello spirito repubblicano che nel periodo giovanile veniva contrapposta al meccanismo dello Stato moderno¹³. Il problema di Hegel non è quello di *ritornare* a modelli antichi, ma di *pensare* il suo presente, l'epoca con il problema che essa pone.

Questa stessa esigenza del filosofare hegeliano caratterizza anche il nostro pensare il presente, che, se matura una serie di strumenti nell'attraversamento di Hegel, richiede di non intendere la concezione hegeliana come modello, e di pensare in modo diverso il nesso di governo e pluralità. La necessità di andare oltre Hegel è indicata da quasi tutti gli interventi. In effetti se Hegel problematizza la forma Stato, aprendo la strada ad un'altra modalità di pensare la realtà politica, resta pur tuttavia all'interno dell'orizzonte dello *jus publicum europaeum* (si veda Valagussa), che contempla come soggetti politici gli stati sovrani. E questo non è il quadro all'interno del qual noi ci troviamo, quadro che ci pone un compito ulteriore, a cui accennerò alla fine. Tuttavia ciò che nel libro si è tentato di mettere in luce è il superamento della separazione di società civile e Stato, anche se Hegel è il primo a porre con chiarezza questa distinzione. E questo superamento fa tutt'uno con la problematizzazione della dottrina dello Stato e con la presentazione del problema di una *società politica*, come si è tentato di mostrare nel saggio citato all'inizio.

5. IL PENSIERO TRA FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

Si comprende come, a questo punto, si possa porre il problema della relazione tra questa filosofia politica hegeliana e la sociologia. In effetti nello stesso seminario parigino per il quale era stato previsto l'intervento su Hegel e la società, era posta a tema la possibile rilevanza del pensiero hegeliano ai fini di *pensare la società oggi*, tenendo conto in modo particolare della sociologia quale è stata praticata da Durkheim. Non intendo affrontare questo tema, ma solo cercare di rispondere alla critica che Callegaro sembra muovere alla filosofia politica quale egli ravvisa nella storia concettuale e nello stesso pensiero hegeliano, ma con l'avvertenza che ritengo ci sia una grande consonanza tra ciò che io intendo come *filosofia* e il modo di praticare la sociologia sia di Cal-

¹³ L'argomentazione di queste affermazioni si trova nel cap. 6 del libro

legaro sia di Bruno Karsenti¹⁴. Mi pare che tale consonanza possa meglio emergere se si intende che la *filosofia politica* quale è praticata dalla storia concettuale e quale si manifesta nello stesso Hegel consiste in una problematizzazione di quella *filosofia politica moderna* che ha prodotto i concetti moderni e di quella normatività che caratterizza la disciplina, quale si è assestata nel mondo accademico. Anche la sociologia praticata dagli amici dell'EHESS mi sembra si caratterizzi per una problematizzazione del modo in cui sono spesso praticate le scienze sociali. Nell'ambito di questa consonanza cercherò di fornire alcuni chiarimenti tesi ad evitare alcuni fraintendimenti a cui potrebbero portare le critiche se fossero intese nel senso di una *contrapposizione* tra filosofia politica e sociologia.

La critica mi pare rivolta ad una operazione filosofica che resterebbe condizionata dalla astrazione dei concetti da cui parte, al punto che la realtà e i mali che in essa si manifestano, come l'ingiustizia del lavoro, il dominio dello Stato ecc., apparirebbero come una semplice manifestazione empirica dei concetti e delle loro aporie. Se la critica fosse in realtà questa, non incontrerebbe né la storia concettuale né il procedimento hegeliano. Infatti il prevalente lavoro di analisi dei classici che ha caratterizzato la ricerca del gruppo padovano, sia i volumi collettanei che le monografie, non è dettato da un interesse per una *storia delle idee* e per le opere di coloro che sono stati intesi come filosofi politici. Il punto di partenza, o in ogni caso l'orizzonte all'interno del quale i lavori si sono svolti, già indicato dalla *Begriffsgeschichte* tedesca, è costituito dai concetti che abitano le parole ancora usate nel presente e che sono state rilevanti in relazione alla vita della società, e alla *costituzione*, intesa nel senso ampio ed etimologico del termine. Se gli storici tedeschi hanno posto la soglia epocale della nascita dei concetti moderni e delle strutture costituzionali caratteristiche dello Stato tra fine Settecento e prima metà dell'Ottocento, intorno cioè alla Rivoluzione francese, il nostro spostamento della *Sattelzeit* non riguarda il momento della diffusione sociale e della rilevanza per i processi storici e costituzionali (che restano anche per noi punti di riferimento) di concetti come *libertà, uguaglianza, sovranità del popolo, rivoluzione, repubblica, rappresentanza*, ma piuttosto quello in cui questi concetti nascono e si legano tra loro dando vita ad un nuovo modo di intendere l'ordine politico; e ciò avviene nell'ambito delle dottrine del diritto naturale. Ma l'interesse per la genesi e la logica di questi concetti, e non per qualsiasi concezione filosofico-politica, dipende dal fatto che questi sono divenuti senso comune socialmente diffuso e hanno determinato l'organizzazione della vita in comune degli uomini. Qui

¹⁴ Di quest'ultimo si veda il saggio presente nel fascicolo 1/2016 di "Filosofia politica", che riporta alcuni interventi della discussione parigina.

non si tratta dell'astrazione dei concetti ma dei comportamenti sociali e dell'organizzazione costituzionale.

Ritrovare nella Rivoluzione alcuni concetti che diventano parole d'ordine nei processi rivoluzionari, non significa certo che la storia sia prodotta dai concetti. Già Brunner afferma che la *Begriffsgeschichte* è oltre entrambe le ingenuità concezioni dell'*idealismo* e del *materialismo*. Non sono i concetti ad avere prodotto la Rivoluzione, così come essi non sono mero prodotto di realtà empiriche, cosa questa evidente se si pensa che il dispositivo concettuale hobbesiano non è certo ravvisabile nell'esperienza storica del suo tempo. Tuttavia questi concetti, se non hanno prodotto la realtà, hanno operato in essa, come in parte mostra Koselleck nel suo famoso libro *Critica illuministica e crisi della società borghese*, e come forse appare nello stesso pensiero weberiano, se, mettendo in relazione l'imporsi del potere razionale-legale tra le forme di legittimazione (che, si ricordi, riguardano la *credenza* e dunque il comportamento sociale degli uomini) e il lungo processo storico di *razionalizzazione*, come lo chiama lo stesso Weber, ci si chiede se in questo processo le teorie del diritto naturale e dell'illuminismo abbiano in qualche modo operato. Ma per comprendere se questi concetti hanno operato nella realtà, basta pensare al monopolio della forza fisica, alla dialettica di potere costituente e potere costituito, al significato che ha la legge, alla caduta del diritto di resistenza, alla modalità che caratterizza le elezioni.

In ogni caso quello che qui importa è chiederci se, ravvisare nelle elezioni uno strumento politico che è sorretto da quel concetto di rappresentanza che consiste in un processo di *autorizzazione* e ravvisare la nascita di questo concetto in Hobbes, comprenderne la logica e anche le aporie, sia utile per la comprensione dei processi storici, dei comportamenti sociali e del problema che il presente ci pone, oppure no. E chiederci inoltre se questa eventuale comprensione del problema che il presente ci pone non emerga proprio mediante una messa in questione (*filosofica*) delle opinioni socialmente diffuse e delle parole d'ordine a cui si affidano i soggetti nella lotta politica. Insomma la pratica della storia concettuale, intesa come filosofia, ha come punto di riferimento costante la vita concreta della *società* (che include l'elemento politico).

Ma nemmeno la filosofia politica hegeliana si può certo ridurre all'astrazione della *teoria* (che è, al contrario, un suo obiettivo critico). Il fatto che in Hegel si opera una *Aufhebung* dei concetti moderni non significa che il movimento del pensiero hegeliano sia condizionato da essi quali *presupposti*, perché l'interrogazione non dipende dai presupposti, ma consiste nel metterli in questione; e per Hegel metterli in questione significa anche comprendere il perché si sono posti, e questo dal punto di vista sia del pensiero, sia della realtà

storica. L'*Aufhebung* è dunque il movimento concreto in cui emerge innanzitutto la *realtà* del pensiero, in quanto si riesce a comprendere il movimento reale che ha consentito la nascita dei concetti, ma dei quali gli stessi concetti non riescono a dar conto (si pensi ad esempio alla figura del riconoscimento – *Anerkennung* – come risultato della interrogazione della posizione dell'individuo come *ab-solutus* e come fondamento della società). Ma questo processo speculativo consente anche quella comprensione della realtà storica che è preclusa dai concetti che sono normalmente adoperati nella vita politica, così come da una identificazione della realtà con i dati di fatto e la realtà empirica.

Lascio ad un momento successivo la considerazione della comprensione hegeliana della società del suo tempo e il suo interesse per lo specifico dei popoli, delle nazioni, dei costumi, dei comportamenti sociali e dei modi di rapportarsi agli affari dello Stato che caratterizzano i diversi gruppi sociali. Ora ricordo solo che la sua critica dei concetti moderni è legata alla sfera dello *spirito oggettivo*, e questo nel sistema non è *dedotto* a partire dalla *scienza della logica*, ma comporta la comprensione della realtà del suo tempo, dell'imporsi del sentimento della libertà nei comportamenti sociali, dell'organizzazione capitalistica del lavoro, della costituzione politica dello Stato. Per questo la filosofia hegeliana è quello che è grazie alla conoscenza delle analisi storiche riguardanti la società, i modi di produzione e lo Stato. Anche oggi, certamente, la filosofia politica non può prescindere da una analisi della società. Ma la configurazione che ha preso la *realtà storica* del tempo non è da Hegel semplicemente descritta, ma *pensata*, ed è in questo pensiero che una serie di processi che appaiono oggettivi e autosufficienti vengono problematizzati, in modo tale che, al di là delle opinioni diffuse sulla legittimazione del potere e delle organizzazioni costituzionali che si vanno imponendo, Hegel può identificare come *realtà politica* – il che significa anche come problema – che il plesso società-Stato pone – la dimensione politica dei gruppi e la relazione che esiste tra la libertà individuale e quelle differenze che caratterizzano le forme di aggregazione nelle quali il singolo concretamente è.

Ecco qui sta il punto: *pensare la realtà*. Anche la sociologia non può esimersi dal pensare la realtà sociale e ciò non ha il significato del semplice rispecchiamento dei dati empirici e dei comportamenti sociali. Questo mi pare si possa dire anche per Durkheim. Allora si tratta di comprendere in che cosa consiste questa *comprensione del reale che non fa coincidere il reale con l'empirico*. Anche su ciò tornerò in seguito. Qui ripeto solo che la comprensione hegeliana della realtà dello Stato oltre le *teorie e i concetti* dello Stato e oltre la modalità in cui si stava delineando l'organizzazione delle costituzioni,

comprensione che è *filosofica*, gli permette più di altri nel suo tempo di comprendere *la realtà* politica in modo tale da porre un problema e un compito per il nostro pensiero che viene dalla *natura della cosa*, al di là della falsa alternativa costituita da un mero dover essere fondato sulla razionalità astratta da una parte e dall'adeguazione allo *status quo* e ai dati di fatto dall'altra.

6. UNA SOCIETÀ POLITICA?

Un secondo punto della critica di Callegaro riguarda il tema della società. Egli contrappone la concezione della società propria della sociologia a quella di Hegel che sarebbe pur sempre, nonostante il superamento della scissione di società civile e Stato, una *concezione dello Stato*. Da qui la critica al fatto che in Hegel la società assume dignità politica solo nello Stato e attraverso la rappresentanza; mentre nel saggio sopra indicato su *La società tra governo e pluralità* io cerco di mostrare che proprio superando la separazione di società civile e Stato si va al di là delle pretese realtà che con quei termini si sono indicate, facendo emergere il problema di una *società politica*.

A Hegel, che ravviserebbe l'espressione politica della società solo nella rappresentanza, Callegaro contrappone il fatto che la società è *prima* "e questo prima non è solo logico ma è ben reale". Hegel non comprenderebbe questa società in sé politica *senza* lo Stato. Una società che si *autogoverna*, in modo da dar luogo ad una *autonomia collettiva*. Cerco di dare un chiarimento a questo proposito, affinché il punto di vista di Callegaro non venga frainteso. Bisogna infatti ricordare che l'immaginazione di una società che viene *prima* dello Stato, che costituisce la sua base reale e anche il suo fine, è proprio quella che si può ravvisare nel pensiero di Sieyès e che caratterizza la nascita delle costituzioni moderne. È proprio la distinzione e l'anteriorità della società civile allo Stato che permette di parlare in modo concettualmente specifico dello Stato moderno, come si può verificare nella stessa trattazione della voce *Staat* dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, il Lessico storico della *Begriffsgeschichte* tedesca. In una realtà storica in cui esiste lo Stato, come quella con cui Hegel si confronta, non c'è realtà autonoma della società civile senza lo Stato. Il risultato dell'eticità hegeliana è appunto che non c'è autonomia della società civile e dei processi in essa innescati, così come non c'è ambito politico nel quale non continuo le cerchie che si determinano nella società. Ma questo comporta che è da superare l'immaginario che soggiace alle nostre costituzioni democratiche, che è quello della separazione tra società civile e Stato, immaginario che, come dice Dieter Grimm impedisce di pensare politicamente una pluralità di soggetti politici. Dal momento che Callegaro riconosce la produttività del su-

peramento hegeliano di società civile e Stato, il problema consiste nel pensare una società politica *oltre* questa separazione, e dunque *oltre lo Stato* come esso è generalmente inteso. Se la critica vuole indicare che in Hegel il concetto di Stato non è totalmente superato (come si vede nell'orizzonte internazionale), e che pensare oggi una società politica ci pone *al di là* dello stesso pensiero hegeliano, questo aspetto della critica può essere condiviso, assieme alla produttività della lezione hegeliana.

Un chiarimento mi sembra necessario anche in relazione all'espressione *autogoverno della società*. Grazie all'immaginario diffuso della separazione di società civile e Stato, un lettore potrebbe pensare che si tratti delle relazioni sociali che hanno una loro autonomia al di là del momento politico. Ovviamente non è questa l'intenzione della critica: si può pensare ad una società oltre lo Stato solo se la società è politica. Che un insieme di relazioni siano nominate con un termine singolare, *una società*, già mostra che è implicato l'elemento politico del governo. Dire allora che una società plurale *si autogoverna* è accettabile se significa che non riceve un comando dall'esterno. Tuttavia è da tener presente che la nozione di *autogoverno* rischia di trasmettere l'idea dell'identità del soggetto e dell'oggetto del governo. In questo caso si tratterebbe proprio della *negazione della relazione di governo*, la quale richiede differenza tra chi governa e chi è governato, e imputabilità a qualcuno della azione di governo. Come sopra si è detto in riferimento ad Althusius, se la totalità si autogovernasse diventerebbe una e non sarebbe più plurale. Questa è proprio l'operazione svolta dalla sovranità e poi da una democrazia pensata nell'orizzonte della sovranità, come identità di governanti e governati.

Nella direzione di questa negazione del governo potrebbe essere interpretata anche un'altra espressione, quella di *autonomia collettiva*. Questa non può significare l'autodeterminazione da parte del soggetto tipica della sovranità moderna. Naturalmente questa non è la posizione di Callegaro, come si può notare nella sua lettura del pensiero di Durkheim¹⁵. Ma allora l'autogoverno della società non può essere pensato nel senso che la società, come insieme plurale, esprima l'azione di governo e il comando politico necessario. Ciò che è da pensare è l'espressione della totalità plurale, la vita delle parti nel tutto delle relazioni e quella funzione di guida e di governo, che è necessaria alla totalità plurale, *da essa istituita e controllata*, ma non ad essa imputabile come invece avviene per il potere inteso nella modalità rappresentativa¹⁶. In questa

¹⁵ Cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Paris, Economica 2015

¹⁶ Per questo complesso di realtà politica plurale, compiti dell'organo collegiale, funzione del governo, modalità di partecipazione dei gruppi alle decisioni politiche, rimando ai saggi indicati nella nota 18.

direzione il nesso che si determina in Hegel tra *costituzione*, *pluralità* e *governo* mi sembra significativo per un tale compito, senza costituire la soluzione del nostro problema.

7. COSTITUZIONE, LEGGE E GOVERNO: HEGEL E MONTESQUIEU

Un chiarimento in relazione al pensiero della società e al carattere della costituzione viene dal contributo di Slongo. Qui infatti appare chiaramente il carattere di *totalità plurale* che caratterizza la costituzione hegeliana e insieme il superamento di quel modo di intendere la legge che è prodotto dalla sovranità. Ma prima ancora è da ricordare che è l'*eticità* a caratterizzare l'originalità della concezione hegeliana. E non solo perché è in questa e non in relazione al diritto e al contratto che viene pensato lo Stato, e perché nell'*eticità* si manifesta la totalità delle relazioni, ma anche perché in essa viene ravvisata la *sostanza* in cui i singoli hanno realtà e nella quale è da pensare quella libertà soggettiva che è caratteristica del moderno.

Nello stesso termine di *eticità* riemerge la rilevanza che hanno avuto i costumi nel pensiero greco e nella lunga tradizione che precede la *teoria* moderna. In ciò si può notare la complessità, da un punto di vista storico concettuale, della concezione hegeliana, che passa attraverso il problema specifico posto dal principio moderno della soggettività, ma all'interno di acquisizioni e di un problema che gli vengono da una tradizione che i concetti moderni pretendevano di avere liquidato. Nel mostrare la rilevanza dei costumi per il comportamento degli uomini, Slongo non può non dare una rilevanza particolare ai paragrafi introduttivi dell'*eticità*, che consentono di capire non solo l'*eticità* e la sua relazione con la moralità - dunque una *eticità* tipicamente moderna che passa attraverso il principio della libertà individuale -, ma insieme anche la differenza che caratterizza questa concezione dell'*etico* nei confronti di quella relazione tra libertà e potere che caratterizza la sovranità.

Il concetto di *legge* non è più pensabile come espressione della volontà del sovrano, anche se questi è il popolo, ma ha significato solo all'interno della complessità della costituzione, in relazione alle differenze che caratterizzano ceti e corporazioni, come sopra si è detto. Nell'*Enciclopedia* il dogma dell'*uguaglianza di fronte alla legge* viene accolto nel senso della uguale personalità giuridica dei cittadini, ma, dal momento che tale uguaglianza giuridica è solo formale, essa lascia spazio al massimo di ineguaglianze di ricchezze, di capacità, di situazioni sociali. Queste devono essere tenute presenti dalla legge che non può trattare tutti come se fossero uguali. Perciò i doveri imposti ai cittadini, le tasse, gli obblighi militari, le punizioni devono essere differenti per

cittadini differenti (Enc., § 539). Dunque a monte e a valle della legge non sta la volontà sovrana di un soggetto ma la complessità delle relazioni presenti nella costituzione di un popolo.

È significativo che, come ricorda Slongo, Hegel ravvisi in Montesquieu “una verace veduta storica” e – *insieme* – “un punto di vista autenticamente filosofico” sulle leggi”. Comprensione storica del reale e filosofia vengono congiunte insieme e ravvisate nel modo in cui Montesquieu intende le leggi. Se è vero, come dice Callegaro, che “Hegel non è stato e non può essere riletto come un proto-sociologo”, e ciò proprio grazie alla sua filosofia, ciò varrebbe anche per Montesquieu. Questa alterità in relazione alla sociologia può venire chiarita, paradossalmente, dalla stessa critica che, almeno in un primo tempo, Durkheim muove a Montesquieu, il quale non intenderebbe le leggi come mero effetto dei costumi, ma piuttosto come mezzi necessari per il realizzarsi della società secondo quella sua natura che è racchiusa nei costumi¹⁷. In questa dialettica tra leggi e costumi, insieme alla considerazione che le prime non hanno significato se non in relazione al concreto dei costumi, mi pare si possa ravvisare una comprensione della società che non è riducibile allo *status quo* e alla datità empirica. Ma la differenza tra la filosofia e la sociologia riguarderebbe in questo caso una sociologia schiacciata nella dimensione empiristica. Se lo sviluppo successivo del pensiero di Durkheim supererà la concezione positivista che si potrebbe ravvisare in questa critica a Montesquieu, allora anche in esso si porrà il problema di quale sia la natura del pensiero che comprende la *realtà della cosa*, cioè quella natura della società che non è riducibile alla datità empirica e ai costumi esistenti.

Comune è, secondo Slongo, in Hegel e Montesquieu l’atteggiamento nei confronti dell’astrazione del giusnaturalismo e della sua pretesa di dedurre leggi e istituzioni dalla pura ragione: Hegel valorizza lo *Spirito delle leggi* nella direzione del compito, che considera comune, di comprendere “la vivente individualità di un popolo”. Dunque il compito della filosofia in relazione allo spirito oggettivo, è quello di comprendere la realtà storica determinata; l’aspetto speculativo non consiste nella pensare la realtà come prodotto dei concetti, ma nel riportare i singoli elementi della realtà alla totalità delle relazioni. È questo che i concetti dell’intelletto non permettono, e per questo è necessario il loro superamento. È la *sittliche Totalität* il carattere di una nazione, e questo non è dedotto dalla ragione o dai concetti, ma compreso nella determinatezza storica della realtà dei diversi popoli. Una determinatezza che sta nella loro *costituzione*, che comprende non solo una serie di aspetti, natura-

¹⁷ Cfr. Callegaro, *La science politique* cit., p. 32.

li, storici, culturali, religiosi, come pure le forme di governo, ma anche una serie di differenze che caratterizzano i gruppi.

Per intendere la stretta relazione che Hegel ravvisa tra la comprensione storica e il carattere filosofico dell'opera di Montesquieu è importante la critica che Hegel muove a Gustav Hugo, che finisce con il ridurre il diritto ad una trattazione empirica, scambiando per realtà ciò che è accidentale. La comprensione della realtà di Montesquieu non consiste nel semplice richiamo ai fatti, ai dati empirici, ma nell'aver coscienza della totalità delle relazioni. Il semplice rifarsi invece di Hugo ai dati di fatto, all'empirico contro i partigiani del diritto naturale mostra l'incomprensione del reale da parte delle due fazioni in lotta. Infatti, se è vero che i concetti della costruzione teorica sono astratti, e anche quando si calano nella realtà non riescono a far intendere questa realtà, anche quella che contribuiscono a produrre, è anche vero che nella contrapposizione di positivismo giuridico e giusnaturalismo, non si comprende che la riduzione della legge a legge positiva, cioè al comando empirico del sovrano, è proprio il prodotto della costruzione del diritto naturale, che riduce la giustizia alla legge e al meccanismo formale che caratterizza la sua produzione. Non solo, ma nella semplice contrapposizione al giusnaturalismo non ci si avvede di quel principio della libertà individuale che diventa destino del moderno e che deve essere filosoficamente compreso nel concreto della totalità delle relazioni. È questa l'operazione della filosofia hegeliana, nella quale la *realtà* fa tutt'uno con il *problema* che l'eticità moderna ci pone, quel problema che una visione solamente empirica o una astratta costruzione teorica non riescono a cogliere.

L'intervento di Slongo mette bene in luce la funzione di un pensiero filosofico nella comprensione della realtà. Certo l'orizzonte speculativo hegeliano non è identificabile con quello di Montesquieu, ma è significativo il giudizio che Hegel dà dell'Autore francese, e la consonanza che tra i due si pone per pensare la politica. In entrambi i casi appare tipico di un movimento di pensiero filosofico, da una parte la comprensione del concreto storico, contro quella che Hegel nella *Vorrede* dei *Lineamenti* chiama la *teoria* (che pensa e fonda lo Stato partendo da se stessa come se non ci fossero Stati e costituzioni), e dall'altra la cognizione della totalità delle relazioni che danno significato e realtà ad ogni momento e ad ogni elemento del quadro politico. In tal modo la realtà è compresa superando il presentarsi empirico degli elementi della realtà. Tutto ciò riapre il ragionamento in relazione alla questione posta da Callegaro tra filosofia e sociologia, e alla stessa sociologia si pone il problema di chiarire il movimento di pensiero che permette di comprendere la realtà sociale senza schiacciarla nella dimensione empirica e nello *status quo* e senza identificarla con l'autocomprensione ideologica e legittimante che emerge dall'autocoscienza che la società mostra di se stessa e con la stessa consapevo-

lezza del significato e delle conseguenze del proprio comportamento che è propria dei soggetti sociali.

8. CON HEGEL, MA AL DI LÀ DI HEGEL

In modo diverso tutti gli interventi hanno posto la questione se la filosofia politica di Hegel sia sufficiente per affrontare oggi il problema politico, non solo, ma se il nostro stesso attraversamento del suo pensiero ci dia di per sé gli strumenti per comprendere il presente e orientarci nella prassi. Mi pare che nelle riflessioni proposte ci siano due ordini di problemi. Il primo riguarda la posizione diretta o indiretta che Hegel prende in relazione agli avvenimenti del suo tempo, e i riflessi che alcune sue posizioni hanno, più o meno intenzionalmente, nel dibattito politico del tempo (si veda ad esempio la parte finale dell'intervento di De Pascale). È vero che questo problema c'è e nel libro è posto tra parentesi. È possibile che una ricerca sia rivolta a questo aspetto, delle intenzioni politiche e del ruolo che un pensatore ha svolto nel suo tempo, e questo può avere una sua rilevanza. Ma una tale ricerca rischia di vagliare il pensiero di un autore sulla base di come si giudicano le sue intenzioni e le sue scelte politiche, precludendosi la possibilità di intendere la rilevanza o meno che esso ha per pensare la politica. Per intenderci, anche riguardo all'opera di Carl Schmitt c'è chi ha ridotto il suo pensiero alla concomitanza con l'esperienza nazionalsocialista. Non è certo da negare che esista una relazione tra la dottrina e le scelte politiche, ma non è una relazione di causa-effetto, e se si usa questo filtro per giudicare l'autore non si potrà mai comprendere la rilevanza che l'attraversamento del suo pensiero ha per comprendere la concettualità moderna, e il ruolo che esso può avere, oltre e contro lo stesso Schmitt, per pensare la politica.

Ma è stato posto anche un altro problema: e cioè se, anche tenendo conto dell'elemento speculativo e della sua stessa *Aufhebung* dei concetti moderni, Hegel costituisca per noi un orizzonte nel quale pensare la politica. Su questo punto io concordo con le obiezioni che sono state presentate. No, non è sufficiente. L'attraversamento del suo pensiero costituisce solo un passaggio utile e rilevante, per il nostro pensare la politica, come per me lo sono i passaggi attraverso il Platone, Aristotele, Althusius, Kant, Schmitt, Brunner, per citare solo alcune delle tappe rilevanti di un itinerario di ricerca. L'indicazione dell'insufficienza per noi del passaggio attraverso Hegel può avere una duplice motivazione. Da una parte la capacità hegeliana di comprensione dell'epoca storica corre il rischio di farci rimanere in questa prigionieri. Il pericolo cioè è quello di perdere il senso di quell'eccedenza dell'idea di giustizia che permette

e impone di guidare la prassi nella trasformazione costante della realtà presente (sempre certo senza tradurre l'idea in una *forma* – prodotto ancora una volta dalla *teoria* – che sarebbe da realizzare). Da questo punto di vista richiamarsi all'eccedenza che l'idea ha in Platone e anche al ruolo che essa ha in Kant in relazione alla prassi, mi appare fondamentale.

Ma l'insufficienza del passaggio attraverso Hegel ha anche un'altra motivazione, legata all'aspetto storico-costituzionale. Hegel presenta il problema che è anche il nostro e che potremmo indicare mediante il nesso *pluralità-governo*; ma lo fa non superando radicalmente il ruolo dello Stato, come si vede dal quadro internazionale, e attraverso la rappresentanza corporativa. Ora tanto si può dire che il presentarsi in Hegel di questo problema, proprio mediante la critica alla democrazia rappresentativa, è per noi istruttivo e rilevante, altrettanto è da riconoscere che non è mediante la rappresentanza corporativa e il quadro dello *jus publicum europaeum* che noi dobbiamo pensarlo. È necessario un superamento più radicale della forma-Stato, che è dissolta anche nella realtà storica; si deve poi guardare ad una *eccedenza dell'idea di giustizia* che ci orienta nelle trasformazioni del presente, e si deve concepire la pluralità che caratterizza lo stesso soggetto singolo, come non identificabile solamente con le condizioni del lavoro. La rappresentanza corporativa non è più il modo per porre il nostro problema, anzi non lo è nemmeno la rappresentanza in quanto tale, che è stata centrale nella teoria della sovranità e della democrazia. Una *concezione democratica del governo*, che con Rosanvallon potremmo indicare come il compito che abbiamo di ripensare la politica e la democrazia, se riceve un notevole vantaggio dalla lezione hegeliana, richiede di concepire il protagonismo politico dei cittadini sopra e sotto l'azione di governo in un modo assai diverso da quanto appare in Hegel, nel quale il problema della partecipazione politica emerge strutturalmente, ma non costituisce il nucleo centrale. In questa direzione credo si possano intendere alcune indicazioni di Callegaro.

In ogni caso da una filosofia politica che si ponga anche *oltre Hegel*, non credo sia da aspettarsi indicazioni per le scelte nella lotta politica e in relazione ai gruppi in lotta. Anche se la *scelta* caratterizza la dimensione innegabile della prassi, non mi sembra che *il prendere posizione* sia il compito della filosofia politica, quanto piuttosto quello di comprendere e problematizzare insieme la realtà politica in cui siamo, non solo mostrando le contraddizioni del presente, ma anche indicando vie di orientamento per pensare l'ordine politico in relazione alla *natura della cosa*.

9. IL FEDERALISMO TRA GIUSTA MISURA E GOVERNO

Ai fini di questo orientamento, ritengo fruttuoso utilizzare il termine di *federalismo*, che esprime già nell'etimologia (*foedus*) una modalità assai diversa di pensare il *comune*, di quella che ha come punto di partenza l'individuo. È un modo di pensare radicalmente *altro* da quello della sovranità, ma che nasce proprio dalla consapevolezza delle aporie che nel nesso libertà-potere sono emerse. Nell'ambito di un pensiero federalistico, inteso in questo senso e tale da comportare un orizzonte diverso da quello dello *jus publicum europaeum*, emergono nuove categorie, per le quali per altro risulta assai utile uno sguardo che, anche in direzione del passato, eccede l'ambito dei concetti moderni, come si è visto nello stesso Hegel. Non è possibile aprire un ragionamento su ciò in questa sede¹⁸, nella quale intendo solo riprendere alcune indicazioni contenute nell'intervento di Schiera, con il quale ci siamo negli ultimi anni incrociati proprio sul tema del federalismo.

Mi pare che in quel "federalismo nuovamente inteso", e dunque non ridotto alla tradizione del pensiero federalistico, a cui egli si richiama, l'elemento della libertà individuale trovi la sua realtà e anche la sua espressione nei gruppi, nelle associazioni, che hanno una loro dimensione politica, una loro "autonomia" (autonomia relativa, propria delle parti di un tutto) organizzazione, che però non è autosufficienza e richiede la dimensione del governo, cioè dei provvedimenti amministrativi di cui i gruppi "sono titolari attivi". Il termine di *amministrazione* non è qui da intendere nel senso limitato che ha nella sua distinzione, di origine weberiana, nei confronti della dimensione delle scelte *politiche*, ma implica un *altro modo di pensare la politica*, per il quale, ancora una volta, uno sguardo al passato risulta utile, se si pensa che l'azione politica è intesa da Althusius come *administratio*. In questo quadro l'azione di governo implica necessariamente un'azione politica dei gruppi e dunque dei cittadini e il *federalismo amministrativo* appare come un nuovo modo di intendere la politica in cui la realtà della globalizzazione "sussume in sé anche la realtà della localizzazione in cui gli uomini concretamente vivono". Insomma a me pare che federalismo sia appunto un modo diverso di pensare la politica di quello che ravvisa l'ordine mondiale come l'instaurazione (magari con le armi) della razionalità formale della democrazia rappresentativa. *Federalismo* è un

¹⁸ Un primo tentativo, per quanto riguarda sia le categorie, sia la struttura costituzionale, è contenuto nei saggi *Oltre il nesso sovranità-rappresentanza: un federalismo senza Stato?*, in M. Bertolissi, G. Duso, A. Scalone (a cura), *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Monza, Polimetrica, 2008, pp. 183-210, e *Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione*, in G. Duso, A. Scalone (a cura), *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Monza, Polimetrica, 2010, pp. 73-118 (ora entrambi in www.cirlpge.it).

modo per pensare l'organizzazione della vita ai livelli più ravvicinati, come pure la modalità anche a livello mondiale di cercare l'accordo, trovando un *comune oltre e attraverso* le differenze.

Ma nella proposta di Schiera è da tempo centrale la nozione di *misura*, che a me pare propria di una politica pensata in connessione con la concreta relazione di governo. È possibile e necessario porre il problema della misura, della *giusta misura*, solo se si supera la dimensione formale della legittimazione del potere e si guarda al *buon governo*. E qui non vi è una norma, un modello, una relazione formale che possano essere risolutivi, ma la giusta misura può essere trovata solo nel concreto della prassi e nella contingenza della situazione. E può essere trovata in relazione alle *diverse misure* che caratterizzano una realtà politica plurale. È significativo che in questo compito nuovo, che è il nostro compito, Schiera trovi tuttavia dei riferimenti preziosi proprio nel testo hegeliano: è significativo per il dialogo di questo *simposio*, che potrebbe essere riassunto nella formula *attraverso Hegel al di là di Hegel*.

Per quanto riguarda la relazione tra filosofia, sociologia e diritto, mi sembrano interessanti i richiami di Schiera a Durkheim e a Duguit, in una direzione di ricerca concreta in cui sono superate le accezioni canoniche con le quali si pensano i saperi. Ma assai significativo è il richiamo, pure fugace e solo apparentemente marginale, al problema della giustizia, che mostra come, anche in questo caso, una questione antica (io direi *originaria*) richieda nella nostra attualità un pensiero nuovo. Il richiamo alla giustizia mi sembra rilevante perché fa meglio comprendere il significato del termine *amministrazione* da Schiera usato, che implica non solo l'attività politica dei governati, ma anche una dimensione piena (e non astratta né ideologica) della politica, al di là del significato che il termine di amministrazione solitamente assume. Ma tutto ciò porta il nostro ragionamento al di là di Hegel e del libro su Hegel che ha costituito l'occasione della nostra discussione.

S y m p o s i u m

R. FINELLI, *UN PARRICIDIO COMPIUTO.*

IL CONFRONTO FINALE DI MARX CON HEGEL

IL MARX DI FINELLI UNA PRESENTAZIONE*

VITTORIO MORFINO

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa"

Università degli Studi di Milano Bicocca

vittorio.morfino@unimib.it

ABSTRACT

The following text is a part of an article that Vittorio Morfino has dedicated to Marx's interpretations in Italy in the beginning of this century. It focuses on the originality of Finelli's reading.

KEYWORDS

Historical materialism, alienation, contradiction, abstraction

Roberto Finelli ha proposto un'interpretazione complessiva e originale dell'opera di Marx in due volumi scritti a più di dieci anni di distanza: *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*¹ pubblicato nel 2004 e *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*² del 2014. La tesi fondamentale del primo libro, come il titolo esemplifica perfettamente, è che il tentativo marxiano di uccidere il padre, Hegel, fallisce negli scritti della giovinezza: la critica a Hegel attraverso Feuerbach, il concetto di *Gattungswesen* come centro della scena teorica, pongono secondo Finelli Marx in una posizione di subalternità teorica rispetto a Hegel. Subalternità che permarrebbe anche in quelli che Althusser aveva chiamato scritti della rottura, *Le tesi su Feuerbach* e *L'Ideologia tedesca*, nei quali Finelli vede all'opera un'antropologia di stampo feuerbachiano.

Nel secondo libro il parricidio infine si compie. Tuttavia non si tratta della semplice uccisione del padre: la questione è più complessa. Da una parte perché Marx, nel *Capitale*, fa i conti tanto con il padre Hegel quanto con l'eredità

* Estratto da V. Morfino, *Marx en Italie au début du XXI^e siècle* «Rue Descartes», 87/4 (2015), pp. 128-144.

¹ Torino, Boringhieri, 2004.

² Milano, Jaca Book, 2014.

feuerbachiana che abitava come uno spettro la sua filosofia, dall'altra perché tutto ciò non può essere colto attraverso una lettura a libro aperto, ma solo attraverso quella che Althusser avrebbe chiamato "lettura seconda" o "lettura sintomale", e che Finelli chiama "psicoanalisi filosofica", una lettura capace di leggere ciò che è taciuto e rimosso. Ecco la tesi di fondo nelle parole di Finelli: «per estrarre dal non detto di Hegel e Marx degli strumenti ancora utili, anzi indispensabili, per afferrare il fantasma che angoscia e terrorizza le nostre vite, [è] necessario dar luogo [...] a un doppio parricidio, naturalmente metaforico e culturale: ovvero che noi si uccida quel Marx che nelle forme più esplicite e conosciute del suo pensare è rimasto subalterno a Hegel e si faccia luce, perché nasca al nostro presente, quel Marx maturo, e silenzioso alla sua medesima autocoscienza, il quale è stato capace, invece di uccidere e superare realmente il grande padre Hegel»³.

Si tratta di far emergere, attraverso questa lettura, un Marx dell'astrazione che si opponga al Marx della contraddizione, che costituisce il paradigma fondamentale dei marxismi del XX secolo. In questo senso sono molto penetranti le pagine che Finelli dedica all'*Ideologia tedesca* e all'*Introduzione del '59*, i testi canonici della fondazione del materialismo storico, potremmo dire: nel concetto di divisione del lavoro dell'*Ideologia tedesca* come principio di spiegazione di tutte le realtà sociali, da quella economica a quella politica e culturale, così come nella contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione dell'*Introduzione del '59*, Finelli vede all'opera una metafisica "silenziosa, ma influente" della *Gattung* feuerbachiana e del modello dell'inversione soggetto-predicato. Di questa metafisica Marx non si libererà mai, prova ne siano le pagine sul feticismo che aprono *Il Capitale*.

La tesi di Finelli è estremamente radicale dunque: il materialismo storico sarebbe in realtà un'«ontologia comunitaria dell'umano», una «metafisica biologico-collettivista del "genere"»⁴, in cui divisione e contraddizione giocano il ruolo di quell'alienazione in cui è inscritto il *telos* della pienezza che sarà infine riconquistata. Questo, secondo Finelli, il paradigma fondamentale dei marxismi della contraddizione, che hanno largamente dominato il XX secolo. Si tratta allora di far emergere un altro Marx rispetto a quello feuerbachiano, che rimane subalterno a Hegel: un Marx capace di porsi sul piano teorico all'altezza di Hegel per poi uccidere il maestro, il Marx dell'astrazione.

Di questo Marx, del Marx dell'astrazione, Finelli trova i fondamenti teorici in alcune pagine dei *Grundrisse* note come «Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen»: «in esse ciò che viene meno è addirittura buona

³ Ivi, p. 36.

⁴ Ivi, p. 76.

parte della dottrina del materialismo storico [...], col farsi avanti di una scienza della storia, che non usando più la coppia geologico-edilizia, sappiamo quanto frequentata nella tradizione marxista, di struttura/sovrastruttura, si fonda sulla coppia categoriale, assai ben diversa, del presupposto/posto»⁵. Il circolo del presupposto/posto è il paradigma che identifica e sintetizza l'essenza della società moderna, della società capitalistica, contrapponendola alle forme che l'hanno preceduta: laddove nelle società precapitalistiche il “presupposto” della socializzazione, ciò che lega l'individuo alla comunità, non è “posto” dal lavoro, il capitale si presenta come un soggetto che, in analogia con il *Geist* di Hegel, pone i propri presupposti: «Solo nella società moderna [...] l'economico riesce a conquistare la sua autonomia e lo fa perché il capitalismo si struttura a modo di una totalità che produce i propri presupposti»⁶. In questo senso vi è secondo Finelli nella «connotazione totalitaria del capitale quale processo di produzione dei propri presupposti [...] una fondazione-destinazione strutturale della società moderna verso il totalitarismo (anziché verso la democrazia)»⁷.

Si tratta allora secondo Finelli di abbandonare la via del materialismo storico, un “materialismo ingannevole”, di abbandonare la seduzione esercitata da un soggetto organico e collettivo presupposto all'accadere storico, e la filosofia della storia in esso inscritta, per prendere la strada aperta dal circolo del presupposto-posto. Attraverso questo Marx, il Marx dell'astrazione, si affranca dal paradigma della contraddizione, che presuppone l'intrinseca capacità rivoluzionaria della classe operaia, per pensare una soggettività intesa come povertà assoluta, separazione dalla proprietà. I due Marx in realtà convivono, Marx sovrappone povertà e capacità rivoluzionaria⁸, e solo un colpo di forza teorico li può separare: «Non leggiamo – scrive Finelli – la *negazione*, secondo cui il lavoro è “non capitale”, come la capacità e la forza che apparterebbe al lavoro di contrapporsi al capitale, ma come l'esclusione-liberazione dal mondo ambiente, che lo fa povertà assoluta, costringendolo a vendersi, come valore d'uso per il capitale»⁹. Questo Marx dell'astrazione e del circolo presupposto-posto non rimuove l'idealismo hegeliano come il Marx del materialismo storico, ma si pone infine sul livello teorico del “padre” Hegel, e a questo livello gli è possibile compiere il parricidio: per introdurre il concetto di forza-lavoro egli deve abbandonare la sincronia categoriale della *Scienza della logica*, deve «abbandonare la dialettica», per costruire un percorso storico che ne illustri la com-

⁵ Ivi, p. 42.

⁶ Ivi, p. 54.

⁷ Ivi, p. 54.

⁸ Finelli nota come «l'esposizione di Marx intrecci e confonda» la negazione storico-sociale e la negazione ontologica (ivi, p. 161).

⁹ Ivi, p. 123.

parsa sulla scena. Si tratta cioè di costruire un sistema scientifico, la scienza della modernità, in cui i presupposti siano posti, in cui il lavoro astratto non sia il frutto di un'astrazione logica, ma di un'"astrazione praticamente vera", secondo l'espressione del Marx dell'*Introduzione del '57* cui Finelli attribuisce grande importanza. L'astratto è reale, perché non è posto dalla mente, ma dall'agire di milioni di uomini e donne; la modalità d'essere del lavoro che entra in relazione con il capitale è astratta, non per un'operazione di astrazione logica dai singoli lavori concreti, ma perché si tratta di un lavoro estraneo a chi lo esegue, desoggettivizzato: il lavoro astratto è l'effetto di un processo storico. E qui, per compiere questo passaggio, è necessario passare dalla circolazione alla produzione, dal denaro al capitale, in cui si può trovare un'*analogia* con il passaggio hegeliano della *Scienza della logica* tra "Sein" e "Wesen", ma niente di più. Anzi è proprio «passando dal denaro al capitale, [che Marx può] compiere il parricidio, abbandonare l'ombra del suo antico maestro, e farsi maestro a sé medesimo»¹⁰: l'incontro tra il denaro e la forza-lavoro può essere inteso solo attraverso una ricostruzione storica, l'accumulazione originaria, e non attraverso una dialettica categoriale che vive nella sincronia di un presente senza tempo.

Ora, proprio questa ricostruzione storica permette a Marx, secondo Finelli, di porre le basi di una scienza della modernità, cioè di un sistema scientifico in cui i presupposti siano posti, in altre parole di un sistema che ci permetta di comprendere come sia possibile che nella società moderna si dia lavoro astratto. La sostituzione marxiana del concetto di lavoro con quello di forza-lavoro permette a Marx di criticare il modello metastorico dell'economia politica classica, mostrando come la forza-lavoro sia il prodotto specifico della modernità. Sostituzione in cui gioca un ruolo decisivo la teoria marxiana della macchina formulata per la prima volta nei *Manoscritti del 61-63*, in cui questa non viene intesa più secondo il modello smithiano ed hegeliano di strumento, esito della divisione del lavoro, ma come rapporto sociale che implica dominio e comando. E proprio sciogliendo l'ambiguità insita nel concetto di divisione del lavoro, Marx giunge a formulare una scienza del capitalismo: se infatti Smith confonde i piani di una divisione del lavoro presente in più epoche storiche e di una divisione del lavoro specifica della modernità, Marx fonda attraverso questa distinzione la sua teoria. Vi è una divisione del lavoro mediata dal denaro e una divisione del lavoro mediata dal dominio: se queste, nella diacronia storica indicano epoche differenti, nella sincronia della società capitalistica indicano l'opposizione che ne costituisce l'essenza, quella fra gli attori sociali liberi e indipendenti al livello della circolazione e subalterni e dipendenti al li-

¹⁰ Ivi, p. 162.

vello della produzione. Ed è qui che secondo Finelli la teoria marxiana della macchina costituisce un'importante cautela contro ogni forma di esaltazione delle virtù liberatrici del progresso scientifico. Vi è infatti discontinuità tra manifattura e grande industria, tra strumento e macchina: «L'introduzione del macchinismo scioglie la *Verwachsung*, caratteristica della manifattura, tra abilità del lavoratore e strumento di lavoro, per creare una nuova *Verwachsung* che vede la macchina non come semplice cosa ma come sistema macchina/forza-lavoro nel quale l'erogazione del lavoro è del tutto funzionale e subalterna alla macchina come parallelogramma di movimenti predeterminati»¹¹. E ancora: «La macchina, nell'ottica del Marx del *Manoscritto del 1861-1863* e del *Capitale*, è una matrice a doppia uscita, che da un lato produce oggetti e beni materiali e dall'altro produce forme di individualità: perché essa è un sistema di rapporti di trasformazione fisico-materiali e insieme di rapporti di trasformazione di individualità sociali e culturali»¹². In questo senso Finelli usa nella conclusione del libro l'espressione "memoria del futuro", nella misura in cui Marx attraverso la sua teoria ci fornisce le chiavi per comprendere la nostra stessa contemporaneità.

¹¹ Ivi, pp. 183-184.

¹² Ivi, p. 184.

NON DIMENTICARE MAI LA LOTTA DI CLASSE

UNA CRITICA A FINELLI

RICCARDO BELLOFIORE

Università degli Studi di Bergamo

Dipartimento di Scienze aziendali, economiche e metodi quantitativi

riccardo.bellofiore@unibg.it

ABSTRACT

The intervention discusses Roberto Finelli's last book, *An accomplished patricide. Marx's final confrontation with Hegel*, following the structure of the book. I agree with Finelli that the early Marx is somehow compromised with Feuerbach's *Gattung*; at the same time, a 'backward' reading of Marx reveals that some key notions of the *1844 Economic-Philosophic Manuscripts* reappear in different form in the *Grundrisse* as well as in *Capital*. My comment then focuses on the confusions and indeterminacies plaguing Finelli's reference to *Arbeits-kraft*, 'labour-power'. Dealing with abstract labour, I show that Finelli's interpretation is defective because he never considers the dimension of the collective worker, and because his view of abstract labour too often reduces it to simple labour, increasingly devoid of skills. To move beyond Finelli's limits we need to consider the processual constitution of capitalist reality, and to distinguish carefully the eventual validation of private labours on the market from the immediate socialisation of collective labour going on within the immediate production process. In my opinion, the failure of Finelli's dual *Parricide* is a reminder of the need to move forward towards a re-reading of Marx's abstract value theory of labour as a macro-monetary theory of capitalist production

KEYWORDS

Marx, Hegel, Abstract Labour, Eventual validation on the commodity market, Socialisation of labour in immediate production.

1

Non è la prima volta, e forse non sarà l'ultima, che commento l'ultimo libro di Roberto Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale tra Marx e Hegel* (Jaca Book, 2014). Con Finelli discuto dai primi anni Ottanta del secolo scorso, e lo reputo da allora uno dei pochi pensatori creativi nell'ambito del marxismo. Il suo libro del 1987, *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo* (Bulzoni, 1987), resta ad oggi uno dei contributi fondamentali per leggere il *Capitale*. Quali che siano i miei dissensi, anche seri, è un volume che conta ancora molto nella mia biografia intellettuale. Il volume più recente vie-

ne per Finelli dopo una vita passata nello studio di Hegel e Freud, studio che precipita prima nel testo del 2004 per Bollati Boringhieri, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx* (su cui ho detto la mia in un dibattito con lui a Brescia, a cui partecipò Massimiliano Tomba, e che fu pubblicato a mia cura su *L'ospite ingrato*, VIII, n. 2, 2005, col titolo “Non capitolare dinanzi alla realtà. Il Marx dell’Astratto e il suo rapporto con Hegel: un confronto con Roberto Finelli”), e poi ora, dieci anni dopo, nel *Parricidio compiuto*. Fedele da sempre al motto *Amicus Plato, sed magis amica veritas* - o se si preferisce: *Socrates quidem parum curandus, et veritas plurimum* - non posso non esprimere i miei dissensi nella forma più diretta possibile. Dissensi che però non detraggono dall’interesse e dalla stima per un autore, e un amico, con cui spero di continuare a lungo il dialogo - “tra scontri e riscontri”, come recita l’inizio della dedica che Roberto appose al volume quando me lo regalò. Qualcuno potrà trovare le mie osservazioni urticanti; altri si chiederanno se ci siano conti da regolare - è incredibile, ma il minimo tono di polemica oggi è preso come segno di risentimento. Qui ci si accalora, Roberto ed io, per la *Sache selbst*. Per ragioni di spazio, non potrò che procedere per affermazioni apodittiche. Una presentazione più distesa dei miei argomenti la si trova nel mio contributo ad una *Festschrift* in onore di Finelli di prossima pubblicazione.

2

Tengo sempre a ricordare come l’amicizia e le discussioni con Roberto siano per me legate ad una vera comunità di pensiero e discussione che ai suoi inizi raccoglieva, con noi, Marcello Messori, Marco Melotti, Raffaele Sbardella, ed altri. Fratelli maggiori, che sono stati per me anche dei maestri. Una comunità, si badi, tutto meno che accademica. C’è chi ci ha lasciato, chi ha forse scelto o si è sentito costretto al silenzio, chi ha preso altre strade. In quella comunità a un certo punto ricordo Guido Frison. Ho rimproverato sempre a Finelli uno stile “monadico” di scrittura, che raggiunge forse la sua punta estrema nel libro del 2004. Questo nuovo libro conferma quello stile. Con una eccezione, importante: le pagine più belle sono quelle sulla distinzione cruciale tra “tecnica” e “tecnologia”, dove Finelli riconosce il suo debito con Frison. Occorrerà tornarci in futuro.

3

Non di meno, nonostante questi spunti felici, e nonostante aperture affascinanti su paesaggi filosofici inconsueti in queste discussioni, come avviene so-

prattutto nel capitolo quarto (“La vicenda del circolo nella storia della filosofia”), e in parte nel capitolo quinto (“Dall’astronomia di Newton alla trasformazione dei valori in prezzi: Smith, Hegel, Marx e le disavventure dell’impersonale”), questo libro, che è secondo me un libro molto importante, è altrettanto sicuramente un libro sbagliato. È certo un libro necessario: rilancia alcuni temi del libro del 1987, poi ripresi nel libro del 2004 sul parricidio mancato. Era inevitabile che il ciclo dovesse concludersi, che il parricidio si compiesse. Pure, un lettore come me rimane impressionato dai mille segni sparsi nella scrittura (e talora nell’abbondanza di refusi che rendono impossibile “chiudere” le frasi, soprattutto e non a caso quando si parla di Marx), che Roberto Finelli questo libro non lo volesse davvero scrivere. È, per molti versi, un libro “svogliato”, come se l’autore pensasse ad altro. Potrà apparire una osservazione fuori luogo, ma certo non lo è per un volume che nella quarta di copertina recita: “Marx e Hegel, ancora una volta letti insieme, ma *sotto lo sguardo supervisore di Freud*”. Al di là dell’osservazione inevitabile che si tratta di un *vaste programme*, per riprendere la nota espressione De Gaulle, chi sceglie questo approccio non può che invitare il lettore a esercitare il medesimo sguardo “supervisore”. E forse non a caso il punto forse più debole del libro, ed è un peccato, sta proprio nella conclusione, dove alle difficoltà della teoria e della critica marxiana, che sono anche politiche, si vuole porre rimedio sostituendo, immediatamente e immediatisticamente, alla pratica rivoluzionaria la pratica terapeutica: cancellando quella distanza che è necessario mantenere affinché discorsi, che pure debbono essere legati, non appaiano meramente giustapposti, come è qui. Ed è un peccato, se si pensa alla ben più lucida e materialistica critica recente di Finelli a Lacan in un altro bel saggio del 2014: “Materialismo “contra” spiritualismo. Sigmund Freud e Jacques Lacan”, comparso su *Consecutio Temporum*, la rivista da lui diretta con Francesco Toto.

4

Certo, leggendo questo libro viene la voglia di dare ragione a Popper: Marx infalsificabile, Freud infalsificabile, entrambi messi insieme costituiscono il massimo dell’infalsificabilità. Ed in maniera del tutto trasparente. Perché Roberto Finelli in verità sostiene: “Guardate, nella stessa pagina di cui io vi sto parlando, Marx dice ciò che voglio farvi vedere, ma anche l’esatto contrario. Sono dunque io che faccio nascere *questo* Marx.” Più felice sarebbe stato tagliare il nodo gordiano. Fare cioè congedo dalla pretesa di una lettura di Marx ed Hegel che, almeno per il primo corno, più arbitraria di così non si potreb-

be. E sostituirvi finalmente un libro davvero tutto ‘suo’: da filosofo a tutto tondo, e non da interprete di filosofi, sulla ipermodernità e sul lavoro astratto, secondo la propria, legittima, definizione, da non ritagliare con violenza su pensieri altrui.

5

Due parole sulla struttura del libro. L’introduzione, come già nel volume per Bollati Boringhieri, è importante, e copre in qualche misura lo stesso territorio. Non che la condivida integralmente: ma condivido certamente l’orizzonte problematico. Sono gli anni della nostra giovinezza, dice l’autore, ed è vero, alla lettera. Finelli propone un passaggio dall’antropologia della penuria all’antropologia del riconoscimento (una categoria che mi pare troppo abusata, e su cui Finelli non fa la dovuta chiarezza, come se volesse accademicamente trovare ascolto in quell’ambiente). Il discorso trapassa dal Sessantotto al Sessantenne, unificati sotto la chiave dell’antiautoritarismo, e procede poi sino all’emergere della differenza di genere come tema teorico e politico. Uno dei miei scritti della metà degli anni Ottanta riguardava proprio queste tematiche: *Il rosso, il rosa e il verde. Considerazioni inattuali su centralità operaia e nuovi movimenti*. (uscì nel 1988 per i *Quaderni del CRIC*), preceduto sul romanzo *I Quaderni del NO* proprio da una critica a un testo di Finelli e Sbardella, secondo me ancora troppo continuista sull’antropologia marxiana, pur con qualche aggiornamento: è un po’ buffo trovarmi ora a rimproverare il mio vecchio amico di essere approdato ad un eccessivo *cupio dissolvi*. Mentre è indubbia la rivoluzione passiva che ci ha travolti, di cui parla Finelli, purtroppo quando egli passa ad analizzare il passaggio da una economia ‘materiale’ ad un’altra cosiddetta ‘immateriale’ si lascia sedurre da tutte le parole vuote, peggio sbagliate, che sono state impiegate per descrivere il passaggio di fase: globalizzazione, postfordismo, neoliberalismo; manca solo il pensiero unico, ma in fondo ci starebbe bene. Sino, ahimè, al “lavorare come comunicare”, che sarebbe l’economia dell’informazione. Per Finelli il lavoro capitalistico è omologazione, competenze astratte e dunque codificate. Vi è qui qualcosa di vero e immediatamente riconoscibile, ma solo per una parte del lavoro, e per lo più del lavoro di fabbrica (quando parla di lavoro Finelli si riferisce quasi sempre e solo alla fabbrica). Manca insomma in questo libro una autentica analisi materialistica dell’economia capitalistica: e senza quello, davvero, di Marx non c’è bisogno alcuno.

6

Il primo capitolo del libro è incentrato sul rifiuto del Marx prasseologico e prometeico: il lavoro come essenza dell'essere umano, la *Gattung*. Pagine contro Feurbach, che qui viene ricondotto ad un lato di Hegel, alienazione e soprattutto capovolgimento. Su questo, anche se Finelli pare esserselo scordato, sono d'accordo dal 1979, dal mio primo articolo su *Ricerche economiche*, dove criticai esattamente una visione metastorica e antropologica quale si incontra nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844. In un suo scritto Roberto Finelli (senza citarmi, ma probabilmente perché non conosceva il mio articolo) scrive - sul terreno dell'interpretazione di Marx - una cosa in continuità con quanto sostenni allora: lo stesso concetto di persona si afferma e generalizza solo grazie al modo di produzione capitalistico (non userei il termine persona, per la verità); l'uomo del genere è una conseguenza derivata e giuridica dell'alienazione del rapporto di scambio. Progressivamente Marx riferisce questo discorso sul lavoro e sulla alienazione non ad un essere umano storico, ente generico, ma alle potenzialità poste dal modo di produzione capitalistico stesso. Vi è qui una contraddizione immanente.

7

Finelli insiste sulla frattura tra il Marx giovane e il Marx maturo. Franca-mente, per mio conto non sono né continuista né disconuista. Leggo piuttosto Marx "a ritroso". Se si legge Marx, per così dire, nel corso del tempo, non può non vedersi che Marx rompe con le sue posizioni giovanili. Le recupera però mutandone il senso. Lo si vede bene nei *Grundrisse* (nella distinzione tra 'naturale' e 'storico', giusta la lezione di Alfred Schmidt), dove quell'idea di essere umano non solo come ente naturale ma come ente generico riappare ma integralmente segnata dalla storicità. E ricompare crucialmente nello stesso capitolo tredicesimo del primo libro del *Capitale*, a definire la contraddittorietà del lavoro capitalistico. Non ho il tempo qui di tornarci, e d'altronde l'ho fatto varie volte, tra cui la critica a Finelli del 2005.

8

Il secondo e il terzo capitolo sono quelli centrali del libro, dedicati come sono a promuovere un marxismo della forza-lavoro: *Arbeitskraft*. Qui il problema è che Finelli legge questa categoria già nei *Grundrisse*, e addirittura ci parla a pagina 49 di una "nota" definizione della forza-lavoro lì contenuta. Ma ciò che è noto è che nei *Grundrisse* c'è capacità lavorativa, non ancora forza-

lavoro. E che la 'povertà assoluta' di cui qui parla Marx colpisce sia il lavoro come potenza di attività, sia come attività stessa, sia in fondo lo stesso lavoro come 'oggettualizzazione' che sta di fronte e non appartiene più al lavoratore. Questa insufficiente distinzione tra lavoro vivo e lavoro oggettualizzato, come tra lavoro e forza-lavoro, che è effettivamente tipica dei manoscritti del 1857-58, Finelli se la porta dietro in tutti i suoi libri: molto meno però in quello del 1987, massimamente in questo che discuto. E corrisponde ad una immatura definizione dei concetti nei *Grundrisse*, che non fa danno solo se si leggono i *Grundrisse* a partire dal *Capitale*, e si procede ad una rigorosa traduzione di ciò che è detto 'lavoro' nei *Grundrisse* nelle sue varie dimensioni come sono elaborate nel *Capitale*. Il vero punto dolente è il legame che queste dimensioni del lavoro hanno con i lavoratori (e le lavoratrici) in carne ed ossa, portatori viventi della forza-lavoro: classe caratterizzata appunto da una povertà assoluta e pure indispensabile al capitale, di cui non è mai un semplice 'prodotto'; legame che in Finelli è oscurato. È il rapporto con il 'lavoro' in questo senso complesso a 'costituire' il capitale per quel che è: un rapporto sociale (di produzione).

9

Il nodo chiave è questo: il lavoro astratto - il lavoro 'libero' come lavoro astratto: il che, si badi bene, è una novità storica assoluta - e il lavoro 'privato' del rapporto col mondo-ambiente, *questo* lavoro come lavoro, ha un riferimento essenziale ad una *prestazione* dei soggetti, ad una *attività*. È lavoro *vivo*, uso *capitalistico* di quella forza-lavoro che è intrinsecamente inseparabile dai lavoratori che ne sono portatori. Se si appiattisce il 'lavoro' come 'povertà assoluta' a dimensione della sola forza-lavoro, se si recide il rapporto essenziale della forza-lavoro con i suoi portatori (che vengono ridotti a mero involucro biologico e inerte, totalmente incluso nel capitale), è possibile fare dell'uso di quella forza-lavoro, del lavoro vivo, un fatto puramente 'energetico' e non sociale. Per questo Finelli finisce con il vedere nel lavoro astratto un lavoro deconcretizzato, dequalificato, degradato: nient'altro che lavoro semplice, e in quanto tale misurabile in ore. Di tale astrazione si proclama il suo essere 'praticamente vera', posta da tutti. Lasciatemi lamentare che in questo libro si sprecano i 'noi', i 'tutti', la 'vita', e così via, procedendo per determinazioni estremamente generiche e ben poco storicamente determinate. È un'astrazione molto, troppo astratta, quella di Finelli, ma al tempo stesso essa viene patita e sentita in un modo che a me sembra essere descritto molto, troppo empiricamente.

10

La tesi di Finelli è che per il Marx che passa dalla filosofia umanistica alla scienza critica del processo di lavoro il lavoro è già 'socializzato' nel processo di produzione immediato: dove, si badi, socializzato significa qui 'immediatamente sociale', senza bisogno di una sanzione successiva da parte dello scambio sul mercato finale delle merci. È una tesi che mi convince solo in parte: e che peraltro, benché esprima credo il cuore originale (ma errato) della riflessione di Finelli, va talmente contro il percorso della riflessione marxiana che nel *Parricidio compiuto* il nostro autore è costretto ad avvolgersi in varie contraddizioni e incertezze su cui mi sono intrattenuto altrove. Roberto Finelli, con qualche ragione, riconduce questi momenti all'hegeliano circolo del presupposto posto, non letto logicamente, ma ontologicamente: il Tutto che assorbe e riproduce, 'mangia' per così dire, ogni dimensione. Chi conosce i miei scritti sa che parte di queste tesi le condivido da molto tempo, ma con una declinazione diversa, che si è chiarita distante dalle tesi di Finelli in punti cruciali. Un episodio fu un dibattito 'allargato' che ci vide protagonisti sulle pagine di *Liberazione* nel 2005-2006.

11

Ho detto che lo 'sguardo supervisore di Freud' promesso nella controcopertina invita il recensore a porsi sullo stesso piano. In effetti, nel volume sono presenti numerosi 'atti mancati'. Sarò il più possibile telegrafico, ma qualcosa devo pur dire perché, come appunto ci insegna la psicoanalisi, sono rivelatori. Tra questi atti mancati, scherzosamente, lasciatemi inserire la circostanza che Finelli, che – del tutto correttamente – vuole ricollegarsi alla lezione di Freud, insistentemente scriva psicanalisi e non psicoanalisi. Se lo sa persino Cronenberg che la dizione freudiana è più logica e suona meglio ...

12

A pagina 140 c'è una lunga nota sulla *formelle Bestimmung*, come 'determinazione formale'. Ma non è *formelle*, è invece *formale*. Il lapsus era anche nel volume del 2004. Ma rivela qualcosa. La definizione che Finelli fornisce di *formelle Bestimmung* mi pare essere quella che correttamente si deve invece dare di *formale Bestimmung*: ciò che non si applica dal di fuori ad un contenuto,

quindi quella determinazione in cui forma e contenuto si compenetrano. La *formelle bestimmung* è tutt'altro: non la determinazione formale, semmai una determinazione 'formalistica', in cui non è vera né l'una né l'altra cosa, perché si applica dal di fuori ad un contenuto, e perché forma e contenuto non si compenetrano. Cosa rivela però il lapsus di Finelli? Il modo con cui Finelli configura il rapporto tra essenza e 'apparenza', per cui la seconda è una mera 'pellicola superficiale', ci riconduce più ad una determinazione formalistica che ad una determinazione formale. Il che è confermato dal fatto che Finelli, quando usa il termine 'apparenza', fa riferimento pressoché sempre a *Schein*, meglio reso con 'parvenza' (e spesso 'illusione'), o a *Meinung*, 'parere soggettivo'. Quasi mai a *Erscheinung*, cioè al presentarsi dell'essenza nella sua forma fenomenica. Di qui l'incontro mancato con il fondamentale tema delle *Verrückte Formen*, delle 'forme spostate' di Backhaus: un tema che ben si articolerebbe con, e anzi rafforzerebbe, l'importante lettura finelliana della dialettica come dissimulazione. Di qui, ancora, il trascurare in Marx il ruolo non minore della manifestazione come 'rivelazione' (anzi, Rivelazione): l'*Offenbarung* della tradizione idealista post-kantiana; ma in questo Finelli è in compagnia di quasi tutti.

13

A pagina 328-29 Finelli critica Fineschi, a partire da una citazione (in cui sono presenti dei puntini) presa da *Ripartire da Marx*, pag. 32. La citazione come riportata da Finelli è questa:

Nella teoria marxiana ciò che differenzia l'uomo dagli altri esseri naturali è l'essere momento determinante del processo lavorativo. Il processo lavorativo [...] consente di pensare la discontinuità/continuità ontologica fra 'uomo' e 'natura' che dà inizio ad una forma di storia, quella specificamente umana.

Ed ecco la critica di Finelli:

Dunque si assume il carattere generale del lavoro quale modalità specifica della specie umana e, in tale definizione del processo di lavoro come ciò che identifica l'umano dal non-umano ci si richiama, correttamente, all'*Ontologia dell'essere sociale* di Lukács.

Peccato che se restauriamo ciò che manca e che è sostituito dai puntini, ecco cosa otteniamo: "Il processo lavorativo, che come tale non è il lavoro, consente etc.". Nel mio caso, condivido una critica ad una lettura di Marx che legge il

primo paragrafo del capitolo 5 del libro primo del *Capitale* lungo la linea di una ‘ontologia dell’essere sociale’ (su cui peraltro, si deve dire, lo stesso Fineschi si mostra molto cauto): vi vedo invece una ‘debole’ ricostruzione metastorica dei caratteri della storia umana sino ad ora, da un punto di vista ‘soggettivo’, del ricercatore, che dal momento attuale ricostruisce la storia passata. Ma il lapsus di Finelli rivela la volontà di trascinare in questa critica lo stesso concetto di ‘lavoro’, ridotto impropriamente – come si è detto – alla versione feuerbachiana dei *Manoscritti del 1844*. In questo modo è facile affossare anche il secondo paragrafo di quel capitolo quinto, dove veramente si pongono le basi, tutto meno che ‘soggettive’, della costituzione del rapporto di capitale sia come processo circolare di produzione di (plus)valore dal valore sia come processo lineare di sfruttamento. Troppo facile.

13b.

Una nota a margine. Se si dovesse formulare una critica a Fineschi, è altrove che si dovrebbe guardare. Per esempio alla sua convinzione, oltre l’interpretazione di Marx e delle sue aporie sulla alienazione e il lavoro alienato, che “superare l’alienazione non consiste nel ristabilire l’essenza traviata, e quindi nel cancellare le condizioni materiali di produzione stabilite dal modo di produzione capitalistico, ma nel superare la forma in cui il rapporto vi si presenta; le condizioni capovolte, il contenuto materiale che consiste nell’inversione di soggetto e oggetto, non solo *non* vanno cancellate, ma rappresentano il guadagno, il *progresso epocale* del modo di produzione capitalistico.” (Marx e Hegel. Contributi a una rilettura, Carocci, p. 102).

13c

Una critica che potrebbe muoversi lungo la linea delle *Riflessioni profane (e stolte) su Marx* che Edoarda Masi scrisse al gruppo di lettura su Marx che si raccolse a Bergamo attorno a me dal 2005. Scriveva allora Masi (con riferimento ad un articolo di Luigi Cavallaro che riprendeva le tesi di Roberto Fineschi appena accennate; corsivi di Masi, grassetto mio):

Fra gli europei, molti marxisti inclusi, si è continuato a lungo, e si continua tuttora, a chiamare ‘rivoluzione industriale’ l’introduzione di alcune importanti innovazioni tecniche nella produzione, che hanno favorito la nascita del capitalismo moderno. Scrivo “hanno favorito”; meglio avrei detto: “sono state utilizzate”; ma nella vulgata sono considerate ancora oggi una *rivoluzione*, cioè un fatto *di per sé* politicamente rilevante, e

causa principale dell'evoluzione verso il capitalismo; le ulteriori innovazioni scientifico-tecniche-organizzative sarebbero poi causa principale delle evoluzioni successive del capitalismo; *a fortiori*, del passaggio al socialismo che avrà da scaturire dal seno del capitalismo. [...] L'estremo del peggio: la politica di potere che pretenda impadronirsi del capitale, omettendone la funzione reificatrice e proponendolo come incarnazione del progresso. Progresso segnato dalle "forze produttive" [...] cui subordinare chi lavora trasformato in cosa. Anche i presupposti di questo peggio è dato trovare in Marx, giacché, da buon illuminista, non può non essere *anche* entusiasta del suo mostro: specie quando ne estrae e analizza le viscere. Il mostro oggi ha occupato tutto lo spazio, siamo nel suo ventre e dobbiamo uscirne e non sappiamo più come. Dovremmo approfondire le nostre contraddizioni in questo. Un buon deterrente contro il fascino esercitato dal mostro (anche quello sotterraneo, magari mascherato da progressismo o dall'estremismo creatore di figure collettive antitetico-eroiche, o dal non volere più chiederci chi siamo e dalla parte di chi) può essere l'apparentemente semplice esortazione di Mao Zedong: non dimenticare mai la lotta di classe.

Non a caso ho chiuso le mie recenti "lezioni" sul primo libro del Capitale a Torino leggendo integralmente questo testo di Edoarda Masi, da cui qui ho estratto solo alcune frasi.

14

A pagina 318 troviamo forse il lapsus più eclatante, una citazione di Michael Heinrich dal suo libro *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer tradition*, che Finelli cita dall'edizione del 1991. Ciò che viene imputato ad Heinrich è di scindere due astrazioni, quella dello scambio nella circolazione delle merci e quella del lavoro medio, a partire dalla convinzione della mancanza di realtà, nel senso di una esperienza percepibile, del tempo di lavoro eguale ed astratto. Ecco la citazione da Heinrich di Finelli, che segnala tra parentesi l'originale tedesco dei termini chiave su cui vuole porre l'attenzione: "Marx identifica qui due astrazioni del tutto diverse tra di loro: da un lato l'astrazione reale [reale Abstraktion] dalle qualificazioni particolari delle forze di lavoro che ha luogo nel processo sempre più meccanizzantesi di produzione, la sostituzione di lavoro qualificato attraverso lavoro semplice, e dall'altro l'astrazione concettuale [begriffliche Abstraktion] "abstrakte Arbeit", che come tale non esiste da nessuna parte" (p. 168).

14b

Posseggo la successiva edizione del 1999, ma ho verificato l'edizione precedente del 1991. Nel 1999 l'originale tedesco recita: “*Marx identifiziert hier zwei gänzlich verschiedene Abstraktionen miteinander: einerseits die im immer weiter mechanisierten Produktionsprozeß stattfindende Abstraktion von den Qualifikationen der Arbeitskräfte, die Ersetzung von qualifizierter durch einfache Arbeit, also eine besondere Art der Arbeitsverausgabung und andererseits wertbildende ‘abstrakte Arbeit’, die als besondere Art der Arbeitsverausgabung nirgendwo existiert.*” L'unico cambiamento dall'edizione del 1991 è nell'ultima mezza frase: nell'edizione precedente, al posto di *die als besondere Art der Arbeitsverausgabung nirgendwo existiert* si trovava solo *als solche*. Heinrich ha voluto evidentemente essere più chiaro in ciò che sosteneva. Il punto qui, che crea una certa sorpresa, è che il lettore non trova né astrazione reale (*reale Abstraktion*) né astrazione concettuale (*begriffliche Abstraktion*). Una possibile, più aderente, traduzione del testo del 1991 è questa che seguo (ove sottolineo le parti più significative per la loro diversità dalla traduzione di Finelli):

Marx identifica qui due astrazioni completamente diverse tra di loro: da un lato l'astrazione che ha luogo [*stattfindende Abstraktion*] nel processo di produzione sempre più meccanizzato dalla qualificazione delle forze di lavoro, la sostituzione di lavoro qualificato con lavoro semplice, e quindi un tipo particolare di erogazione di lavoro, e dall'altro lato ‘lavoro astratto’ [*abstrakte Arbeit*] in quanto tale.” [1999: “come costitutivo di valore, che non esiste da nessuna parte”].

14c

Ripeto: non si trova *reale Abstraktion*. È questo un inserto interpretativo di Finelli, di cui non viene data alcuna giustificazione. Non c'è per una ragione significativa: Heinrich non lo ha particolarmente usato ancora in quegli anni. Compare una sola volta, al plurale, nella mia edizione del 1999, a p. 157: ma il riferimento è alla *Einleitung* del 1857, alla distinzione tra oggetto reale e oggetto di conoscenza, con un rimando ad Althusser: Marx, con una chiara anche se implicita critica rispetto alla propria critica giovanile di Hegel, diviene ora cosciente che la conoscenza scientifica richiede che la teoria abbia una dimensione ‘non-empirica’; essa deve operare con concetti che non hanno un immediato correlato empirico, e ha invece astrazioni reali come proprio oggetto. In anni successivi ha invece impiegato astrazione reale nel senso di Alfred Sohn-

Rethel: una astrazione che si dà ‘praticamente’, che gli agenti lo sappiano o meno. Da questo punto di vista, effettivamente, lo scambio di merci ne è un esempio, come astrazione dai valori d’uso di due merci (e dunque dai caratteri concreti del lavoro che le ha prodotte), una astrazione che esiste in pratica quale che sia ciò che ne pensano le persone coinvolte; e dunque in questo senso il lavoro astratto è davvero per Heinrich il risultato di una astrazione reale svolgentesi nello scambio. Con *begriffliche Abstraktion* Finelli intende probabilmente l’opposto di astrazione reale, una ‘astrazione concettuale’, risultante da una operazione del pensiero, in cui attraverso la riflessione e l’osservazione si confrontano due enti differenti e vi si riscontra un attributo comune. Certamente Heinrich obietterebbe con forza a questa caratterizzazione della sua posizione, appunto perché il lavoro astratto non è da lui inteso come il risultato di una astrazione cosciente.

14d

Altrettanto certamente per Heinrich la prima astrazione a cui fa riferimento Finelli con *reale Abstraktion* non può essere vista come il risultato di una astrazione reale nel senso di Sohn-Rethel. Quella prima astrazione significa soltanto che le qualificazioni dei lavoratori possono giocare un ruolo minore in processi di lavoro sempre più meccanizzati: e di ciò, secondo me, ma probabilmente anche secondo Heinrich, non se ne può fare una legge universale del modo di produzione capitalistico. Si tratta anzi di qualcosa che corrisponde ad un ‘disegno’, non certo di qualcosa che si dà all’insaputa degli agenti. È a questo punto chiaro che le inserzioni di Finelli corrispondono ad una radicale incomprendimento dell’argomentazione di Heinrich.

15

Una disinvoltura così brutale con gli scritti citati – non solo le violenze fatte al testo di Marx, ma le manipolazioni (coscienti o meno che siano) portate ai testi di quegli autori con cui entra in polemica; lascio da parte quelle operate su chi scrive, di cui ho detto altrove – va anch’essa chiarita nelle sue *ragioni*. Finelli ha delle tesi così forti - e forse non legge più da tanto quel tipo di letteratura – che distorce quel che riporta per portare a casa il risultato desiderato, in una sorta di onnipotenza interpretativa che impedisce un vero dialogo. Ma, ripeto, vedo delle ragioni, e delle ragioni importanti nel discorso di Finelli, al di là dei suoi limiti.

16

Restando però ancora un po' sul tema dell' 'onnipotenza', vorrei osservare che alcuni punti forti a cui Finelli a ragione tiene, al punto di presentarli come una sua scoperta solitaria, sono invece patrimonio di una letteratura più vasta. Ne accenno un paio. Il primo è la derivazione del lavoro astratto non dallo scambio in quanto tale, ma dalla produzione capitalistica. Lo si trova come un punto centrale dell'interpretazione che di Marx dà Napoleoni nella seconda edizione di *Smith Ricardo Marx* (1973), a partire proprio dai *Grundrisse*, come Finelli. Ancora, la considerazione che quando la produzione capitalistica giunge allo stadio delle macchine e della grande industria il lavoro non si limita a 'contare' come astratto (perché in quanto tale esso non produce altro che denaro con riferimento alla fase dello scambio finale), ma che esso è ormai divenuto astratto già nella fase della produzione immediata (perché tutte le qualità si trovano fuori di esso, oggettivate nel capitale), è di nuovo riconducibile ed esplicita in un altro libro di poco successivo di Napoleoni, *Valore* (1976). In entrambi i casi sarebbe opportuno un confronto. La ragione di Finelli, contro Finelli, è che la scissione tra coloro che deducono il lavoro astratto dal solo scambio universale di merci (che si dà, peraltro, esclusivamente nel capitalismo), quasi che la circolazione creasse il valore, e coloro che deducono il lavoro astratto dalla sola produzione capitalistica immediata, è falsa, e da superare: la ragione di Finelli sta nel resistere alla riduzione del valore a fenomeno della sola circolazione, contro Finelli perché in lui ciò si tramuta nella riduzione dell'astrazione a solo fenomeno della produzione. L'astrazione del lavoro è un *processo*, si dà nel percorso del 'lavoro' da forza-lavoro a lavoro vivo, a lavoro oggettualizzato, a validazione finale e monetaria sul mercato. Una tale visione processuale dell'Astratto consentirebbe anche di leggere diversamente il ruolo della contraddizione. Ma su questi punti non posso intrattenermi qui, e devo su di essi rimandare al mio contributo alla *Festschrift* in onore di Finelli

17

Pesa anche la sostanziale disattenzione che Finelli ha sempre prestato a Isaak Il'ijč Rubin. Questo autore, soprattutto nella terza edizione dei *Saggi sulla teoria del valore di Marx* del 1928 e in un precedente saggio del 1927 di risposta ai critici (che non del tutto a torto avevano letto le sue tesi espresse nella seconda edizione come schiacciate sulla sola circolazione delle merci) aiuta a porre il problema nei termini corretti, anche se la sua posizione non è risoluti-

va. Il lavoro astratto, dice Rubin, è legato allo ‘scambio’, ma quest’ultimo non va inteso come un momento puntuale e separato del processo capitalistico. Il riferimento è piuttosto allo ‘scambio’ come totalità del capitale: che trascorre dal rapporto capitale-lavoro, nella sua duplicità di compravendita della forza-lavoro e uso della forza-lavoro nella produzione immediata (cioè sfruttamento del lavoro vivo), alla metamorfosi finale delle merci contro il denaro come equivalente generale. Il lavoro astratto e il valore esistono già ‘latentemente’ nella produzione immediata orientata allo scambio di merci. Il limite di queste letture, come il limite di Marx, è legato ad un punto, già sollevato nella nostra comunità amicale e di pensiero da Marcello Messori nel 1984 (e che ho sviluppato in modi alternativi in altri miei scritti), e cioè alla circostanza che nel *Capitale* il denaro ha, e deve avere, essenzialmente la natura ultima di merce. Se così non è, la produzione prima della circolazione finale si riduce a produzione di valori d’uso incommensurabili, i lavori sono dunque ancora solo concreti ed anch’essi incommensurabili, e l’eguaglianza sociale nella forma dell’astrazione può essergli imposta esclusivamente ex post, nel momento dello scambio. È questa la deriva dell’approccio della forma-valore, quali che siano i suoi meriti.

18

Sono convinto da sempre che in Marx sia parimenti, se non più, fondamentale il percorso opposto, dall’interno verso l’esterno, dalla produzione alla circolazione. Occorre dunque tenere *insieme* l’idea che nello scambio sul mercato capitalistico si dà la validazione *finale* del valore ‘intrinseco’ nella forma di valore, e che questa validazione dei lavori ‘privati’ organizzati dai differenti capitali in concorrenza segue ad una loro *pre-commensurazione ideale* e conseguente *eguagliamento sociale* già nella produzione. Ma per poterlo fare – per restaurare il percorso ‘in avanti’ dalla produzione immediata alla circolazione finale di merci, occorre comprendere bene la categoria di *ante-validazione monetaria* della produzione capitalistica. Un punto a cui si avvicinò negli anni Settanta del secolo scorso Suzanne de Brunhoff, ma che fu più propriamente colto nei suoi termini esatti da Augusto Graziani nella sua teoria macro-sociale e monetaria della produzione capitalistica. Lungo questa linea di lettura, rispetto al marxismo, si riduce il peso dell’argomentazione sulla circolazione finale e sull’equivalente generale, e si sottolinea invece il ruolo fondamentale del finanziamento (bancario) alla produzione. Di qui, diviene possibile un confronto con l’economia politica del Novecento, quel filone monetario eretico che si distende da Wicksell a Schumpeter e Keynes (il Keynes del *Trattato sulla*

moneta) ad alcuni esponenti contemporanei del *financial Keynesianism* di cui occorre apprendere (ma anche ‘criticare’, nel senso della critica di Marx a Ricardo) il contributo alla scienza del capitale.

19

Giunto a questo punto dovrei riprendere dall’inizio il mio discorso. Sia nel senso di rileggere un *altro* Marx, nei suoi rapporti con Hegel e con l’economia politica, rispetto a quello di Finelli: come ho fatto in un lungo saggio pubblicato nella rivista *Consecutio Temporum* (un saggio del 2013 rispetto al quale la reazione di Finelli mi pare essere stata quella della *fin de non recevoir*, visto che quel mio scritto incrocia direttamente i temi della sua riflessione e smentisce ciò che di me viene detto in alcune pagine del *Parricidio compiuto*). Sia nel senso di procedere alla rilevazione di confusioni più interessanti forse di quelle che ho potuto qui mettere in evidenza, come quelle in cui Finelli si impiglia in merito al lavoro concreto e al significato di socializzazione nel *Capitale*. Più interessanti perché ne emergerebbe come alcuni punti di Finelli, benché sbagliati, vadano ripresi e riformulati in un’altra configurazione teorica.

20

In quella configurazione teorica davvero il valore della merce individuale dell’inizio del *Capitale* si presenta come un fantasma. Un fantasma del valore che, per venire all’esistenza, si deve separare dalla merce che lo ‘contiene’, ma non lo ‘incorpora’, per procedere sino allo stadio di crisalide, dunque di denaro come denaro, per poi mutarsi in farfalla, denaro che produce più denaro, valore che figlia plusvalore: capitale. Ma perché ciò si dia quella farfalla deve includere in modo subordinato il ‘lavoro’ dentro di sé, divenire mostro meccanico, un mostro meccanico che vive ‘succhiando’ il lavoro vivo dei lavoratori portatori viventi della forza-lavoro. Un rapporto di capitale che così si costituisce, duplice e contraddittorio: oggettuale e antagonistico, perché all’incrocio della realtà circolare che ‘pone il presupposto’, dal capitale al capitale, e della realtà lineare dello sfruttamento, dal lavoro al capitale. Il primo lato non esiste senza il secondo; come il secondo senza il primo. Mostro meccanico, ma anche vampiro, lavoro morto che non tornerebbe a vivere e ri-prodursi senza l’uso capitalistico della forza-lavoro: quel lavoro *vivo*, la cui soggezione non è data per sempre e per questo ad ogni ciclo va rinnovata: questo è il capitale. Ecco, nel libro di Finelli il capitale come vampiro è cancellato. Per questo il suo mi pare un Marx dimidiato, e dunque un Marx che non sta in piedi. Un Capitale

senza *Capitale*. O, se si vuole, il fantasma senza il vampiro. E tenere insieme il Capitale come feticcio automatico e come vampiro comporta, come ben vedeva Edoarda Masi, *non dimenticare mai la lotta di classe*.

MARXISMO DELL'ASTRAZIONE E INDIVIDUALITÀ

FRANCESCO TOTO

Università di Roma Tre

Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

francescotot@gmail.com

ABSTRACT

This article discusses Roberto Finelli's latest book ("An accomplished patricide. Marx's final confrontation with Hegel") by focusing in particular on the theme of individuality. Firstly, it reconstructs the different role played by this theme in the thought of Hegel and Feuerbach as well as in Marx's early and late writings. Secondly, it highlights an important theoretical tension that, in relation to the question of individuality, potentially jeopardizes Finelli's discourse and its coherence. Is individuality independent from social relation or is it established by the relationship itself? In the former case, how can the abstraction of capital be considered "real"? And in the latter, how is it possible to think the individual's resistance to this abstraction?

KEYWORDS

Marx, Hegel, Feuerbach, Individuality, Abstraction, Recognition.

Non è semplice, per me, parlare dell'ultima fatica di Roberto Finelli: non sono uno specialista né di Hegel né di Marx, e il legame affettivo che unisce l'allievo al maestro rischia di distorcere l'imparzialità del primo rispetto al secondo, spingendolo vuoi a sposarne acriticamente le tesi vuoi, al contrario, a rivendicare la propria autonomia attraverso un rifiuto non meno cieco. Per aggirare questo doppio ostacolo mi atterrò nelle pagine seguenti a un duplice protocollo di lettura. In primo luogo, mi accosterò al lavoro di Finelli con l'intenzione di valutarne la verità intesa non come adeguazione a un oggetto esterno, maggiore o minore di capacità di restituire il senso dei testi marxiani e del loro problematico rapporto con quelli hegeliani, ma come adeguazione rispetto al proprio oggetto interno: considererò cioè *Un parricidio compiuto* non come il saggio di storia delle idee che pure senza dubbio è, ma come un testo filosofico e a partire dalle tesi filosofiche che lavorano all'interno stesso dello stesso discorso storiografico. Questo approccio mi sembra autorizzato da quella solidarietà che ha sempre unito la filosofia e la storia della filosofia,

l'elaborazione teorica e la ricerca storiografica, e che certo non è estranea alla storia del marxismo. Questo approccio mi sembra in qualche modo richiesto dalla natura stessa del libro, che sin dall'*Introduzione* invita a leggere l'intero lavoro come esempio di una storiografia "terapeutica", che si ostina a tornare sulla scena del "parricidio" marxiano per facilitare la riemersione di un rimosso e la liberazione delle potenzialità di futuro in esso contenute. In secondo luogo, mi concentrerò su un tema particolare, quello dell'individualità, e lo farò servendomi di uno specifico strumento di oggettivazione, di messa a distanza dei possibili condizionamenti soggettivi: lo strumento della ricerca lessicale. Ho scelto la questione dell'individualità perché chiunque conosca Roberto Finelli sa bene che si tratta di un tema a lui caro, e chiunque abbia letto il suo *Parricidio compiuto* sa bene che rappresenta uno dei *leitmotive* della complessa trama del libro. Ho invece scelto di servirmi di un metodo lessicografico, che come è giusto non ha lasciato traccia nella versione definitiva di questo testo, perché mi sembrava che la raccolta e la conseguente organizzazione delle oltre cinquecento occorrenze di termini legati alla nozione di individuo permettesse una visione sinottica del testo, delle sue stratificazioni, delle sue tensioni. Poiché in Finelli il lavoro dello storico non è mai separato da quello del filosofo, per semplicità esporrò i risultati di questa ricognizione concentrandomi prima sul modo in cui l'individualità viene chiamata in causa nella ricostruzione critica del pensiero di Hegel e Feuerbach, come anche del giovane e del vecchio Marx, per mettere alla fine in luce quella che ai miei occhi rappresenta la principale tensione interna al pensiero di Finelli. Partiamo allora da Hegel.

Nell'analisi presentata da Finelli Hegel rappresenta senza dubbio un oggetto ambivalente, oggetto al tempo stesso di valorizzazione e di critica. La valorizzazione è legata innanzitutto alla sua capacità di sfidare il contrattualismo sul suo stesso campo di gioco. Il paradigma contrattualistico parte dal presupposto intellettualistico di individui atomizzati, la cui identità precede ogni relazione e costringe dunque a pensare la socializzazione attraverso decisionistico di un contratto, come un artificio che resta strutturalmente estraneo alla natura di uomini che può proteggere dalle reciproche aggressioni solo attraverso la limitazione delle loro libertà e dei loro desideri. Attraverso il paradigma del riconoscimento e la nozione di "eticità" a cui esso dà corpo Hegel non rinuncia al primato moderno dell'individualità, ma riesce a concepire un individuo che si costituisce attraverso l'incontro con l'altro attraverso la mediazione delle istituzioni che regolano i differenti ambiti di socializzazione. La valutazione positiva del pensiero hegeliano è quindi al tempo stesso legata al suo tentativo di concepire un universale concreto, in grado di tenere insieme individuazione

e universalizzazione attraverso l'articolazione di logiche sociali distinte. Questo tentativo è messo in evidenza da Finelli attraverso la trattazione hegeliana di famiglia, società civile e corporazione contenuta nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. La famiglia è fondata sul vincolo fusionale dell'amore e della cura reciproca. In seno alla famiglia l'individuo si vede riconosciuto nei suoi bisogni più personali, relativi alla sua corporeità ed emotività, ma resta ancora imprigionato nel ruolo preassegnatogli dalla struttura istituzionalizzata della parentela. La società civile poggia invece sullo scambio dei prodotti del lavoro e sugli automatismi del mercato: i medesimi individui che per un verso si presentano atomisticamente separati l'uno dall'altro, avulsi sia da dipendenze personali che da legami comunitari presupposti, si rivelano per altro verso vincolati l'un l'altro in ragione della loro comune subordinazione a un'istanza impersonale ed astratta, indipendente dalla volontà di ciascuno. In questo contesto regolato dall'astrazione del mercato gli individui non sono più riconosciuti per le qualità individuali che li differenziano gli uni dagli altri, ma per quella astratta autonomia che li accomuna tutti sotto il segno dell'eguaglianza. Il deficit di individualità comportato da queste prime forme di socializzazione è colmato dalla corporazione, che rappresenta l'ultimo momento della società civile e il passaggio da questa allo Stato. La corporazione è costituita dalla comunanza di ordini o di professioni, e il riconoscimento veicolato da questa nuova istituzione è legato alla perfezione dell'arte e alla qualità dei prodotti. La corporazione rappresenta quindi la soluzione hegeliana del problema di una socialità concreta, capace cioè di tenere assieme individuazione e socializzazione, perché al suo interno gli individui non sono più riconosciuti per la loro universale autonomia, ma per ciò che li singolarizza.

Finelli non si limita però a valorizzare l'alternativa alla concezione contrattualistica del legame sociale rappresentata dalla filosofia sociale e la teoria del riconoscimento hegeliane, delle quali non manca di sottolineare i limiti, il fallimento al quale va incontro il loro tentativo di pensare un universale concreto all'altezza delle sfide della modernità. In primo luogo, per Finelli il riconoscimento hegeliano privilegia in maniera unilaterale la dimensione orizzontale del rapporto con l'altro su quella verticale del rapporto con il corpo proprio e con l'emotività dischiusa da questo rapporto. Emblematico è in questo senso il caso del rapporto servo/signore, nel quale il signore può affermarsi come tale proprio perché a differenza del servo riesce a trascendere la bisognosità naturale connessa alla dimensione meramente biologica della riproduzione della vita, e il servo diviene signore del signore unicamente attraverso quella disciplina del lavoro che gli insegna a tenere a freno il desiderio e a rinunciare al godimento. In secondo luogo, il privilegio accordato al rapporto intersoggetti-

vo mediato dal linguaggio tende a sfociare in una concezione della socializzazione come astrazione. Socializzazione viene in altre parole a significare essenzialmente deindividualizzazione, subordinazione del proprio essere, sentire ed agire a una normatività che nella propria universalità non può fare a meno di restare esterna all'individuo. In questo modo Hegel riesce bensì a pensare il carattere specifico della modernità, nella quale l'individualità autonoma che funge da protagonista del percorso di socializzazione non può essere se non una individualità astratta, che paga la propria autonomia con l'assoggettamento a un'istituzione esterna ed estranea come il mercato. Vi riesce, tuttavia, solo a condizione di rendere impensabile quella compenetrazione di individuazione e socializzazione che pure costituisce uno dei suoi obiettivi fondamentali. È proprio questa concezione della socializzazione come astrazione che destina al fallimento i tentativi hegeliani di afferrare la possibilità di una socialità capace di connettere universalità e singolarità: la corporazione alla quale viene demandato il compito di rendere praticabile questa connessione finisce per apparire a uno sguardo più attento come un'indebita intromissione di un istituto pre-moderno nel tessuto della società civile moderna retta dagli automatismi del mercato, come un corpo estraneo nel cuore della modernità.

L'ambivalenza del giudizio sulla concezione hegeliana del nesso tra individuazione e socializzazione risulta ambivalente cede il passo a una valutazione molto più univocamente negativa quando Finelli arriva a trattare del pensiero feuerbachiano e del feuerbachismo consapevole o inconsapevole del giovane Marx. L'antropologia feuerbachiana viene infatti descritta a partire da quello che viene considerato il suo deficit antropologico fondamentale, che consiste nella svalutazione dell'individuo e della sua singolarità comandata un'ontologia comunitaria. Sullo sfondo di una tale ontologia, che non ammette nessuna discontinuità tra il Sé e l'altro da sé, la vita del genere si impone come l'unica vera vita, della quale la vita dell'individuo non può dunque essere che un aspetto, un riflesso. La comunanza di essenza da cui le individualità umane sono definite come espressioni fondamentalmente indifferenti di un medesimo genere fa sì che esse non possano mai incontrarsi nella forma del conflitto, ma solo in quella dell'integrazione e dell'arricchimento reciproci: mai come limite, ma sempre e solo come complemento, occasione di superamento della propria finitezza e di una superiore adeguazione alla loro comune essenza generica. Diversamente da Hegel Feuerbach non può dunque pensare la costituzione della soggettività in modo dialettico, come una sintesi di identità e alterità mediata da opposizioni e lacerazioni con l'altro fuori di sé e con l'altro dentro di sé, ma solo in modo analitico, perché l'individuo è immediatamente, naturalmente, unilateralmente risolto nella propria vocazione comunitaria. La stessa

critica feuerbachiana della religione attraverso la categoria dell'alienazione può essere letta in questi termini analitici. La dimensione generica e comunitaria della vita non scompare quando l'individualismo perviene a disgregare la comunità fusionale del genere separando gli individui gli uni dagli altri e dalla loro essenza comune. Al contrario, essa ricompare in maniera fantasmatica nella figura della divinità: divinità che non è dunque *altro* dall'essenza umana, ma questa essenza stessa in quanto proiettata fuori di sé, come un predicato che si autonomizza dal soggetto e si fa esso stesso soggetto. Questa forma alienata contiene tuttavia in sé le ragioni del proprio superamento. Il materialismo di Feuerbach si rivela in questo modo come una dissimulata filosofia idealistica dell'identità, che riesce a superare l'individualismo della società moderna solo negando ogni eccedenza delle esistenze individuale rispetto alla loro comune essenza generica e riducendo l'intera vicenda del genere umano alla storia della perdita e della riconquista di un'identità presupposta.

La critica rivolta a Feuerbach è la stessa che viene indirizzata anche al giovane Marx. Tralascio qui l'analisi del Marx della *Rheinische Zeitung*, della *Questione ebraica* e dei *Manoscritti del '44* per limitarmi a ricordare le pagine dedicate al materialismo storico presentato nell'*Ideologia tedesca*, che contro un'antica tradizione Finelli reinclude non senza ragioni nel periodo giovanile. Attraverso l'esame dell'opposizione tra *Praxis*, *Thätigkeit* e *Selbstbethätigung* da una parte e *Arbeit* dall'altra, queste pagine sottolineano in un primo momento la divaricazione che oppone queste diverse sfere della vita umana e in un secondo momento la più nascosta articolazione che si cela al di sotto della loro apparente opposizione. La prima polarità designa un'attività onnilaterale attraverso la quale l'essere umano oggettiva le proprie capacità creative attraverso la trasformazione del suo ambiente naturale e sociale. In questo senso si tratta di un'attività propriamente umana, intrinsecamente collettiva, priva al suo interno di ogni contraddizione e contrapposizione individualistica, attraverso la quale si produce e si conferma una individualità capace di esprimere in maniera adeguata l'universalità del genere. L'*Arbeit* rappresenta invece, almeno a prima vista, una modalità di azione nettamente contrapposta alla prima. Il lavoro è una espressione di passività, perché finalizzato alla soddisfazione dei bisogni meramente fisici legati alla riproduzione naturale del singolo individuo, e come tale *imposto* all'individuo al pari di una necessità esterna, di un destino. Esso non rappresenta un'attività collettiva priva di scissioni, ma un'operazione che persegue un interesse intrinsecamente individualistico, separato da ogni interesse più generale. Analogamente, esso non rappresenta l'attività onnilaterale nella quale l'uomo trova conferma di sé e delle proprie

capacità creative, ma un'attività alienata, resa parziale e limitata dalla divisione del lavoro.

Dopo aver messo in evidenza questa opposizione, Finelli mostra che a uno sguardo più attento il rapporto tra *Praxis* e *Arbeit* non si lascia più ridurre a quello di una reciproca estraneità, nella misura in cui il lavoro viene a rappresentare la forma nella quale la *Praxis* afferma sé stessa in una forma ancora alienata. Nella società borghese moderna, infatti, la divisione del lavoro non può radicalizzare la reciproca estraneità degli individui e la frammentazione delle loro attività lavorative senza radicalizzare al tempo stesso la loro reciproca dipendenza, trasformando il lavoro individuale nell'espressione dell'universale cooperazione di ognuno con tutti e producendo in questo modo individui universali ed emancipati da qualunque vincolo naturalistico o individualistico. Se il comunismo rappresenta la produzione comunitaria e consapevole di una vita propriamente umana, di individualità non più astrattamente separate, spinte dalla loro stessa universalità a produrre non per i propri bisogni naturalisticamente intesi ma per il bene dell'intera umanità, allora bisogna dire che il comunismo opera all'interno stesso del capitalismo: il capitalismo non è l'*altro* del comunismo, ma il comunismo stesso in quanto si afferma in modo automatico e inconsapevole. La presenza occulta dell'universale nell'individuale, l'immanenza della *Praxis* nell'*Arbeit* che pure ne rappresenta per altro verso la negazione, obbliga a pensare il comunismo come l'esplicitazione di qualcosa che è implicitamente già presente nello specchio deformato del capitalismo: come traduzione di una medesima attività collettiva da una forma alienata a una forma intenzionale e cosciente. Il Marx della *Ideologia tedesca* ripete inconsapevolmente i moduli teorici basilari del presunto materialismo feuerbachiano. Il materialismo storico elaborato da Marx in opposizione a Feuerbach cade infatti vittima della feuerbachiana metafisica del genere e della scansione analitica, piuttosto che dialettica, del passaggio dall'alienazione al recupero di sé: di quella negazione dell'individualità e di quella concezione del superamento della frammentazione individualistica della modernità che il Marx della *Questione ebraica* e dei *Manoscritti* aveva già ereditato da Feuerbach stesso coerentemente con gli aspetti più deleteri del pensiero hegeliano.

Seguito Finelli nella sua ambivalente ricostruzione del pensiero hegeliano e nella critica alla semplificazione di cui è oggetto da parte di Feuerbach e del feuerbachismo inconsapevole del Marx del giovane Marx possiamo ora rivolgerci ai luoghi nei quali l'autore problematizza la questione dell'individuo nel Marx della maturità: nel Marx del circolo presupposto-posto, che nonostante ogni residuo e ogni autofraintendimento è realmente pervenuto a tagliare i

ponti con la propria precedente filosofia della storia, e che proprio grazie a questa cesura autorizza a considerare il “parricidio” che dà il titolo all’opera come “compiuto”. Tra le sezioni più significative del *Parricidio* mi sembra che si possano annoverare quelle sul lavoro astratto e sulle le macchine. La tesi fondamentale è quella secondo la quale a partire dai *Grundrisse* l’astrazione del lavoro non è più quella che nel giovane Marx travagliava l’individuo egoista in ragione della sua chiusura in sé stesso, della sua conseguente separazione dai suoi simili e dall’universalità della sua essenza generica, della sua alienazione dalla propria prometeica creatività. L’astrazione di cui parla il Marx della maturità va intesa in primo luogo quella di un lavoro separato dai mezzi di produzione, privato di ogni mediazione e di ogni relazione possibilmente attiva con il mondo-ambiente e ridotto dunque alla nuda corporeità della forza-lavoro. Proprio in quanto definita dalla separazione dai mezzi di produzione, l’astrazione assume però anche un altro significato. I mezzi di produzione dai quali è separato non si presentano più come gli strumenti attraverso i quali il lavoro umano riesce a trasformare una materia prima in vista della produzione di un valore d’uso, ma come macchine, sistemi di relazioni che non possono produrre beni di consumo senza produrre al tempo stesso specifiche forme di individualità. Il lavoro integrato nel sistema delle macchine è quindi lavoro astratto anche nel senso in cui questa integrazione lo sottopone a un controllo che passa attraverso la regolamentazione scientifica di procedure rigidamente codificate, e lo riduce a prestazioni desoggettivate, deindividualizzate, svuotate al tempo stesso di ogni differenza, di ogni particolarità, di ogni intenzionalità, di ogni controllo da parte del singolo sul complesso del processo produttivo. In questo secondo senso il lavoro è astratto, insomma, perché in esso l’individuo si ritrova invaso da un universale che nega in linea di principio ogni individualità e lo trasforma in una mera parvenza di individuo. Da questo punto di vista il lavoro astratto rappresenta il risultato della sussunzione del lavoro al capitale, attraverso la quale quest’ultimo si fa valere come il vero soggetto astratto della modernità, principio di produzione non solo di merci, ma anche di rapporti sociali, di soggettività adeguate a questi rapporti, delle forme simboliche nelle quali si dissimulano questi rapporti. Per il Marx della maturità l’individuo non può più rappresentare una soggettività autonoma e preesistente al rapporto sociale, che si socializzerebbe solo in un secondo momento. Attraverso la sintesi della forza lavoro e dei macchinari, attraverso la coazione e la normalizzazione esercitate da apparati tecnologici solo apparentemente neutrali, il capitale pone i propri stessi presupposti plasmando individualità che si riducono a semplici *Caraktermasken*, incarnazioni di funzioni sociali preassegnate, integrate in rapporti di sfruttamento e di dominio ai quali risul-

tano dunque incapaci di opporre resistenza. L'essenza della società moderna è costituita da rapporti di produzione asimmetrici, che però nella sfera superficiale della circolazione si dissimulano ideologicamente nella parvenza di rapporti di riconoscimento tra individui egualmente liberi. Si capisce in che senso Finelli possa leggere la teoria marxiana attraverso il paradigma hegeliano del circolo presupposto-posto: il capitale non può imporsi come soggetto della storia e affermarsi come astrazione praticamente vera senza porre esso stesso i propri presupposti, senza svuotare cioè le individualità di ogni interiorità riducendole a semplici silhouettes, meri simulacri di sé stesse.

Il percorso che abbiamo seguito finora lascia emergere alcune tensioni interne al lavoro storiografico di Finelli, a mio avviso strettamente connesse a una tensione latente alla sua filosofia. Un primo segno di queste tensioni è riscontrabile nell'approccio al pensiero hegeliano. Finelli valorizza positivamente lo Hegel del riconoscimento, per il quale l'individuo non precede il rapporto sociale di cui è al contrario il prodotto, mentre critica lo Hegel nel quale non c'è socializzazione che non sia al tempo stesso negazione delle individualità. Poiché l'individualità non potrebbe essere negata dalla socializzazione senza esserle in qualche modo presupposta, non è chiaro come sia possibile che la verità colta da Hegel contro le mistificazioni dell'individualismo contrattualistico sia quella di una produzione sociale delle individualità, mentre la verità tradita dallo stesso Hegel sia quella di un'individualità indipendente e irriducibile rispetto a questa produzione. L'oscillazione tra due posizioni teoriche possibilmente incompatibili che diviene visibile nella lettura del pensiero hegeliano è però tutt'altro che isolata. Finelli critica la concezione della socializzazione come deindividualizzazione che attribuisce a un certo Hegel, a Feuerbach e al Marx ancora feuerbachiano degli scritti giovanili, ma accoglie positivamente il circolo del presupposto-posto che il Marx della maturità eredita dallo Hegel della *Scienza della logica* e attraverso il quale giunge a pensare il capitale come un'astrazione praticamente vera, un processo che non riconosce più nessuna individualità presupposta al nesso sociale da esso stesso istituito, e anzi nessuna individualità che non sia ridotta a mera parvenza. Rigorosamente assunta, questa valorizzazione del Marx dell'astrazione contro il Marx giovanile della contraddizione e la conseguente esclusione di ogni soggettività eccedente l'orizzonte di socializzazione strutturato dal capitale rischiano di rendere inconcepibile ogni politica dell'emancipazione. La soluzione di questa difficoltà ipotizzata da Finelli ha però tutta l'aria di un paradosso. Essa si basa infatti sulla possibilità di assumere il riconoscimento non più in termini hegeliani come vettore di una socializzazione basata su deindividualizzazione, ma nei termini psicanalitici di un fattore di individuazione: di un'individuazione au-

tentica e intesa come vera e propria realizzazione di sé, capacità di coincidere profondamente con la corporeità di quel sentire al quale è legata la più propria e irripetibile singolarità dell'individuo. Questo riconoscimento è in grado di produrre un'integrazione, tra la dimensione orizzontale o intersoggettività e quella verticale o infrasoggettività, nella quale l'essere riconosciuto nella propria singolarità da parte dell'altro può valere come la preconditione del riconoscimento di sé e dell'adesione al proprio più vero sentire, e il riconoscimento di sé come la preconditione del riconoscimento dell'altro, del lasciar-essere l'altro nella sua singolarità. Proprio la circolarità virtuosa di questo doppio riconoscimento è allora chiamata a rendere praticabile un territorio nel quale il Sé e l'Altro possano trovare nel loro incontro non solo un limite, ma una premessa della loro comune liberazione dagli ostacoli interni ed esterni alla loro libertà.

L'aspetto paradossale di questa soluzione è rappresentato dalla mobilitazione di un lessico dell'autenticità che sembra acquisire il suo senso solo in una cornice teorica nella quale una soggettività presupposta al nesso sociale capitalistico possa ritrovare sé stessa dopo essersi alienata in una socializzazione fallace, vale a dire nella stessa struttura concettuale che costituisce il principale bersaglio polemico della critica finelliana al feuerbachismo del giovane Marx. Bisogna forse credere che il giovane Marx, buttato fuori dalla porta, rientri nascostamente dalla finestra? La funzione attribuita all'interiorità del sentire quale luogo più proprio dell'individualità sembra in effetti entrare in conflitto con la formulazione più rigorosa del marxismo dell'astrazione e della sua demarcazione rispetto al marxismo della contraddizione. Se è data la singolarità del sentire come luogo di resistenza alla sussunzione della vita al capitale allora il circolo del presupposto-posto si spezza, mostra anzi di non essersi mai potuto chiudere: la capacità del capitale di affermarsi come astrazione praticamente vera producendo soggettività pienamente integrate alla cattiva infinità della propria accumulazione subisce uno scacco, scontrandosi contro l'eccedenza di una soggettività riottosa a lasciarsi piegare alle sue logiche. E se non si recede dalla formulazione più rigorosa del circolo del presupposto-posto non si rischia poi di concepire il riconoscimento dal quale dovrebbero essere promosse l'autenticità e la realizzazione di sé richieste da una socializzazione concreta nei termini di un dover-essere incapace di scalfire l'essere del capitale, oppure capace di scalfirlo solo a patto di presupporre un soggetto capace di farsene progettualmente e volontaristicamente carico, reintroducendo così quella teoria idealistica della causazione che pure Finelli non manca di rifiutare? Non è forse proprio alla luce di questa dimensione che si può definire etica che si devono leggere i passi nei quali Finelli parla della compenetrazione di

socializzazione e individuazione come un “valore” o come un’“utopia” da promuovere? E non è forse solo alla luce di una teoria idealistica della storia che diventa possibile assegnare alla formulazione teorica di una nuova antropologia materialistica del riconoscimento un ruolo fondamentale nella realizzazione di questo valore o di questa utopia? Non mi sembra affatto chiaro come sia possibile tenere assieme, da un lato, la valorizzazione del circolo presupposto-posto messa a punto dal Marx dei *Grundrisse* e del *Capitale*, secondo il quale il capitale rappresenta un soggetto impersonale e astratto che pone esso stesso i propri presupposti pervadendo e riducendo a sé la totalità del reale, e, dall’altro lato, la rivendicazione del riconoscimento o dell’individualità come luoghi di autenticità e di resistenza rispetto all’astrazione del capitale.

La mia impressione è che Finelli si renda conto di queste difficoltà, che non manca talvolta di mettere rapidamente a tema, e che in qualche modo offra una sia pure obliqua e senz’altro discutibile soluzione. Finelli non sembra retrocedere di un passo dal marxismo dell’astrazione, che ai suoi occhi si identifica con il pensiero del Marx maturo, ma che in fondo è il suo stesso pensiero. Per Finelli l’idea marxiana del capitale come un’astrazione praticamente vera non solo non è stata smentita dalla storia, ma trova la propria più piena conferma e realizzazione proprio nella contemporaneità postfordista. Il postfordismo rappresenta infatti ai suoi occhi il momento nel quale la maschera di un lavoro individualizzato e concreto, auto-organizzato e creativo, ricco di variazioni e di libertà, nasconde la realtà di un lavoro astratto, etero diretto, codificato, prefissato, stereotipato, omologato, incapace di interazione con la corporeità, con l’emotività, con i progetti di vita dei singoli, e individui incapaci di ogni individuazione e interiorizzazione. A fronte di questo svuotamento il riconoscimento non rappresenta un criterio diagnostico in grado di individuare le patologie soggettive e sociali a partire da una normatività presupposta, ma, innanzitutto, un concetto finalizzato a colmare il vuoto teorico di un marxismo dell’astrazione altrimenti destinato a risolversi nella scienza senza speranza della totalizzazione capitalistica. Esso rappresenta inoltre una tendenza immanente al capitalismo, debitrice delle proprie potenzialità egemoniche alla stessa ideologica promozione delle individualità da parte del capitale, alla promessa di libertà e di eguaglianza che il capitalismo non può fare a meno di esprimere e tradire. Infine, esso costituisce una pratica storicamente situata, che a partire dal ’68 ha cominciato a rimettere in discussione sia l’egemonia dell’individualismo liberale che il rigido egualitarismo comunista. Questi accenni aprono senza dubbio una prospettiva più complessa, nella quale la valorizzazione delle individualità e del suo riconoscimento non è più comandata da una verità antropologica relativa alla natura stessa dell’uomo, ma rappre-

senta la posta in gioco di un conflitto storicamente situato e legato a una fase specifica del capitalismo, una bandiera attorno alla quale può valere la pena raccogliersi nell'attuale lotta culturale proprio per via della sua capacità di sfidare l'ideologia del tardo capitalismo sul suo stesso terreno. Gli accenni disseminati nel testo sono senz'altro gravide di suggestioni e di possibilità teoriche che sarebbe valso la pena di seguire in una forma meno rapsodica e più sistematica. Ciò nonostante, mi domando se siano sufficienti ad aggirare quello che mi sembra il problema fondamentale della riflessione di Finelli, vale a dire il duplice aut-aut al quale ci costringe a confrontarci. Da una parte, si deve scegliere tra l'accettazione e il rifiuto di una soggettività presupposta. Si può senza dubbio accettare una simile soggettività, come Finelli sembra fare nei passi in cui occasionalmente parla di una "occupazione", di una "colonizzazione", di uno "svuotamento" del soggetto da parte del capitale, e che sembrano concepire la soggettività che precede la propria invasione come un territorio vergine e ancora traboccante di senso, ma prendere questa posizione significa precludersi la possibilità di pensare la soggettività come un prodotto vuoi del riconoscimento vuoi del capitale. Se al contrario si accoglie l'idea della soggettività come un prodotto sociale, come Finelli sembra propenso a fare, sembra si debba scegliere tra la possibilità del riconoscimento di imporsi come dispositivo intersoggettivo di produzione di soggettività eccedenti e l'idea di un'astrazione praticamente vera, che giunge ad assimilare o integrare tutto ciò che gli oppone resistenza. Se la soggettività esiste solo come integrata al processo di accumulazione, allora come pensare il riconoscimento? Ma se il riconoscimento è possibile, allora come pensare la realtà dell'astrazione?

IL CAPITALE COME ‘ASTRAZIONE PRATICAMENTE VERA’ NELL’ERA DEL FINANZCAPITALISMO USURAIO*

CLAUDIO TUOZZOLO

Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti - Pescara
Dipartimento di Scienze Giuridiche e Sociali
claudiotuozzolo@tiscali.it

ABSTRACT

The article examines the concept of “truly realized abstraction” in the reflection of Marx on “the scientifically correct method”, on distinction between “simple categories” and “concrete categories”, and on “reproduction”. The author tries to draw attention about “Finelli’s Marxism of abstraction” as a type of “humanism”. He reads the ‘Marxism of abstraction’ through the analysis (shared by the author of the paper) of “financial capitalism”, that today damages labour, industry and personal property

KEYWORDS

Truly realized abstraction, concrete categories, financial capitalism, personal property, labour, impersonal wealth.

1. L’ASTRAZIONE PRATICAMENTE VERA

Il nostro mondo capitalistico è il luogo in cui «l’astrazione (*die Abstraktion*)» *diviene* «praticamente vera (*praktisch wahr*)».

È questa, a mio avviso, la scoperta fondamentale intorno al mondo odierno ricavabile dalle preziose analisi marxiane. Ed è intorno a questa scoperta che ruota la più recente riflessione di Roberto Finelli, che ha il merito di fornire nuova linfa alle analisi dell’ ‘astratto divenuto reale’.

L’*Introduzione* del volume *Un parricidio compiuto* esplicita nel modo più chiaro il fatto che il tema teorico principale del libro è costituito da una riflessione sull’astrazione; l’«astrazione» è assunta, qui, sin da principio, come un

* Del presente testo è prevista una nuova pubblicazione all’interno di una più ampia ricerca sul tema: *Fine del lavoro, decrescita e mercato globale. Riflessioni sul sociale dai miti platonici a Latouche*.

‘motto’, una parola d’ordine, come *il* nucleo teoretico essenziale. Un nucleo teorico da contrapporre ad un altro: «*Astrazione versus contraddizione*»¹.

Ma tralasciamo, per ora, questa contrapposizione, che vuole opporre (seguendo una strada che, come dirò, appare ai miei occhi di difficile delineazione e, in ultima analisi, essenzialmente impraticabile) il paradigma dell’astrazione a quello della contraddizione, e, dunque, il marxismo dell’astrazione al marxismo della contraddizione². Concentriamo, invece, l’attenzione esclusivamente sull’aspetto puramente propositivo, non polemico, della riflessione di Finelli sull’astrazione praticamente vera.

Per questo aspetto, come dicevo, l’argomentazione mi pare pienamente capace di sviluppare il tema *più attuale* della analisi marxiana del capitalismo. Un tema che, come sottolinea adeguatamente il libro di Finelli, è sviluppato pienamente solo dal Marx più maturo. È, infatti, solo a partire dal Marx dei *Grundrisse* e del *Capitale* che possiamo, a mio avviso, comprendere sino in fondo perché la nostra società capitalistica è il mondo dell’«astrazione paradossalmente reale»³. È il mondo del capitale divenuto una «astrazione praticamente vera»⁴, perché «ora è l’astratto, nel suo essere praticamente vero, che occupa e produce realtà»⁵, e fa sì che «oggi» (oggi più che mai: «solo oggi») «tutti noi sentiamo e soffriamo dell’astrazione che svuota le nostre vite e che s’accampa (...) come il vero *Essere* del nostro *Esserci*»⁶.

Come dicevo, ciò su cui queste parole richiamano la nostra attenzione è, dunque, quello che a me pare il nucleo teoretico di fondo, ancora assolutamente attuale, che muove la riflessione del Marx del *Capitale*: la defraudazione dell’uomo realizzata dal capitale. Una defraudazione posta al centro, ad esempio, dal marxismo del giovane Benedetto Croce, o dell’ultimo Claudio Napoleoni⁷. Una defraudazione dell’umano che qui viene efficacemente sottolineata

¹ Cfr. R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014 (d’ora in poi: *Parricidio compiuto*), p. 36.

² *Parricidio compiuto*, pp. 325 sgg.

³ *Parricidio compiuto*, p. 36.

⁴ *Parricidio compiuto*, p. 208.

⁵ *Parricidio compiuto*, p. 208.

⁶ *Parricidio compiuto*, p. 40.

⁷ Su questi temi sia consentito rinviare a C. Tuozzolo, «*Marx possibile*». *Benedetto Croce teorico marxista (1896-1897)*, Franco Angeli, Milano 2008 e a Id., *Alienazione come pluslavoro nel capitalismo finanziario-usuraio. Sraffa, Napoleoni e Marx*, in «Giornale critico di storia delle idee», anno 5 (2013), n. 9, pp. 205-30 (cfr. <http://www.giornalecritico.it>).

evidenziando il fatto che il capitale ora «occupa» la «realtà»⁸ divenendo «il vero *Essere*»⁹.

È di questa defraudazione che Marx si è prioritariamente occupato, ed è questa defraudazione che oggi più che mai, nell'epoca del capitalismo finanziario globalizzato, noi «sentiamo e soffriamo»¹⁰ ogni giorno, e ogni giorno di più.

Ma indagare tale defraudazione significa indagare il 'destino' dell'uomo nella società dominata dal capitale, ossia significa studiare il destino dell'attività *umana* per eccellenza (di cui parla il primo libro del *Capitale*¹¹): significa, per usare le parole del 'giovane Croce teorico marxista', «far intendere le sorti del lavoro nella società capitalistica»¹². La riflessione sulla defraudazione compiuta dall'astratto divenuto praticamente vero non potrà che essere una riflessione sul lavoro: sulla crisi del lavoro concreto e sull'emergere del lavoro astratto, e, dunque, del capitale.

2. CATEGORIE (CONCRETE ED ASTRATTE) CHE DIVENGONO REALTÀ

Proprio su tale riflessione marxiana Finelli, correttamente, porta la nostra attenzione; e lo fa richiamando¹³ un *cruciale* brano della *Introduzione* del '57. Il brano in cui Marx parla del momento in cui il «lavoro in generale», il lavoro *astratto* (astratto dalle sue determinazioni concrete, separato dalla determinatezza delle specifiche attività lavorative umane), cessa di essere «soltanto» un «risultato mentale (*geistig*)», una «categoria (*Kategorie*)», e diviene «realtà (*Wirklichkeit*)»¹⁴. «Qui», conclude Marx (riferendosi alla «più moderna forma

⁸ *Parricidio compiuto*, p. 208.

⁹ *Parricidio compiuto*, p. 40.

¹⁰ *Parricidio compiuto*, p. 40.

¹¹ Cfr. le osservazioni di Marx sul «processo lavorativo», e, in particolare sul lavoro cosciente (basato su una ideazione preventiva) inteso come ciò che caratterizza «esclusivamente» il genere umano; K. Marx - F. Engels, *Werke*, Dietz, (MEW) (d'ora in poi: *Werke*), Bd. 23, Berlin 1962 pp. 192-3. Inoltre: K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980 (d'ora in poi IC), I, pp. 211-12: «Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Mensch enausschließlich angehört».

¹² B. Croce, *Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse*, estratto dalla «Riforma sociale», fasc. 5, anno VI, volume IX – Seconda serie, RuoxFrassati e Co, Torino 1899, p. 12; ora in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, nota al testo di P. Craveri, 2 vol., Bibliopolis, Napoli 2001, p. 146.

¹³ *Parricidio compiuto*, p. 208.

¹⁴ «So entstehn die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo eines vielen gemeinsam erscheint, allen gemein. Dann hört es auf, nur in be-

di esistenza delle società borghesi, gli Stati Uniti) «solo qui» diviene per la prima volta praticamente vera l'astrazione della categoria 'lavoro', 'lavoro in generale', lavoro *sans phrase*, che è il punto di avvio dell'economia moderna. Così l'astrazione più semplice, che l'economia moderna pone al vertice e che esprime una relazione antichissima valida per tutte le forme di società, si presenta tuttavia praticamente vera soltanto come categoria della società moderna¹⁵.

Un brano cruciale, dicevo, questo brano riguardante il momento in cui un «risultato mentale», un «risultato spirituale», *geistig*, una «categoria», diviene «realtà (*Wirklichkeit*)»¹⁶ «praticamente vera»¹⁷. *Cruciale* perché suscettibile di essere interpretato andando al di là delle più immediate intenzioni della *Einleitung* del '57, ovvero dell'intento epistemologico (ovvero metodologico) del discorso in cui tale brano si inserisce.

2.1 «Il metodo scientificamente corretto»: il pensiero può «riprodurre» spiritualmente la realtà solo dopo che quest'ultima si è pienamente dispiegata

Infatti nel contesto della *Einleitung* il brano nasce, evidentemente, al fine di chiarire «il metodo scientificamente corretto (*die wissenschaftlich richtige Methode*)», che dai «singoli momenti» «fissati e astratti», «*fixiert und abstrahiert*», torna al concreto, inteso come «sintesi di molte determinazioni», «unità del molteplice»; ovvero torna al concreto che è «il punto di partenza effettivo», ma che «nel pensiero» (che ha il compito di «riprodurre (*reproduzieren*)» spiritualmente) «si presenta come risultato e non come punto di partenza (*als Re-*

*sondner Form gedacht werden zu können. Andererseits ist diese Abstraktion der Arbeit überhaupt nicht nur das geistige Resultat einer konkreten Totalität von Arbeiten. Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre Übergehn und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden»; *Werke*, Bd. 42, Berlin 1983, p. 38. Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1*, La Nuova Italia, Firenze 1978 (d'ora in poi: *Lineamenti*), pp. 31-2 e *Parricidio compiuto*, p. 208.*

¹⁵ «Ein solcher Zustand ist am entwickeltsten in der modernsten Daseinsform der bürgerlichen Gesellschaften – den Vereinigten Staaten. Hier also wird die Abstraktion der Kategorie „Arbeit“, „Arbeit überhaupt“, Arbeit *sans phrase*, der Ausgangspunkt der modernen Ökonomie, erst praktisch wahr. Die einfachste Abstraktion also, welche die moderne Ökonomie an die Spitze stellt und die eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorieder modernsten Gesellschaft»; *Werke*, Bd. 42, p. 39. Cfr. *Lineamenti*, p. 32 e *Parricidio compiuto*, p. 208.

¹⁶ *Werke*, Bd. 42, p. 38; cfr. qui sopra nota 14.

¹⁷ *Werke*, Bd. 42, p. 39; cfr. qui sopra nota 15.

sultat, nicht als Ausgangspunkt)¹⁸. Ovvero nasce dall'esigenza di chiarire che il punto di partenza *astratto* dell'economia politica più matura (quella delineata da Adam Smith), ovvero il «lavoro astratto» (il «lavoro in generale»)¹⁹, al pari di tutte «le categorie più astratte», pur essendo valida (a causa della sua «natura astratta») «per tutte le epoche», ha «piena validità (*Vollgültigkeit*)» soltanto nel momento in cui si dispiegano pienamente i *rapporti storici concreti*²⁰, e, perciò, nelle fasi storiche più avanzate.

Dal punto di vista epistemologico questa argomentazione anticipa e conferma la riflessione, che si legge nel *Capitale*, sull'impossibilità per Aristotele di cogliere l'«arcano (*Geheimnis*)» che si cela dietro ogni scambio: il «lavoro umano eguale (*gleichemenschliche Arbeit*)»²¹. Anche in tale circostanza Marx attribuisce solo alla evoluzione storica la capacità di rendere effettive le categorie, in particolare di rendere reale la categoria 'lavoro umano astratto-eguale'. Lungi dal credere che l'economia politica moderna sia dotata di capacità logico-speculative superiori rispetto a quelle di cui era dotato Aristotele, Marx attribuisce la scoperta dell'«arcano (*Geheimnis*)» (che si cela dietro ogni scambio) al fatto che l'economia politica moderna nasce in una società in cui il «rapporto sociale dominante» è quello fra i «possessori di merci», ovvero nasce in una società in cui «il concetto dell'eguaglianza umana» possiede ormai «la solidità di un pregiudizio popolare», mentre Aristotele viveva in una società che «poggiava sul lavoro servile e quindi aveva come base naturale la diseguaglianza degli uomini e delle loro forze-lavoro»²².

¹⁸ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; cfr. oltre nota 30.

¹⁹ *Werke*, Bd. 42, p. 38; cfr. *Lineamenti*, p. 31.

²⁰ «Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien trotz ihrer Gültigkeit – eben wegen ihrer Abstraktion – für alle Epochen doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst eben so sehr das Produkthistorischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen». *Werke*, Bd. 42, p. 39; cfr. *Lineamenti*, p. 32.

²¹ *Werke*, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92.

²² «Daß aber in der Form der Warenwerte alle Arbeiten als gleiche menschliche Arbeit und daher als gleichgeltend ausgedrückt sind, konnte Aristoteles nicht aus der Wertformselbst herauslesen, weil die griechische Gesellschaft auf der Sklavenarbeit beruhte, daher die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeitskräfte zur Naturbasis hatte. Das Geheimnis des Wertausdrucks, die Gleichheit und gleiche Gültigkeit aller Arbeiten, weil und insofern sie menschliche Arbeit überhaupt sind, kann nur entziffert werden, sobald der Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksvorurteils besitzt. Das ist aber erst möglich in einer Gesellschaft, worin die Warenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts, also auch das Verhältnis der Menschen zueinander als Warenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältnis ist». *Werke*, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92.

Questo brano del *Capitale* conferma la citata tesi della *Introduzione* del '57: il pensiero può svolgere il proprio compito, ovvero può «riprodurre (*reproduzieren*)» spiritualmente²³ la realtà, solo dopo che quest'ultima si è pienamente dispiegata. Solo quando la società di mercato si è pienamente sviluppata la categoria 'lavoro astratto genericamente umano' acquista «piena validità (*Vollgültigkeit*)»²⁴, ma tale categoria è valida (proprio «a causa» della sua «astrazione»²⁵) per ogni epoca, dunque è valida anche per comprendere lo scambio che si realizza in società, come la Grecia antica, in cui il «rapporto sociale dominante» non è quello fra i «possessori di merci»²⁶.

La questione sollevata dai citati brani della *Einleitung* del '57 e del *Capitale* riguarda, come detto, la possibilità che un «risultato spirituale», *geistig*, una «categoria», divenga «realtà (*Wirklichkeit*)»²⁷, ossia divenga «praticamente vera»²⁸, senza che venga messo in discussione il «concreto (*das Konkrete*)» come «il reale punto di partenza (*der wirkliche Ausgangspunkt*)» che il pensiero deve «riprodurre (*reproduzieren*)» spiritualmente²⁹; ovvero senza che si cada in quella che, per il Marx della *Einleitung*, è l'«illusione» *in cui Hegel* (proprio muovendo dalla corretta constatazione del fatto che il concreto, in quanto «sintesi di molte determinazioni», «nel pensiero (...) si presenta» inevitabilmente «come risultato e non come punto di partenza») *sarebbe caduto*³⁰.

2.2 La realtà è riprodotta da categorie concrete

Metterò, qui, del tutto da parte la questione (che ho affrontato già più volte altrove) della correttezza di una simile lettura della filosofia hegeliana (certamente influenzata dalle critiche sviluppate da Trendendenbug). Ciò su cui in-

²³ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; v. oltre nota 30.

²⁴ *Werke*, Bd. 42, p. 39; cfr. *Lineamenti*, p. 32, v. sopra nota 20.

²⁵ *Werke*, Bd. 42, p. 39; cfr. *Lineamenti*, p. 32, v. sopra nota 20.

²⁶ *Werke*, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92, v. sopra nota 22.

²⁷ *Werke*, Bd. 42, p. 38; cfr. qui sopra nota 14.

²⁸ *Werke*, Bd. 42, p. 39; cfr. qui sopra nota 15.

²⁹ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; v. oltre nota 30.

³⁰ «Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. Im ersten Weg wurde die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren». *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27.

tendo portare l'attenzione è il fatto che il senso di questa riflessione metodologica della *Einleitung*, ovvero di questo 'civettare' con Hegel, sta in fondo, in primo luogo, nel proporre la tesi secondo cui è *del tutto legittimo affermare che un «risultato spirituale», una «categoria», possa corrispondere pienamente alla realtà*³¹.

La «via» spirituale che va dalle «determinazioni astratte (*abstrakte Bestimmungen*)» al «concreto»³² (la «seconda via» che torna al concreto dopo che la «prima», muovendo dal «concreto rappresentato (*von dem vorgestellten Konkreten*)», è giunta «ad astrazioni sempre più sottili (*auf immer dünnere Abstrakta*)»³³, per Marx, è, «chiaramente, il metodo scientificamente corretto»³⁴. Tale metodo, evidentemente, per Marx, *riproduce adeguatamente il reale* attraverso 'categorie concrete' che possono dire il concreto (inteso come «sintesi di molte determinazioni») proprio perché *non* sono le «astrazioni sempre più sottili»³⁵ che rappresentano il risultato della «prima via», non sono categorie *astratte*, ma *concetti complessi*, raggiunti al termine della «seconda via».

³¹ Di fatto Marx, concependo il «risultato spirituale» come un «riprodurre», si oppone, anticipatamente, alle critiche neokantiane all'*Abbildtheorie* (cfr., ad es., H. Rickert, *Die Grenzender naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen und Leipzig 1902, p. 39 (ed. Tübingen 1921, pp. 28-9; ed. Tübingen 1929, p. 36-7); v. ed. it. a cura di M. Catarzi: *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002, p. 25) e all'«irrazionalità» che accompagna la connessa idea rickertiana di «*Kontinuum eterogeneo*» (cfr., ad es., H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926, pp. 31-2; v. ed. it. a cura di M. Signore: *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1997, pp. 81-2).

³² *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; v. sopra nota 30.

³³ «Finge ich also mit der Bevölkerung an, so wäre das eine chaotische Vorstellung des Ganzen, und durch nähere Bestimmung würde ich analytisch immer mehr auf einfachere Begriffe kommen; von dem vorgestellten Konkreten auf immer dünnere Abstrakta, bis ich bei den einfachsten Bestimmungen angelangt wäre. Von da wäre nun die Reise wieder rückwärts anzutreten, bis ich endlich wieder bei der Bevölkerung anlangte, diesmal aber nicht als bei einer chaotischen Vorstellung eines Ganzen, sondern als einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen. Der erste Weg ist der, den die Ökonomie in ihrer Entstehung geschichtlich genommen hat». *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, pp. 26-27.

³⁴ «Sobald diese einzelnen Momente mehr oder weniger fixiert und abstrahiert waren, begannen die ökonomischen Systeme, die von dem Einfachen, wie Arbeit, Teilung der Arbeit, Bedürfnis, Tauschwert, aufstiegen bis zum Staat, Austausch der Nationen und Weltmarkt. Das letztre ist offenbar die wissenschaftlich richtige Methode». *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27.

³⁵ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, pp. 26-27; v. sopra nota 33.

2.3 La distinzione fra categorie concrete e categorie astratte

Che, per Marx, questi ‘concetti sistematico-complessi’³⁶ siano *reali*, ovvero sia «praticamente veri», pare del tutto evidente; infatti, come si è visto, a suo avviso, solo tali concetti *complessi* possono *dire*, ovvero «riprodurre (*reproduzieren*)» spiritualmente il concreto³⁷, inteso come «sintesi di molte determinazioni (*Zusammenfassung vieler Bestimmungen*)»³⁸.

Ma la questione su cui è importante, a questo punto, concentrare la nostra attenzione è un'altra.

Marx, infatti, nel brano *cruciale* di cui si è detto³⁹, *non parla di tali concetti complessi*, ma parla di quelle «categorie semplici» che, egli poche pagine prima, distingue accuratamente dalle *categorie più concrete* (più complesse) che sono capaci di esprimere, *ausdrücken*, «spiritualmente (*geistig*)» una «relazione più complessa»⁴⁰. Egli infatti parla del «lavoro in generale» inteso proprio come «l'astrazione più semplice che l'economia politica pone al vertice»⁴¹, ovvero del lavoro in generale inteso come tipico «esempio» delle «categorie più astratte»⁴².

È, dunque, di una categoria semplice, di una *semplice astrazione*, che Marx parla in tale *cruciale* brano.

Il problema posto da questo brano, dunque, non è quello che riguarda la «realtà (*Wirklichkeit*)»⁴³ delle ‘categorie complesse’ (delle categorie raggiunte al termine della già citata «seconda via» come ad esempio la «popolazione» intesa non come «caotica rappresentazione (*chaotische Vorstellung*)», bensì come «totalità ricca di molte determinazioni e relazioni (*reiche Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen*)»⁴⁴).

Il problema posto da questo brano riguarda, piuttosto, la «realtà (*Wirklichkeit*)»⁴⁵ delle ‘categorie astratte’, delle pure astrazioni intellettuali, delle categorie semplici; ed in particolare la questione del *divenire reale del ‘lavoro astratto’*, indeterminato.

³⁶ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; v. sopra nota 34.

³⁷ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; v. sopra nota 30.

³⁸ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; cfr. sopra nota 30.

³⁹ *Werke*, Bd. 42, p. 39. Cfr. *Lineamenti*, p. 32; cfr. sopra nota 15.

⁴⁰ «Die einfachen Kategorien Ausdrücke von Verhältnissen sind, in denen das unentwickeltere Konkretes sich realisiert haben mag, ohne noch *die vielseitige Beziehung oder Verhältnis, das in der konkreten Kategorie geistig ausgedrückt ist, gesetzt zu haben*». *Werke*, Bd. 42, p. 36-7 (il corsivo è mio); cfr. *Lineamenti*, p. 29.

⁴¹ *Werke*, Bd. 42, p. 39. Cfr. *Lineamenti*, p. 32; cfr. sopra nota 15.

⁴² *Werke*, Bd. 42, p. 39; cfr. *Lineamenti*, p. 32, v. sopra nota 20.

⁴³ *Werke*, Bd. 42, p. 38; cfr. qui sopra nota 14.

⁴⁴ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, pp. 26-27; v. sopra nota 33.

⁴⁵ *Werke*, Bd. 42, p. 38; cfr. qui sopra nota 14.

Ciò che qui Marx cerca di spiegarci è, dunque, in fondo ciò che si potrebbe definire come la 'complessità delle categorie astratte-semplici'. A tale 'complessità del semplice' Marx, in fondo, accenna quasi esplicitamente quando sviluppa una argomentazione che inizia con l'affermazione secondo cui «il lavoro sembra una categoria del tutto semplice (*Arbeit scheint eine ganzeinfache Kategorie*)»⁴⁶. Tale affermazione, infatti, non ha, evidentemente, l'intento di spingerci a considerare il 'lavoro in generale' una «categoria concreta» (al pari delle sopra citate categorie di «popolazione»⁴⁷, di «stato» ecc.⁴⁸), perché ciò sarebbe in contrasto con il senso complessivo del discorso marxiano, ed in particolare con la netta frattura fra categorie astratte e categorie concrete su cui si basa la riflessione sviluppata nella *Einleitung*. Lo scopo di tale affermazione è piuttosto quello di introdurre una riflessione che intende delineare come, e in che senso, le astrazioni (le categorie semplici risultate dalla 'prima via') stiano nel concreto, nelle formazioni concrete più semplici, ma anche nelle formazioni concrete più complesse. Il punto cruciale da chiarire è il fatto che il 'lavoro astratto' pur essendo una 'categoria astratta e semplice' è, ad un tempo, un elemento *concreto* realmente operante non solo nelle formazioni sociali meno sviluppate, ma anche, e *soprattutto*, nelle concrete formazioni storico-sociali più evolute (ad esempio nella società statunitense).

Dal punto di vista logico la questione, come si vede, è complicata. Marx, infatti, prima distingue accuratamente le categorie *astratte* e semplici (lontane dalla complessa articolazione del reale), da quelle complesse, ricche di determinazioni, e, dunque, *concrete*; ma poi parla di una delle categorie astratte, del «lavoro in generale» dell'«astrazione più semplice» concepita dagli economisti⁴⁹ e sostiene che tale semplice, indeterminata, astrazione, diviene «praticamente vera», diviene «realtà», nella fase storica più avanzata, in particolare nella società statunitense.

Dal punto di vista *logico e metodologico* il *paradosso* è evidente: ciò che è più concreto, ciò che è il frutto più evoluto della storia, non è colto da una categoria complessa-concreta, ma dall'«astrazione più semplice», il «lavoro in generale», astratto, indeterminato.

Ciò che Marx enuncia poche pagine prima (il concreto «si presenta» nel pensiero solo come «risultato»⁵⁰, ovvero le categorie concrete vengono dopo le categorie astratte, ovvero al termine della «seconda via») sembra ora contradd-

⁴⁶ *Werke*, Bd. 42, p. 38; cfr. *Lineamenti*, p. 30.

⁴⁷ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, pp. 26-27; v. sopra nota 44.

⁴⁸ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; v. sopra nota 34.

⁴⁹ *Werke*, Bd. 42, p. 39. Cfr. *Lineamenti*, p. 32; cfr. sopra nota 15.

⁵⁰ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; cfr. sopra nota 30.

detto. Perché ora Marx ci parla di un concreto (la società statunitense) che *si presenta* nel pensiero non grazie a una categoria risultata dal percorso di pensiero che «sale dal semplice al complesso (*vom Einfachsten zum Kombinierten aufsteigt*)»⁵¹, bensì grazie all'«astrazione più semplice»: il «lavoro in generale».

Il punto è che Marx, poche pagine prima, enuncia, richiamando esplicitamente Hegel, una tesi molto chiara: il concreto non può che esser colto da categorie concrete; e le categorie astratte (che, nel pensiero, vengono prima) sono pensabili solo sulla base di ciò che viene dopo⁵², del «risultato (*Resultat*)»⁵³. La categoria più semplice (ad es. il possesso, o il denaro), osserva Marx, «presuppone» sempre la «categoria (...) più concreta (*konkretere (...) kategorie*)» (ad es. la proprietà, o il capitale)⁵⁴ che esprime un «rapporto» o una «relazione più complessa», ovvero un «insieme più sviluppato (*entwickeltern*)»⁵⁵. Ogni categoria semplice, immediata e astratta (ad es. il «valore di scambio»), «non può esistere altro che come relazione astratta, unilaterale, di una totalità vivente e concreta già data»⁵⁶, la quale, come già ricordato, in quanto «sintesi di molte determinazioni (*Zusammenfassung vieler Bestimmungen*)»⁵⁷ può essere colta, nella sua complessità, solo da categorie sistematico-complesse capaci di «riprodurre (*reproduzieren*)» spiritualmente il concreto⁵⁸.

Come evidente questa tesi, che di fatto ripropone in modo originale l'idea metodologica di fondo della *Wissenschaft der Logik* di Hegel (ossia l'idea secondo cui *il processo del pensare muove dal più indeterminato astratto verso il sempre più determinato, il concreto*), non contempla in alcun modo la possibilità che ciò che è più concreto, ossia la realtà storica più evoluta, l'«insieme più sviluppato (*entwickeltern*)»⁵⁹, possa essere colto, conosciuto, ossia 'riprodotto', attraverso le categorie astratte, semplici, ottenute grazie al processo astrattivo (che è quello che Marx chiama 'prima via'⁶⁰). È vero che Marx ammette che le «categorie semplici» hanno anche talvolta una «esistenza storica o naturale indipendente» rispetto alle «categorie più concrete», è vero che, in altri termini,

⁵¹ *Werke*, Bd. 42, p. 37; cfr. *Lineamenti*, p. 29.

⁵² *Werke*, Bd. 42, p. 36-7; cfr. *Lineamenti*, pp. 28-9.

⁵³ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; v. sopra nota 30.

⁵⁴ *Werke*, Bd. 42, p. 36-7; cfr. *Lineamenti*, pp. 28-9.

⁵⁵ *Werke*, Bd. 42, p. 37; cfr. *Lineamenti*, p. 29. Questa tesi enuncia un principio hegeliano: ciò che viene dopo (il mediato) fonda ciò che è pensato prima, l'immediato = semplice.

⁵⁶ «Er kann nie existieren außer als abstrakte, einseitige Beziehung eines schongegebenen konkreten, lebendigen Ganzen»; *Werke*, Bd. 42, p. 35-6; cfr. *Lineamenti*, pp. 27-8.

⁵⁷ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; cfr. sopra nota 30.

⁵⁸ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; v. sopra nota 30.

⁵⁹ *Werke*, Bd. 42, p. 37; cfr. *Lineamenti*, p. 29.

⁶⁰ Cfr. sopra note 33 e 34.

le categorie astratte=semplici *riproducono* anch'esse, in parte il reale, il concreto, ma, il concreto che esse colgono (o 'riproducono') è, osserva Marx, «il concreto non ben sviluppato (*das unentwickelte Konkrete*): «le categorie semplici sono espressioni di rapporti in cui il concreto non ben sviluppato può essersi realizzato»⁶¹. Dunque «la categoria più semplice può esprimere i rapporti predominanti in un insieme non ben sviluppato, oppure rapporti subordinati di un insieme più sviluppato, che storicamente esistevano già prima che l'insieme si sviluppasse nella direzione espressa in una categoria più concreta»⁶².

Secondo questa tesi marxiana (che, come detto, pare concordare con l'intuizione logica di fondo della *Wissenschaft der Logik* di Hegel), appare del tutto escluso, invece, che un «insieme più sviluppato» possa essere espresso, ovvero colto nella sua effettiva realtà (riprodotto adeguatamente), attraverso una *categoria astratta-semplice*.

2.4 Il capitalismo come paradosso, ovvero come realtà riproducibile solo attraverso «l'astrazione più semplice»

Ora però questa tesi marxiana enunciata nelle pagine precedenti è evidentemente contraddetta dal 'brano cruciale' sopra ricordato.

Tale brano, infatti, afferma che la società storicamente più sviluppata (la società statunitense) è una società in cui «l'astrazione più semplice» (il lavoro astratto) diviene «praticamente vera»⁶³: non, dunque, prioritariamente attraverso le categorie concrete («popolazione», «stato» ecc.), ma solo attraverso la più astratta categoria dell'economia politica, è possibile esprimere, cogliere, riprodurre adeguatamente, conoscere, la natura profonda della società capitalistica più evoluta.

Il paradosso logico in cui va a finire la riflessione logico-metodologica dell'*Einleitung* è evidente: nell'esplicitare la regola secondo cui il più concreto (il più articolato = il più determinato, l'«insieme più sviluppato (*entwic-*

⁶¹ «Indes bliebe dann immer soviel, daß die einfachen Kategorien Ausdrücke von Verhältnissen sind, in denen das unentwickelte Konkrete sich realisiert haben mag, ohne noch die vielseitigere Beziehung oder Verhältnis, das in der konkreten Kategorie geistig ausgedrückt ist, gesetzt zu haben». *Werke*, Bd. 42, pp. 36-7; cfr. *Lineamenti*, p. 29.

⁶² «Nach dieser Seite hin kann also gesagt werden, daß die einfache Kategorie herrschende Verhältnisse eines unentwickelten Ganzen oder untergeordnete Verhältnisse eines entwickelten Ganzen ausdrücken kann, die historisch schon Existenz hatten, eh das Ganze sich nach der Seite entwickelte, die in einer konkreten Kategorie ausgedrückt ist.»; *Werke*, Bd. 42, p. 37; cfr. *Lineamenti*, p. 29.

⁶³ *Werke*, Bd. 42, p. 39. Cfr. *Lineamenti*, p. 32; cfr. sopra nota 15.

keltern)»⁶⁴) deve essere espresso da categorie concrete (articolate, massimamente determinate), Marx ‘incappa’ nell’eccezione rappresentata da una categoria astratta (anzi dalla più astratta delle categorie dell’economia politica: il *lavoro astratto*) la quale costituisce l’unica chiave per conoscere la più sviluppata società. Di questo paradosso logico l’*Einleitung* non pare accorgersi affatto.

Marx dopo aver enunciato il citato ‘brano cruciale’ non si sofferma in alcun modo sulla questione logico-metodologica riguardante la compatibilità fra tale brano e la distinzione fra categorie concrete e astratte.

L’attenzione di Marx si concentra sul fatto che le categorie che servono a spiegare la società più complessa (la società borghese, ovvero l’insieme storicamente «più sviluppato») permettono anche di penetrare in «tutte le forme di società passate» (meno sviluppate); secondo il noto principio per cui «l’anatomia dell’uomo è una chiave per l’anatomia della scimmia»⁶⁵.

Marx si concentra, dunque, sul fatto che le categorie che spiegano la società più evoluta (la società borghese) permettono di spiegare anche le società del passato, *ma tralascia di svolgere una considerazione sul fatto che la categoria che, secondo il suo punto di vista, spiega la più intima struttura della società capitalistica è, non una ‘categoria concreta’, ma è la più astratta delle categorie dell’economia politica: il lavoro astratto.*

Sia ben chiaro il principio secondo cui le categorie che spiegano la società più evoluta sono la chiave per spiegare le società del passato è un principio confermato dalla constatazione del fatto che il ‘lavoro astratto=indeterminato’, utile a cogliere l’essenza della società più evoluta (della società statunitense), è anche la chiave per comprendere in generale ogni società del passato basata sullo scambio mercantile.

Sottolineare che solo la categoria *astratta* ‘lavoro in generale = lavoro indeterminato’ consente di cogliere la specificità della società storicamente più evoluta non significa negare (ma piuttosto confermare) il principio secondo cui «l’economia borghese fornisce la chiave per l’economia antica ecc.»⁶⁶.

⁶⁴ *Werke*, Bd. 42, p. 37; cfr. *Lineamenti*, p. 29.

⁶⁵ «Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung gewähren daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangnen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc. Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen». *Werke*, Bd. 42, p. 39. Cfr. *Lineamenti*, pp. 32-3.

⁶⁶ «Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.». *Werke*, Bd. 42, p. 39. Cfr. *Lineamenti*, pp. 33.

Tuttavia si può, chiaramente, individuare il *paradosso* in cui cade Marx quando, dopo aver rilevato che solo le categorie concrete possono riprodurre ciò che è storicamente «più sviluppato (*entwickeltern*)»⁶⁷, afferma che nella società più evoluta il «lavoro in generale», l'*astratto*, non è più soltanto qualcosa di «spirituale (*geistig*)», ma è una «realtà»«praticamente vera»⁶⁸.

In altri termini, la difficoltà in cui va a finire l'*Einleitung* marxiana consiste nel fatto che Marx, mentre, in un primo tempo (hegelianamente), identifica chiaramente ciò che è «più sviluppato (*entwickeltern*)»⁶⁹ (dunque ciò che è storicamente successivo) con ciò che è *più concreto* (ovvero con una più complessa «sintesi di molte determinazioni»⁷⁰), in un secondo tempo, nel citato 'brano cruciale', afferma che la società più sviluppata è il luogo dell'*astratto*, del lavoro *indeterminato*.

Il 'brano cruciale', dunque, mette in evidenza il fatto che, nell'ottica marxiana, *non è affatto sostenibile l'immediata identificazione* fra 'ciò che è successivo storicamente', il «più sviluppato», e 'il più concreto'. Il processo storico non può essere descritto semplicemente come 'l'articolarsi del meno articolato', ovvero come il 'determinarsi del meno determinato'.

D'altronde nulla lascia supporre che Marx intenda rinnegare del tutto la tesi generale che è alla base della citata distinzione fra categorie astratte e concrete, ovvero la tesi, esplicitamente sostenuta da Marx, secondo cui il cammino che sale dal più semplice=astratto al complesso («*vom Einfachsten zum Kombinierten*»), ancor prima di essere il percorso del pensiero astratto, è, soprattutto, il cammino del «processo storico reale»⁷¹. Ciò che, piuttosto, il 'brano cruciale' sembra voler sottolineare è il fatto che, rispetto a questa regola (che vuole che l'astratto, il semplice, venga prima; e il concreto sia l'ultimo, il «risultato» ricco di determinazioni), la società capitalistica rappresenta *una singolare eccezione*.

Il paradosso evidenziato dal 'brano cruciale' non pare rilevare, dunque, una difficoltà soggettiva del ragionamento marxiano, ovvero una semplice contraddizione fra la tesi sulla distinzione fra categorie astratte e concrete, da un lato, e il discorso sul divenir reale dell'astratto nella società statunitense. Il brano, piuttosto, sembra evidenziare una 'difficoltà storica oggettiva', o, più

⁶⁷ *Werke*, Bd. 42, p. 37; cfr. *Lineamenti*, p. 29.

⁶⁸ *Werke*, Bd. 42, pp. 38-9. Cfr. *Lineamenti*, pp. 31-2; cfr. sopra note 14 e 15.

⁶⁹ *Werke*, Bd. 42, p. 37; cfr. *Lineamenti*, p. 29.

⁷⁰ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; v. sopra nota 30.

⁷¹ «Insofern entspräche der Gang des abstrakten Denkens, das vom Einfachsten zum Kombinierten aufsteigt, dem wirklichen historischen Prozeß». *Werke*, Bd. 42, p. 37; cfr. *Lineamenti*, p. 29.

esattamente, pare *identificare il capitalismo con una 'difficoltà storica', con un paradosso storico.*

Marx, in sostanza, con il 'brano cruciale' evidenzia il paradosso storico in cui consiste la società capitalistica. Tale società, infatti, secondo le sue analisi, è certamente «la più complessa e sviluppata organizzazione storica della produzione»⁷², ma ciò che essa *sviluppa* è l'*astratto*, il semplice-indeterminato-generico lavoro senza qualità.

Il «processo storico reale» dal semplice-astratto al complesso-concreto⁷³ è di fatto contraddetto dal *paradosso rappresentato dal capitalismo*, che è sì la società più sviluppata, ma anche quella in cui *non* divengono 'praticamente vere' le molteplici determinazioni concrete, ma si fa «reale» l'*astratto* lavoro indeterminato.

Il brano sul divenire reale dell'astratto è, dunque, 'cruciale' perché evidenzia il nucleo profondo di tutta l'analisi marxiana sul capitalismo.

Un'analisi che fa emergere che oggi la società «più complessa e sviluppata» è il luogo del dominio dell'astratto, dell'indeterminato senza qualità, senza volto.

Ora, nel capitalismo, ciò che si concretizza è proprio il divorzio, la totale separazione, fra il «più sviluppato»⁷⁴ (ciò che è storicamente successivo) e il *più concreto* (che è complessa «sintesi di molte determinazioni»⁷⁵). La 'complessità' in cui consiste il capitalismo, non è vera complessità (articolazione di determinazioni concrete), ciò che si 'articola', si espande e si manifesta, è, qui, sempre e soltanto, l'identico indifferente, l'*indeterminato che svuota ogni differenza*, ogni particolarità, riducendola all'astratto.

Per pensare l'espandersi dell'astratto abbiamo bisogno, evidentemente, secondo Marx, delle categorie concrete (sopra citate: popolazione, stato ecc.), ma ancor più della «astrazione più semplice che l'economia politica pone al vertice»: del «lavoro in generale»⁷⁶. Tale astrazione costituisce già un elemento essenziale delle società precapitalistiche, ma in esse può essere scoperto solo grazie a un processo mentale-astrattivo che sappia guardare al di là del lavoro concreto e determinato (del tessitore, del falegname, dell'agricoltore ecc.) che caratterizza tali società. Nel capitalismo, invece, tale astrazione non è più qualcosa di semplicemente mentale (*geistig*), ora il lavoro astratto è una «realtà» immediatamente vera perché «gli individui passano con facilità da un lavoro

⁷² *Werke*, Bd. 42, p. 39. Cfr. *Lineamenti*, pp. 32-3; v. sopra nota 65.

⁷³ *Werke*, Bd. 42, p. 37; cfr. *Lineamenti*, p. 29; v. sopra nota 71.

⁷⁴ *Werke*, Bd. 42, p. 37; cfr. *Lineamenti*, p. 29.

⁷⁵ *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. *Lineamenti*, p. 27; v. sopra nota 30.

⁷⁶ *Werke*, Bd. 42, p. 39; cfr. *Lineamenti*, p. 32; cfr. sopra nota 15.

ad un altro» e per essi «il genere determinato di lavoro è fortuito e quindi indifferente (*gleichgültig*)»⁷⁷.

Ora l'indifferente, l'indeterminato, annienta (come accadenella «notte, nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere»⁷⁸) ogni differenza, ogni determinazione: la società più sviluppata dissolve ogni concreto, ogni qualità, riduce tutto a quantità, ad astrattezze.

3. IL DOMINIO DELLE ASTRATTEZZE ANCHE NELLA PRODUZIONE

Questo mondo paradossale, il dominio dell'astratto sul concreto descritto da Marx, è colto da Finelli nei suoi aspetti più profondi. Infatti egli, molto opportunamente insiste, ad esempio, sul fatto che il divenire 'praticamente vero' del lavoro astratto è un fenomeno che investe, per Marx, il mondo della *produzione*.

In esplicita polemica con il «marxismo tedesco della *NeueLektüre*» viene qui sottolineata la necessità di intendere «la radicalità della realtà dell'astrazione in Marx che (...) intanto è *praticamente vera* in quanto, nella messa a lavoro della forza-lavoro nella produzione capitalistica, coinvolge e occupa la materialità del corpo dei lavoratori»⁷⁹. Il punto è che secondo tale lettura (e, dunque, ad es. secondo H. G. Backhaus e M. Heinrich⁸⁰) «il lavoro astratto esiste solo come equiparazione, nel mercato e attraverso il mercato»⁸¹ e finisce, perciò, in quanto «prodotto di una pratica solo simbolico-sociale» con l'essere «ben lontano da ogni realismo»: «non può essere oggetto di alcuna esperienza»⁸².

⁷⁷ «Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehn und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist». *Werke*, Bd. 42, p. 38. Cfr. *Lineamenti*, p. 32

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phaenomenologie des Geistes*, J. A. Goebhardt, Bamberg und Wuerzburg 1807, p. XIX (*Phaenomenologie*, ed.: Ullstein, Frankfurt a. M. 1980, I, pp. 12-3), cfr. ed. it.: *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, I, pp. 12-3.

⁷⁹ *Parricidio compiuto*, pp. 316-7.

⁸⁰ Cfr., in particolare, H. G. Backhaus, *Dialettica della forma di valore*, trad. it. di R. Bellofiore e T. Redolfi Riva, Editori Riuniti, Roma 2009 e M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxische Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, VSA, Hamburg 1991; v. *Parricidio compiuto*, pp. 314-6.

⁸¹ *Parricidio compiuto*, p. 315

⁸² *Parricidio compiuto*, p. 316.

Al contrario una lettura centrata sul ‘brano cruciale’ della *Einleitung*, sopra citato, non può accontentarsi di concepire la presenza del «lavoro in generale» nel capitalismo, come una presenza solo «*fantasmatica*, e non reale»⁸³. Ebbene tale presenza reale, tale divenir ‘praticamente vero’, del lavoro astratto, può essere colto solo se si comprende che tale presenza è da rilevare prioritariamente nella sfera della produzione. Individuare il ‘lavoro astratto’ «nella sola sfera dello scambio» significa, infatti, assumere, correttamente, secondo Finelli (ma sul punto sarà necessario tornare più avanti), la «giusta articolazione di piani tra apparenza ed essenza», ma significa anche collocare erroneamente «nell’apparenza ciò che pertiene invece all’essenza»⁸⁴.

In altri termini, per Finelli, se il ‘lavoro astratto’, che caratterizza il capitalismo, viene concepito *soltanto* come ciò che, al mercato, consente l’equiparazione dei differenti lavori contenuti nelle merci, il ‘lavoro astratto’ finisce con il configurarsi non come l’«essenza» del rapporto sociale capitalistico, ma solo come una entità apparente di «natura *fantasmatica*»⁸⁵.

3.1 *Il lavoro astratto nella impersonale mega-macchina capitalistica postmoderna*

Come già osservato, che il ‘lavoro astratto’ costituisca l’essenza del capitalismo lo si può comprendere solo se lo si sa *individuare*, al di là della sfera dello scambio, *nella sfera della produzione*, nella fabbrica. Ora uno dei meriti maggiori della riflessione di Finelli consiste non soltanto nel ribadire l’importanza di tale tesi marxiana (evitando i pericoli insiti nel suo indebolimento, delineato dal «marxismo tedesco della *NeueLektüre*»), ma, anche, nella sua ‘attualizzazione’.

Una attualizzazione che consiste nel rilevare la centralità del ‘lavoro astratto’ nella produzione postfordista.

In particolare, in proposito, appare essenziale, per Finelli, la distinzione fra *tecnica e tecnologia*⁸⁶. Rimettere al centro della riflessione sul ‘lavoro astratto’ divenuto *praticamente vero* il tema della *Technologie* cameralista (ben presen-

⁸³ *Parricidio compiuto*, p. 316.

⁸⁴ *Parricidio compiuto*, p. 317.

⁸⁵ *Parricidio compiuto*, p. 316

⁸⁶ A Max Weber viene imputata la «rimozione (...) di ciò che era *Technologie*» (ovvero della tecnologia intesa come «disciplina specifica della *Polizey* (o amministrazione dello stato)» indispensabile alla formazione del «burocrate cameralista») e il «rilievo dato alla sola tecnica»; *Parricidio compiuto*, p. 24.

te in Marx «a partire dagli anni '50»⁸⁷) consente, da un lato, di sottolineare l'importanza della tecnologia intesa come «disciplina» che «ha la funzione di ridurre scientificamente la presenza del fattore umano a cosa tra cose»⁸⁸, dall'altro, di leggere la tecnologia postfordista come un sistema nel quale il «lavoro astratto (...) cessa di essere (...) astrazione logica e calcolante per misurare nello scambio il valore reciproco delle merci (...) e diviene invece pratica coatta e sostanza permanente della vita dei più, attraverso l'obbligo di un meccanismo tecnologico»⁸⁹.

Appare qui evidente che il passaggio da una concezione che considera il 'lavoro astratto' come una entità «*fantasmatica*, e non reale»⁹⁰ ad un marxismo capace, invece, di cogliere fino in fondo il divenire 'praticamente vero' dell'astratto è un passaggio che è fondato su una attenta considerazione della specificità della produzione postfordista. Finelli correttamente insiste sulla capacità del capitalismo avanzato (e, dunque, della produzione postfordista) di far sì che l'«astratto» divenga «veramente reale»⁹¹. Viene così delineata una chiara differenza fra il capitalismo moderno e il capitalismo più avanzato, capace di far occupare all'astratto spazi sempre nuovi, ovvero dimensioni che, sino ad alcuni decenni fa, riuscivano a sottrarsi al dominio dell'astratto. La 'storia del capitalismo' che viene, dunque, delineata si configura come il progressivo avanzare dell'astratto a scapito del concreto. E il passaggio da una considerazione che individua la centralità del 'lavoro astratto' nello scambio ad una considerazione che insiste sulla necessità di individuare tale centralità nella produzione *conduce ad una valorizzazione della specificità del capitalismo contemporaneo* fondato sempre più, come noto, sul lavoro 'immateriale-mentale'.

L'affermarsi del lavoro mentale-immateriale (e il declino, nel capitalismo avanzato, del concetto tradizionale di lavoro, e del lavoro fisico) viene, perciò, letto non come un elemento capace di aprire, in qualche modo, la strada ad un capitalismo 'personale' (che valorizza le differenze individuali, il concreto)⁹²,

⁸⁷ *Parricidio compiuto*, p. 26.

⁸⁸ *Parricidio compiuto*, p. 27

⁸⁹ *Parricidio compiuto*, pp. 325-6.

⁹⁰ *Parricidio compiuto*, p. 316.

⁹¹ *Parricidio compiuto*, p. 326.

⁹² Sulla possibilità di considerare il lavoro postfordista una evoluzione positiva del lavoro che va nella direzione del 'lavoro indipendente e personale' ha più volte insistito E. Rullani (cfr. *Lavorare e vivere nel postfordismo: meno dipendenza, più auto-organizzazione*, in *Dalla parte del lavoro: nuove responsabilità e nuovi diritti nella società della conoscenza*, Quaderni di "Uguaglianza e libertà", Città Aperta Edizioni, Troina 2002), per il quale «il lavoro cognitivo dei nostri giorni (...) si allontana in modo rilevante dallo stereotipo del lavoro esecutivo, dipendente,

ma come un passo ulteriore verso l'affermarsi dell'«astrazione che svuota le nostre vite»⁹³.

Finelli rileva, assai correttamente, che il 'lavoro astratto' caratterizza non solo il sistema produttivo della fabbrica fordista, ma anche quello postfordista. Ciò che qui viene, a mio avviso, opportunamente colto è il fatto che, anzi, solo quest'ultimo sistema produttivo (proprio attraverso la *tecnologia* che lo caratterizza, e, dunque, attraverso il cosiddetto sistema delle *filiere globali* basato sempre più sul 'lavoro immateriale' condensato in «conoscenze trasferibili e replicabili»⁹⁴) è il sistema che rende *effettivamente reale* il lavoro astratto.

Il dominio dell'astratto, ancora imperfetto nel capitalismo moderno, diviene perfetto nella postmodernità postfordista informatizzata.

Caratteristica della produzione postfordista è, infatti, il costituirsi di «una sorta di gigantesca mente artificiale *accanto* a quella umana», una «*mente esterna*» che, di fatto, impone «modalità (...) predeterminate d'intervento (...) da parte della mente del lavorare»⁹⁵. E ciò significa che ciò che 'viene messo al lavoro' nel capitalismo contemporaneo non è «più» semplicemente il «*corpo*» («e la segmentazione tayloristica dei suoi movimenti»), ma la stessa mente («*l'anima*»)⁹⁶: «quanto, *nella modernità*, veniva considerato per eccellenza come l'ambito di attitudini e qualità più personali e non omologabili dell'essere umano, ora, *nella postmodernità*, è stato invece messo al lavoro»⁹⁷.

In questo processo capace di mettere a lavoro la mente («*l'anima*») di ognuno di noi un ruolo essenziale è svolto, d'altronde, dalla «macchina dell'informazione»; quest'ultima, infatti, attraverso il «linguaggio binario», ri-

prestato all'interno del capitalismo classico e del fordismo» (Id., *Lavoro immateriale e società della conoscenza*, in "Paradigmi", XXVI, 2008, n. 1, *La filosofia del lavoro*, a cura di F. Tataro, p. 92). Cfr. anche A. Bonomi - E. Rullani, *Il capitalismo personale. Vite al lavoro*, Einaudi, Torino 2005.

⁹³ *Parricidio compiuto*, p. 40.

⁹⁴ Tali filiere (gestite da multinazionali che collocano liberamente i diversi segmenti produttivi tenendo conto dei vantaggi offerti dalle legislazioni e dal mercato del lavoro di ogni angolo del mondo) sono basate, come sottolinea E. Rullani (*Produrre valore con la conoscenza: la terra di mezzo tra fare, dire e pensare*, in "Paradigmi", XXXII, 2014, n. 1, *Fare, prassi, produzione. Valore-produzione e lavoro nella società globalizzata*, a cura di C. Tuozzolo, pp. 111-35) sul trasferimento di conoscenza riproducibile, di «*conoscenza replicativa* (codificata sotto forma di tecnologie, macchine, componenti, software, soluzioni e modelli standard, procedure organizzative)» (cit., p. 111). Tale conoscenza, talvolta, per esser trasferita, ha bisogno di un «"contenitore"», ma, sempre più spesso, viene del tutto *smaterializzata*, in quanto viene resa «codificata e astratta, riducendola ad una stringa di *bit* (01)» (cit., p. 125).

⁹⁵ *Parricidio compiuto*, p. 29.

⁹⁶ *Parricidio compiuto*, p. 29.

⁹⁷ *Parricidio compiuto*, p. 29.

produce, riduce e semplifica, «il mondo reale» e, contemporaneamente, «pretende la cooperazione» della «soggettività» (una soggettività la cui complessità è annullata, attraverso la valorizzazione soltanto della componente «astratto-calcolante»)⁹⁸.

Molto importante, a mio avviso, è l'attenzione che queste osservazioni rivolgono alle «qualità più personali (...) dell'essere umano» che «nella postmodernità» finiscono con l'essere totalmente subordinate al dominio dell'astratto⁹⁹.

Ciò che in proposito va rilevato è il fatto che il moderno (ovvero ad esempio il capitalismo ottocentesco e novecentesco che precede il citato capitalismo postmoderno basato sulla tecnologia delle filiere globali) ha rappresentato una fase storica nella quale le «qualità più personali» *non* sono state messe *pienamente* 'al lavoro', ovvero non sono state annientate dall'astratto, che, invece, nella postmodernità opera realmente, ad es. assumendo la forma di «una sorta di gigantesca mente artificiale»¹⁰⁰, chiedendo la cooperazione di individui ridotti a semplici unità operative del sistema.

Secondo questa prospettiva, dunque, il capitalismo postmoderno (postfordista) rappresenta una forma sociale che aggredisce in modo radicale, ed inedito, la persona, lasciando penetrare l'astratto in luoghi (come «l'ambito di attitudini e qualità più personali e non omologabili dell'essere umano»¹⁰¹) che la modernità aveva, invece, preservato.

Ora la differenza, qui rilevata da Finelli, fra il moderno e il postmoderno, fra il capitalismo moderno e quello contemporaneo, mette bene in evidenza quella che è a mio avviso la differenza specifica del capitalismo contemporaneo: il carattere del tutto *impersonale* dell'organizzazione economico-'sociale'. Un carattere impersonale che si concretizza nella sistematica crisi che subisce, nell'odierno sistema economico, tutto ciò che è personale, e, dunque, in primo luogo, ad esempio, la figura sociale più tipica del capitalismo *moderno*: l'imprenditore.

L'imprenditore, ovvero la 'persona che organizza liberamente la produzione realizzando se stesso attraverso la propria *impresa* (ovvero attraverso il proprio fare, la propria *industria*, il proprio operare, il proprio 'lavoro')', quello che Marx chiamava «il capitalista realmente operante (*wirklich fungierend*)»¹⁰², nella forma più avanzata di capitalismo (nel capitalismo basato sulle «società per

⁹⁸ *Parricidio compiuto*, p. 29.

⁹⁹ *Parricidio compiuto*, p. 29.

¹⁰⁰ *Parricidio compiuto*, p. 29.

¹⁰¹ *Parricidio compiuto*, p. 29.

¹⁰² *Werke*, Bd. 25, Berlin 1972, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

azioni (*Aktiengesellschaften*)¹⁰³ (come già Marx affermava) *scompare*; e viene sostituito da altro. Ora certamente chi sostituisce la persona dell'imprenditore è il manager, il «dirigente»¹⁰⁴, ma, evidentemente, questa sostituzione non è altro che un aspetto della eliminazione definitiva, dal contesto sociale, delle 'persone', è un aspetto della loro totale sostituzione con quell'astrazione 'praticamente vera' che è il capitale (il quale agisce attraverso i principali funzionari del suo infinito autoaccrescimento: i manager).

La crisi della 'persona' si concretizza, dunque, oggi nella sostituzione della 'persona dell'imprenditore' con i «dirigenti», i *funzionari*, i quali sono 'persone', solo nell'antico significato della parola, in quanto essi sono propriamente 'maschere' (nel senso indicato, a suo tempo, da Marx¹⁰⁵).

In sostanza la postmodernità capitalistica non prevede (e, dunque, tende a cancellare) le persone. Ciò che il sistema richiede è piuttosto che ogni uomo, ovvero ogni lavoratore («*vom Dirigenten bis her abzumetzten Tagelöhner*», per usare le parole di Marx¹⁰⁶) divenga un *funzionario* del capitale; il quale, attraverso i suoi funzionari, è «praticamente vero». Le «qualità più personali e non omologabili dell'essere umano»¹⁰⁷ vengono così cancellate dalla scena economico sociale: la tecnologia postfordista-postmoderna delle filiere globali ha infatti soltanto bisogno, come osserva Finelli, della «cooperazione» di «soggettività» ridotte alla sola componente «astratto-calcolante»¹⁰⁸.

La riduzione della «soggettività» di cui qui si parla è, in fondo, quella stessa richiamata (a partire dal concetto di mega-macchina sviluppato da Lewis Mumford) da Luciano Gallino nella teorizzazione del cosiddetto *Finanzcapitalismo*. Gallino rileva, infatti, come «l'uomo economico», «nato oltre due secoli fa come costruito concettuale» dell'economia politica liberale, «ai tempi del finanzcapitalismo» «è diventato una creatura in carne ed ossa»¹⁰⁹, grazie alla forza ideologica del neoliberismo oggi imperante, la quale (al pari delle «condizioni economiche»), è in grado di incidere e modificare lo stesso «apparato istintuale» degli esseri umani¹¹⁰. Ciò significa che ormai «la ricerca dell'utile è venuta a iscriversi nella natura umana», facendo sì che ovunque la «razionalità

¹⁰³ *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

¹⁰⁴ *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

¹⁰⁵ Cfr. *Werke*, Bd. 23, p. 99-100; cfr. IC, I, pp. 117-118.

¹⁰⁶ *Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519.

¹⁰⁷ *Parricidio compiuto*, p. 29.

¹⁰⁸ *Parricidio compiuto*, p. 29.

¹⁰⁹ L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino 2011 (d'ora in poi: *Finanzcapitalismo*), p. 140.

¹¹⁰ *Finanzcapitalismo*, pp. 140-1.

strumentale» prevalga sulla «razionalità oggettiva»¹¹¹: «nel finanzcapitalismo», secondo Gallino, «anche il sé biologico, il fondo corporeo della personalità, la fonte delle sue pulsioni e desideri, appare avere ormai subito le universali pressioni modellatrici della cultura dominante»¹¹².

Si può, dunque, a mio avviso concludere che l'uomo ridotto ad uomo economico(mosso unicamente dall'utile) è la «maschera» di cui ha bisogno il sistema per autoriprodursi. Infatti, tale «maschera», proprio perché non è una persona (ovvero non è capace di autoconcepirsi come fine a se stessa¹¹³), assume e punta a realizzare l'etica capitalistica pura: l'etica per la quale, come chiarisce Weber, «il “*summum bonum*”» è «il guadagno di denaro e di sempre più denaro, (...) pensato *puramente* come scopo a se stesso (*als Selbstzweck*)»¹¹⁴. Solo di tali *maschere* ha bisogno il sistema postfordista basato sulle filiere globali, di maschere che concepiscono il proprio lavoro, non come il fare concreto attraverso cui l'uomo realizza se stesso, ma come *lavoro astratto*, lavoro *indifferenziato* libero di vendersi al miglior offerente, al fine di realizzare in ogni sfera sociale (pubblica e privata) *denaro e sempre più denaro*, ovvero una ricchezza fine a se stessa che, per definizione, non può mai divenire «mezzo (*Mittel*) del soddisfacimento» «dei bisogni vitali materiali» dell'*uomo*¹¹⁵. Tali maschere sono «funzionari» del sistema, ovvero sono «servo-unità» della mega-macchina capitalistica¹¹⁶, sono servo-unità della «*mente esterna*», dell'apparato tecnologico che oggi predetermina e impone precise modalità «d'intervento e di risposta da parte della mente del lavoratore»¹¹⁷. Il sistema delle filiere globali gestito dalle 'multinazionali' *impersonali*, ovvero dai '*troppo grandi senza patria*' (*dalle stateless corporations*), va trasformando, ogni giorno di più, tutti gli uomini, «tutti gli individui realmente attivi nella produzione, dal dirigente fino

¹¹¹ *Finanzcapitalismo*, pp. 142-3.

¹¹² *Finanzcapitalismo*, p. 142.

¹¹³ Infatti, come ricorda Kant, «vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet»; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Kant's *Gesammelte Schriften*, 1° Abtheilung: Werke, Bd. IV, Georg Reimer, Berlin 1911, p. 428; cfr. l'ed. it.: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Paravia, Torino 1923, pp. 52-3.

¹¹⁴ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1963, I, pp. 35-6; cfr. ed. it.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965, p. 105-6.

¹¹⁵ Secondo Weber (*ibid.*) caratteristica fondamentale dell'etica del capitalismo è il fatto che «l'uomo si riferisce al guadagno come allo scopo della propria vita (*als Zweckseines Lebens*), e non è più il guadagno, come mezzo (*Mittel*) del soddisfacimento dei suoi bisogni vitali materiali, ad esser riferito all'uomo».

¹¹⁶ *Finanzcapitalismo*, pp. 5 sgg.

¹¹⁷ *Parricidio compiuto*, p. 29.

all'ultimo giornaliero»¹¹⁸, e, dunque, tutti i lavoratori dipendenti e 'indipendenti' (compresi i professionisti, gli scienziati e i titolari di imprese personali più o meno grandi) in *astratte servo-unità*, in 'uomini economici in carne ed ossa'.

3.2 Diffusione dell'economia di mercato, della mercificazione e del lavoro astratto

È in questo senso che, a mio avviso, va interpretata la già richiamata polemica di Finelli contro la lettura che individua nel capitalismo una presenza solo «*fantasmatica*, e non reale» del «lavoro in generale»¹¹⁹. Tuttavia la giusta osservazione che rileva il ruolo del «lavoro in generale», astratto-indeterminato, nella *sfera della produzione* (nella produzione postmoderna postfordista) non deve, a mio avviso, condurre all'assunzione di una erronea prospettiva 'produttivista' che finisce con l'individuare nella sola sfera della produzione il nucleo essenziale della organizzazione economica capitalistica.

La centralità del 'lavoro astratto' nella sfera della produzione capitalistica è, infatti, strettamente connessa alla centralità che il 'lavoro astratto' assume nello scambio. Il 'lavoro astratto' è, infatti, ciò che caratterizza la produzione capitalistica proprio perché la produzione capitalistica è produzione per lo scambio mercantile, e lo scambio mercantile ha come suo segreto (come suo «*arcano (Geheimnis)*») appunto il 'lavoro astratto'¹²⁰. È, dunque, il fatto che il capitalismo produce tutto *per il mercato*, a far sì che la produzione capitalistica abbia bisogno di lavoro astratto, indifferenziato: ovvero, per dirla con Marx, di «una società in cui gli individui passano con facilità da un lavoro ad un altro e in cui il genere determinato di lavoro è fortuito e quindi indifferente»¹²¹.

La centralità del 'lavoro astratto' nella produzione capitalistica è la conseguenza della natura specifica della produzione capitalistica, del suo essere produzione interamente rivolta allo scambio, al mercato, ovvero alla produzione di 'valore di scambio', non di beni che abbiano prioritariamente valore d'uso. Dal fatto che la produzione è indirizzata alla produzione di valore *astratto*, di 'valore di scambio', e non alla produzione di valore concreto, di 'valore d'uso', deriva, evidentemente, la necessità che il processo produttivo utilizzi *lavoro astratto*, lavoratori *astratti*, ovvero «servo-unità» capaci di fornire 'lavoro in generale'.

¹¹⁸ *Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519.

¹¹⁹ *Parricidio compiuto*, p. 316.

¹²⁰ Cfr. *Werke*, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92; v. sopra nota 21.

¹²¹ *Werke*, Bd. 42, p. 38. Cfr. *Lineamenti*, p. 32; v. sopra nota 77.

Il dominio del lavoro astratto nella sfera della produzione postfordista è, dunque, strettamente connesso all'*espandersi dell'economia di mercato*, e della mercificazione di ogni bene (persino dei beni culturali, morali) nella società postmoderna.

Sottovalutare l'intuizione di Marx che individua nello 'scambio di merci' il luogo di origine del 'lavoro astratto' e concentrare l'attenzione solo sul ruolo che il lavoro astratto ha nell'ambito della sfera della produzione è, dunque, molto pericoloso. Infatti, in tal modo, si rischia di non cogliere i nessi profondi fra sfera della produzione e mercato, e di concepire il superamento della produzione astratta a prescindere da una discussione sul superamento della società di mercato. Si rischia, in sostanza, di pensare di poter rendere più concreto il lavoro intervenendo (come ritengono di dover fare oggi molti psicologi del lavoro impegnati a migliorare il benessere del lavoratore e la produttività aziendale) solo sulla filiera produttiva. Laddove, invece, la filiera produttiva postfordista è strettamente legata all'economia di mercato, alla mercificazione globale e al consumismo, e, perciò, nessun intervento sulla organizzazione produttiva può essere efficace se non è accompagnata da un intervento sull'intero sistema economico, e, dunque, anche sulla sfera della circolazione. Nessun superamento del lavoro astratto nell'ambito della produzione mi pare possibile senza un radicale superamento della 'società di mercato'¹²².

D'altronde ciò appare oggi, nell'era del capitalismo postmoderno, ancor più vero che nell'epoca del capitalismo 'classico' ottocentesco. Il divenir 'praticamente vero' del lavoro astratto nell'ambito della produzione tecnologica postfordista (il trasformarsi del lavoratore in una servo-unità che opera integrandosi con la filiera produttiva divenuta una «gigantesca mente artificiale»¹²³) è, infatti, un fenomeno che va di pari passo con l'estendersi dei mercati a livello mondiale, un estendersi che consente allo scambio mercantile e (al suo «arcano»:) al lavoro *astratto* di penetrare in sfere sociali (le economie povere del terzo mondo, il lavoro scientifico ed educativo, ecc.) un tempo sottratte alla mercificazione.

L'affermarsi dello scambio mercantile a scapito ad esempio di altre forme di scambio (ad es. il dono) stimola, dunque, il diffondersi del 'lavoro astratto' anche nel campo della produzione. Così appare del tutto ovvio che un mondo so-

¹²² Al contrario Finelli pare sottovalutare l'importanza della critica marxiana alla *socializzazione a posteriori* su cui si basano le società mercantili (ed in particolare la società mercantile più avanzata produttrice di sole merci: il capitalismo). Egli, infatti, arriva a sostenere, la necessità di «ripensare (...) senza demonizzazioni (...) il ruolo del mercato (...) in una società postcapitalistica»; *Parricidio compiuto*, p. 395.

¹²³ *Parricidio compiuto*, p. 29.

ziale dominato (come ci ribadiscono quotidianamente i giornali, i telegiornali e tutti i mezzi di informazione) dai cosiddetti ‘mercati’, sia dominano, anche nella sfera della produzione, dal ‘lavoro astratto’ (indifferente e indeterminato) e da ‘uomini economici’ che sono semplici «maschere».

Questa crisi della persona (della persona, come già detto, difesa dalla modernità, e, suo modo, dallo stesso capitalismo imprenditoriale moderno), è, a mio avviso, un cardine dell’odierno capitalismo, un capitalismo che definisco, appunto ‘anonimo’ e ‘impersonale’. È, quindi, soprattutto sulla importanza che il capitale per definizione *più astratto*, il capitale monetario, ha assunto negli ultimi decenni che va portata la nostra attenzione. E ciò anche al fine di comprendere sino in fondo le trasformazioni del mondo della produzione (e l’importanza della produzione dei ‘prodotti finanziari’) nel capitalismo contemporaneo.

In tale forma di capitalismo, infatti, il capitale oggi dominante, il capitale finanziario (la forma più astratta di capitale: il capitale ‘indeterminato’ svincolato da ogni specifico fare umano, da ogni *industria umana concreta*), mostra di essere effettivamente ‘l’astratto divenuto reale’; tale capitale *mette a lavoro*, grazie al proprio apparato tecnologico, non solo ogni *industria*, ovvero l’intero apparato industriale¹²⁴, ma ogni uomo (ridotto a ‘uomo economico’, a «maschera»), utilizzando sia tale apparato (le sopra citate filiere produttive globali) sia, ad esempio, il debito¹²⁵.

4. LA LOGICA DEL CIRCOLO

Da quanto argomentato sin qui risulta evidente l’impossibilità di indagare a fondo l’analisi marxiana sul capitalismo (il capitalismo da essa indagato, ed, anche, la forma attuale di capitalismo) senza passare per una nuova riflessione sul rapporto Marx – Hegel.

¹²⁴ A dimostrazione del fatto che il capitale finanziario ‘mette al lavoro’, ovvero controlla, il sistema industriale basterà ricordare che i cosiddetti investitori istituzionali (fondi pensione, fondi di investimento ecc.) posseggono oggi la quota più consistente dell’apparato industriale, infatti, ad esempio, «nei paesi in cui i fondi pensione hanno conosciuto il massimo sviluppo» essi, negli ultimi anni, sono «diventati proprietari di oltre un terzo di tutte le società quotate» (*Finanzcapitalismo*, p. 231) e «posseggono il 45 per cento» delle «corporation americane»; *Finanzcapitalismo*, pp. 232-3.

¹²⁵ Sul debito come strumento per la realizzazione di plusvalore = pluslavoro sia consentito rinviare a quanto osservato ad es. in C. Tuozzolo, *Alienazione come pluslavoro nel capitalismo finanziario-usuraio*. Sraffa, Napoleoni e Marx, cit., v., in particolare il par. 6: *Alienazione come ‘pluslavoro al servizio del capitale’ nel capitalismo finanziario-usuraio*.

Quello che Finelli chiama «il modo circolare di farsi totalità del capitale» (il «circolo del presupposto-posto»: «lo svolgimento di un'astrazione iniziale, che apparentemente solo logica e mentale, si esplicita e si pone come astrazione reale»)¹²⁶ non può infatti essere pensato se non facendo riferimento a Hegel. Così nel paragrafo intitolato *Hegel: il compimento del circolo* (nel paragrafo che costituisce il nucleo centrale del capitolo quarto del volume *Un parricidio compiuto*)¹²⁷ emerge chiaramente il nesso profondo fra la logica del presupposto-posto individuata da Finelli in Marx e la logica hegeliana.

Lo schema del presupposto-posto è, infatti, uno schema tipicamente hegeliano che emerge costantemente nel sistema concepito da Hegel, un sistema che, come noto, si sviluppa a partire dall'idea che pensa l' 'andare avanti' come un 'tornare indietro che ha il senso di *fondare il fondamento*'. È questa la logica che Finelli ci invita ad individuare nel Marx maturo: una logica che sa vedere che il presupposto (il fondamento) non soltanto *pone* (ciò di cui è presupposto), ma, ad un tempo, *è posto* da ciò che pone, realizzando *un circolo* che, come noto, Hegel esplicita nel corso della *Logica dell'essenza*, ed in particolare, nelle pagine finali di tale parte della *Wissenschaft der Logik*, nelle quali Hegel mostra che la vera logica è logica del concetto, logica del *soggetto*, ovvero logica dell'*azione reciproca* (fra chi pone e chi è posto)¹²⁸.

Non va trascurato comunque il fatto che, per Finelli, questa logica circolare del presupposto posto sarebbe stata delineata da Hegel, ma da lui *non* sarebbe stata pensata adeguatamente, a causa del modo hegeliano di concepire l'astratto. Prima di affrontare questo tema sarà però opportuno tornare sulla questione del rapporto fra il «marxismo dell'astrazione» e quello che Finelli chiama «marxismo della contraddizione».

5. IL CARATTERE UMANISTICO DEL MARXISMO DELL'ASTRAZIONE E IL 'RITORNO A HEGEL'

La tesi su cui pare opportuno portare, a questo punto, l'attenzione è quella secondo cui l'assunzione della logica del presupposto posto implica

¹²⁶ *Parricidio compiuto*, pp. 210-11.

¹²⁷ *Parricidio compiuto*, pp. 233-48.

¹²⁸ Cfr. G.W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Werke*, vol. 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, pp. 222-40; v.ed. it. (in tre volumi): *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Introduzione di Leo Lugarini, Laterza, Roma-Bari 1974, vol. II, pp. 237-56; e Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, parr. 153-59, in *Werke*, cit., vol. 8, Frankfurt a. M. 1970, pp. 297-306; v. ed. it.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, I. *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981, pp. 297-306.

l'assunzione di un «marxismo dell'astrazione» che sostituisce il «marxismo della contraddizione»¹²⁹. Tale «marxismo della contraddizione» (rintracciato in Lukàcs e nella «prima generazione della *Frakfurter Schule*»¹³⁰, ma, anche, ad es., nella citata *Neue Lektüre*, in R. Bellofiore e in R. Fineschi¹³¹) è identificato con il 'marxismo dell'alienazione e del feticismo', un marxismo che ritiene che il concreto (la «vita», e, dunque, il lavoro «vivo») rappresenti una «eccedenza ontologica» (una «realtà non riducibile al capitale»)¹³², ovvero una «primarietà ontologica» «mai riducibile all'astratto»¹³³. L'errore del «marxismo della contraddizione» (superato dal «marxismo dell'astrazione») consiste, dunque, per Finelli, nel concepire il capitalismo come il luogo dell'«oblio dell'originario»¹³⁴, ovvero dell'oblio della vita, del soggetto, e, perciò in una ricaduta nella prospettiva umanistica e soggettocentrica¹³⁵ caratteristica del materialismo storico feuerbachiano del giovane Marx¹³⁶, ma superata dal «marxismo dell'astrazione» del Marx maturo.

Ciò che si può osservare in proposito è, però, che, al di là del tentativo di Finelli di concepire una netta frattura fra il «marxismo della contraddizione» e il «marxismo dell'astrazione», quest'ultima forma di marxismo, in verità, non possa essere pensata se non come un approfondimento e uno sviluppo del «marxismo della contraddizione» che Finelli crede di essersi lasciato alle spalle. In altri termini, a mio avviso, l'aspetto umanistico (e in certo senso 'soggettocentrico') non può mai effettivamente essere eliminato da una prospettiva coerentemente marxista, ed, in particolare, nonostante le dichiarazioni contrarie, di fatto, non viene eliminato dal «marxismo dialettico del presupposto» difeso da Finelli.

La prima prova di ciò si trova nell'affermazione secondo cui nel *vero* «marxismo dell'astrazione» (non assimilabile, secondo il suo autore, al marxismo francofortese che parla di una società ridotta «a una sola dimensione»)¹³⁷ la contraddizione non è affatto «annullata», e, quindi, è conservata, perché se fosse effettivamente annullata verrebbe, anche, contemporaneamente annullata l'ottica della emancipazione, che, invece, Finelli non propone affatto di abbandonare.

¹²⁹ *Parricidio compiuto*, pp. 325 sgg.

¹³⁰ *Parricidio compiuto*, pp. 319 sgg. e 323 sgg.

¹³¹ *Parricidio compiuto*, pp. 327 e 328 sgg.

¹³² *Parricidio compiuto*, p. 327.

¹³³ *Parricidio compiuto*, p. 328.

¹³⁴ *Parricidio compiuto*, p. 324.

¹³⁵ *Parricidio compiuto*, p. 323.

¹³⁶ *Parricidio compiuto*, pp. 41 sgg.

¹³⁷ *Parricidio compiuto*, p. 332.

All'interno del paradigma dell'astrazione reale la contraddizione non viene affatto annullata, bensì solo dislocata» e, perciò, rimane «ancora intrinsecamente carica di una potenzialità critica ed eversiva» che è la «premessa di ogni futura ipotesi di prassi emancipativa¹³⁸.

Tralascio, per ora, di soffermarmi sul luogo logico nel quale Finelli crede di poter *dislocare* la contraddizione: il «nesso tra *essenza e apparenza*»¹³⁹. Per ora intendo portare l'attenzione sul fatto che anche Finelli ammette che, in generale, della contraddizione non possa far a meno nessun marxismo, e più in generale nessuna teoria che non intenda rinunciare alla «critica» dell'esistente e all'idea di emancipazione.

D'altronde, svolgendo più a fondo l'analisi possiamo notare che, in verità, a ben guardare, Finelli, proponendo il «marxismo dell'astrazione», difende non soltanto, in generale, l'idea di contraddizione, ma anche lo stesso aspetto *umanistico* del marxismo che egli vorrebbe superare. Il fatto che l'aspetto umanistico (e 'soggettocentrico') del marxismo non sia eliminato da Finelli (e l'idea di *uomo* non sia, in fondo, in generale, eliminabile dalle prospettive filosofiche che non rinunciano all'idea di emancipazione) è evidente in molti passi del *Parricidio compiuto* di Finelli. La dichiarazione più esplicita si trova nel capitolo conclusivo e, in particolare, (*non a caso*, proprio) nel paragrafo sulla «emancipazione futura»¹⁴⁰. Qui, infatti, fra l'altro, si legge:

Una società post-capitalistica non potrà dunque, a mio avviso, che porre come principio fondativo della sua carta costituzionale la realizzazione di quel principio della soggettività che l'epoca moderna ha proclamato (...) come suo massimo valore¹⁴¹.

Ben strano appare che questo passo (questo breve *discorso filosofico sulla modernità*), che della modernità difende il suo «massimo valore», la «soggettività», sia posto al termine di una trattazione che ripetutamente prende di mira la prospettiva 'soggettocentrica'; e, ad esempio, in particolare il «principio di *humanitas*» rilevato nel «paradigma *soggettocentrico*» che caratterizza il «marxismo del feticismo e della reificazione»¹⁴².

D'altronde che l'uomo, la persona, il soggetto, sia non solo il centro del «marxismo dell'astrazione», ma anche, in fondo, il primo, l'originario, che il

¹³⁸ *Parricidio compiuto*, pp. 332-3.

¹³⁹ *Parricidio compiuto*, p. 333.

¹⁴⁰ *Parricidio compiuto*, pp. 366 sgg.

¹⁴¹ *Parricidio compiuto*, p. 368.

¹⁴² *Parricidio compiuto*, p. 323.

capitalismo annienta, ovvero svuota (e che tale marxismo vuole ripristinare), risulta evidente in molti altri passi del discorso filosofico svolto da Finelli.

Egli, infatti, richiama la necessità di far sì che l'«individualità, reale solo nella finzione» (la «maschera teatrale») «divenga persona in carne ed ossa»¹⁴³, parla frequentemente di «spersonalizzazione», di «svuotamento del concreto»¹⁴⁴, definisce il «*postfordismo*» come il sistema produttivo che «*svuota (...) di senso concreto la soggettività*»¹⁴⁵, concentra la propria attenzione sull'«astrazione che svuota le nostre vite»¹⁴⁶. Ora *dietro tutte queste espressioni* (che, come già detto, rilevano una concezione, a mio avviso, pienamente condivisibile capace di cogliere i problemi della mega-macchina finanzia-capitalistica postmoderna) vi è, evidentemente, l'idea che *prima* dello *svuotamento* capitalistico vi sia un *pieno*, prima della «spersonalizzazione» la persona *piena*, prima dell'individualità fittizia l'individualità *concreta*, l'uomo concreto.

È alla perdita di tale *pienezza*, allo «svuotamento» colto dalla riflessione di Marx sul divenire 'praticamente vero' dell'astratto, e al superamento (all'*Aufhebung*) di tale «svuotamento» (alla «realizzazione» post-capitalistica del «principio della soggettività»¹⁴⁷) che il «marxismo dell'astrazione» ci invita (correttamente¹⁴⁸) a guardare. Ma è evidente che parlare di perdita, di svuotamento, e poi di una fase che, ponendosi al di là dello svuotamento, consenta la piena «realizzazione (...) della soggettività» significa continuare ad utilizzare l'idea di *alienazione*.

Questo credo sia il motivo che non può non spingere i sostenitori della dialettica dell'alienazione (e della reificazione) a sentirsi profondamente a 'casa propria' nel seguire le argomentazioni del «marxismo dell'astrazione» di Finelli. Infatti, nonostante il *Parricidio compiuto* ribadisca la polemica contro il materialismo storico e l'umanesimo (e, quindi, contro i concetti di alienazione, reificazione e feticismo), l'antropologia che sorregge il «marxismo dell'astrazione», per quanto nuova (perché fondata sull'attenzione al corpo, alla natura e al riconoscimento *verticale*¹⁴⁹) è, comunque, una antropologia *umanistica*. Una antropologia che, nonostante le esplicite dichiarazioni contrarie,

¹⁴³ *Parricidio compiuto*, p. 356.

¹⁴⁴ Cfr. ad es. *Parricidio compiuto*, pp. 198-9.

¹⁴⁵ *Parricidio compiuto*, p. 31.

¹⁴⁶ *Parricidio compiuto*, p. 40.

¹⁴⁷ *Parricidio compiuto*, p. 368; cfr. sopra nota 141.

¹⁴⁸ Cfr. sopra, in particolare, il par. 3.1.

¹⁴⁹ *Parricidio compiuto*, pp. 357 sgg.

non può fare a meno del concetto di alienazione e, dunque, di una «primarietà ontologica»¹⁵⁰.

Una «primarietà ontologica» che in Finelli coincide con una «soggettività» (intesa come «massimo valore»)¹⁵¹ concepita, sulla scia di Freud e di W. R. Bion, come «persona (...) costituita» dalle «due società»: la «*società esteriore*» e la «*società interiore*»¹⁵². D'altronde che alla «persona» così concepita il «marxismo dell'astrazione» riconosca *di fatto* una «primarietà ontologica» risulta dall'affermazione che a Freud (e in particolare alla «sua teorizzazione del *processo psichico primario* e del *processo psichico secondario*») attribuisce *esplicitamente* «la scoperta» della «fondazione primaria della vita umana»¹⁵³.

Dunque ciò che qui, evidentemente, è in gioco è proprio l'*ontologia della vita* di cui il «marxismo della astrazione» vorrebbe fare a meno. Una *ontologia della vita* è quell'antropologia che (opponendo Freud alla teologia, a «Heidegger» e a «Marx») crede di poter definire quale sia il vero luogo in cui trovare la «fondazione primaria della vita»¹⁵⁴. Una ontologia della vita (ovvero una *ontologia del soggetto umano*) è il presupposto di chi manifesta le proprie preoccupazioni rispetto «al farsi soggetto del mondo di un'astrazione, qual è la ricchezza del capitale»¹⁵⁵, ovvero di chi, richiamando alla mente i temi dell'ontologia esistenziale heideggeriana, osserva che «oggi» un'«astrazione (...) svuota le nostre vite e (...) s'accampa (...) come il vero *Essere* del nostro *Esserci*»¹⁵⁶.

L'inevitabile presenza di una ontologia della vita nel «marxismo dell'astrazione» di Finelli è, credo, d'altronde, una prova indiretta della impossibilità di mantenere fede alle istanze emancipative di fondo insite nella riflessione di Marx eliminando la concezione essenzialmente umanistica implicita in tale riflessione.

L'evoluzione del paradigma epistemologico marxiano dalla fase giovanile feuerbachiana alla matura riflessione sull' «astratto praticamente vero» (svolta nei *Lineamenti* e nel *Capitale*) non inficia, infatti, l'umanesimo di fondo che caratterizza il pensiero di Marx, un umanesimo che, come è stato a suo tempo dimostrato in riferimento ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (da un autore che grazie alla sua formazione era in grado di cogliere a pieno gli ele-

¹⁵⁰ *Parricidio compiuto*, p. 328; cfr. sopra nota 133.

¹⁵¹ *Parricidio compiuto*, p. 368; cfr. sopra nota 141.

¹⁵² *Parricidio compiuto*, p. 369.

¹⁵³ *Parricidio compiuto*, p. 370.

¹⁵⁴ *Parricidio compiuto*, p. 370.

¹⁵⁵ *Parricidio compiuto*, pp. 39-40.

¹⁵⁶ *Parricidio compiuto*, p. 40.

menti *ontologici* della riflessione marxiana), implica una precisa delimitazione dell'ontologia umana (ovvero dell'ontologia della vita e del lavoro)¹⁵⁷.

Dunque Finelli non pare rendersi pienamente conto di quanto effettivamente resti efficace l'umanesimo hegeliano nella dialettica del presupposto-posto delineata dal Marx maturo, che Finelli utilizza per leggere la produzione postfordista postmoderna.

Ma perché Finelli non valorizza fino in fondo il suo debito hegeliano?

La risposta, già richiamata, che egli dà a questa domanda è chiara: Hegel non può essere considerato il padre della marxiana dialettica del presupposto-posto, egli è solo il 'padre ucciso' di tale dialettica, in quanto non concepisce in modo adeguato l'astrazione. L'astrazione, sostiene Finelli, in Hegel ha caratteri *mentale*, mai *reale*.

Finelli, da ottimo conoscitore dei testi hegeliani, indaga vari luoghi del sistema di Hegel per dimostrare questa tesi¹⁵⁸. Tuttavia egli non pare mai prendere veramente sul serio l'idea cardine del sistema hegeliano: l'identità reale – razionale. Una identità che impone di pensare il mentale= intellettuale come momento del reale: momento *astratto*, ma momento senza di cui il reale non si istituisce¹⁵⁹.

La lettura che Finelli dà di Hegel tende, invece, a misconoscere il ruolo che nel sistema hegeliano hanno l'altro, la differenza, la natura, l'*astratto*, l'intelletto. Ora il motivo profondo di questo disconoscimento si può leggere nelle pagine in cui Finelli concepisce il «*Geist*» di Hegel come «negazione assoluta» (della stessa «identità e determinatezza» di sé) che si realizza «attraverso un trascendimento del corporeo e del naturale»¹⁶⁰, per poi concludere:

Tale ontologizzazione e assolutizzazione del negare, che fa ritornare la filosofia moderna all'ipostatizzazione arcaica di categorie logico-linguistiche, quale quella

¹⁵⁷ Cfr. il saggio *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus* pubblicato da Herbert Marcuse in "Die Gesellschaft" nel 1932, pp. 136 sgg. (poi in Id., *Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, pp. 509 sgg.; cfr. ed. it. in Id., *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, Einaudi, Torino 1975, pp. 61 sgg.), un saggio strettamente connesso al volume marcusiano, pubblicato nello stesso anno, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Klostermann, Frankfurt a. M.; cfr. l'ed. it.: *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969).

¹⁵⁸ *Parricidio compiuto*, pp. 248 sgg.

¹⁵⁹ Sul «lato astratto o intellettuale (abstrakte oder verständige)» come uno dei «*Momente jedes Logisch-Reellen*» cfr., ad es., il par. 79 dell'*Enciclopedia* (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, in *Werke*, cit., vol. 8, p. 168; cfr. ed. it. cit., p. 246).

¹⁶⁰ *Parricidio compiuto*, p. 383.

compiuta dall'eleatismo antico, costituisce, a parere di chi scrive, il vizio fondamentale, il peccato originale del pensiero di Hegel¹⁶¹.

Ciò che qui si manifesta è l'idea di ricondurre Hegel a Parmenide, e, dunque, lo Spirito hegeliano all'*Essere* senza differenze, all'*astratto*.

Ma ciò, a parere di chi scrive, significa 'non prendere sul serio' il punto fondante del pensiero hegeliano, ovvero quel 'cominciamento' nel quale, nel modo più netto, Hegel congeda l'Essere eleatico. Congeda l'indeterminato, l'astratto che è 'la notte in cui tutte le vacche sono nere', scoprendolo come il vuoto, il nulla; e, così si apre la strada verso una concezione dell'assoluto che (proprio perché non pensa schellinghianamente l'assoluto come Indifferenza) non espelle le differenze, le determinazioni, ma al contrario accoglie nell'assoluto il determinato, per concepire lo Spirito come il Risultato: come il re, che, senza il suo altro (il determinato, la storia), non otterrebbe la «realtà» «del suo trono (*Wirklichkeit...(...) seines Throns*)»¹⁶².

Se si tiene ben presente tale 'cominciamento' di Hegel (e, dunque, il suo congedarsi dall'amico dei suoi esordi filosofici: Schelling) si può ben vedere che il suo *Geist* non è, e non valorizza in alcun modo, la «negazione assoluta». Piuttosto, come d'altronde Hegel afferma, nel modo più chiaro, già in una celebre pagina della *Fenomenologia*, ciò che la filosofia hegeliana valorizza è proprio la *negazione determinata*¹⁶³. Il superamento dell'astratto prodotto dall'intelletto è, come noto, il tema centrale del pensiero hegeliano. In ultima istanza, la lettura di Hegel che ne fa il promotore della 'negazione assoluta' è, a mio avviso, il frutto della influenza della interpretazione che di Hegel ha dato il Neoidealismo italiano, elaborando un hegelismo nel quale effettivamente (a differenza che in Hegel) lo *Spirito* e la *Mente* sono concepiti come l'*astratto*, come la *negazione assoluta*, ovvero come *l'atto che non è il Risultato*, ma è il Primo: il Primo che esclude l'altro, il determinato, la natura, come suoi *pre-supposti*¹⁶⁴.

¹⁶¹ *Parricidio compiuto*, p. 384.

¹⁶² Cfr. la celebre pagina conclusiva della *Fenomenologia*; G. W. F. Hegel, *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phaenomenologie des Geistes*, J. A. Goebhardt, Bamberg und Wuerzburg 1807, p. 765 (*Phaenomenologie*, ed.: Ullstein, Frankfurt a. M. 1980, p. 447); cfr. trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, II, p. 305.

¹⁶³ *Phaenomenologie*, p. 12 (ed. Ullstein, p. 59); cfr. trad. it. cit., I, p. 71.

¹⁶⁴ Secondo Gentile l'errore di Hegel consiste nel far «precedere all'Io tutto ciò che *lo pre-suppone*», ponendo «logica e natura» (ossia «idea in sé e l'idea fuori di sé») *prima* dello «spirito umano»; G. Gentile, *Idealismo e misticismo*, in «Annuario della Biblioteca Filosofica», vol. III (1913), fasc. I-II, ora in *Annuario della Biblioteca Filosofica*, volume III, a cura di P. Di Giovanni, Provincia Regionale di Palermo, Palermo 2000, p. 98 (il corsivo è mio). Sul modo in cui il pensiero gentiliano viene ripreso e radicalizzato dal cosiddetto 'neoparmenidismo' di G. Sas-

Al contrario dei neoidealisti italiani¹⁶⁵, Hegel punta a concepire lo Spirito proprio *a partire dai suoi presupposti*, seguendo la citata logica circolare del presupposto-posto *esplicitamente contestata da Gentile* (in nome di una prospettiva che mira a mettere in evidenza l'inconsistenza ontologica dell'altro dalla mente, del naturale, del corporeo, del fatto).

Se questo è vero allora viene meno il motivo per negare a Hegel la paternità della logica circolare grazie alla quale il Marx maturo ha concepito il capitale come l'astrazione divenuta praticamente vera. Il «marxismo dell'astrazione» proposto da Finelli dovrebbe perciò, a mio avviso, cercare di compiere un parricidio nei confronti di quel Neoidealismo italiano che influenza in modo determinante l'interpretazione di Hegel che tale marxismo propone. Da quanto sin qui argomentato risulta, infatti, che per delineare le tesi sull'astrazione praticamente vera il Marx maturo non aveva affatto bisogno di lasciarsi alle spalle la prospettiva logica circolare hegeliana. La logica circolare (del presupposto-posto, del fondamento-fondato) che Marx utilizza per leggere il capitalismo è la logica hegeliana della contraddizione: è la logica del concetto, che è logica del Soggetto(che si autoaliena), logica della «Subjektivität», «*subjektive Logik*»¹⁶⁶. Letto da questo punto di vista il tentativo di Finelli di dislocare «la contraddizione» collocandola nel «nesso tra *essenza e apparenza*»¹⁶⁷ rappresenta un tradimento della 'logica della soggettività circolare del presupposto posto', e un ritorno indietro a quella 'logica dell'essenza'(incapace di cogliere la relazione reciproca)esplicitamente criticata da Hegel¹⁶⁸.

Non di un parricidio di Hegel, ma di un ritorno a Hegel, ha bisogno il «marxismo dell'astrazione», e chiunque voglia mantenere aperta la riflessione sulla via della emancipazione umana.

so cfr. quanto ho osservato in C. Tuozzolo, *Storiografia e teoresi nell'interpretazione del neoidealismo italiano*, in «Philosophia. Rivista della Società Italiana di Storia della Filosofia», X-XI (1-2/2014), in particolare il par. 2.2, pp. 221 sgg.

¹⁶⁵ Nonostante le accuse di «misticismo» rivolte da Croce a Gentile, su questo fondamentale punto teoretico vi è una sostanziale convergenza fra i due 'filosofi amici'; cfr. quanto già osservato in C. Tuozzolo, *Misticismo e "hegelismo astratto". Incidenze del 'ritorno a Kant' nella disputa fra Croce e Gentile*, in *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 183-229.

¹⁶⁶ Cfr. G.W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Werke*, vol. 6, cit., pp. 240 sgg.; v.ed. it. cit. vol. II, p. 256 e vol. III, pp. 1 sgg.

¹⁶⁷ *Parricidio compiuto*, pp. 332-3. Cfr. sopra par. 5, note 138sgg.

¹⁶⁸ Cfr. sopra par. 4, nota 128.

DUE O TRE COSE A CUI NON CREDO. A MARGINE DI *UN PARRICIDIO COMPIUTO* DI ROBERTO FINELLI

MARIA TURCHETTO

Università Ca' Foscari di Venezia
Dipartimento di Filosofia e Beni culturali
turchetto@interfree.it

ABSTRACT

I very appreciate the analysis conducted by Roberto Finelli on Marx's textes, but I have some doubts regarding the total horizon that Finelli promises: the accomplished "abstraction" (as "dematerialisation") that Marx had prophesied. In this paper I try to explain why I don't think that Marx was a prophet; I don't think that the world (and the capitalistic production) has become immaterial; I don't think that the main problem is a "catastrophe of emotion"...

KEYWORDS

Marx, Contemporary Capitalism, Immaterial Production

Premetto che ho apprezzato l'analisi condotta da Finelli¹ sui testi di Marx, un'analisi accurata e al tempo stesso originale, grazie alle "cacce ai fantasmi" che propone. E sono contenta che, sulla base di questa analisi, il *parricidio* risulti finalmente *compiuto*, e lo sia all'altezza del Libro Primo del *Capitale*, l'opera matura di Marx, quella – come scrisse Althusser² – su cui Marx va giudicato. Condivido appieno alcuni passaggi – ad esempio la riflessione sulle categorie di *lavoro* e *forza-lavoro* e la puntualizzazione sulla differenza tra

¹ Le pagine indicate tra parentesi quadre nel testo si riferiscono al volume di Roberto Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano, 2014.

² "Che cos'è *Il Capitale*? È la grande opera di Marx, alla quale egli ha consacrato tutta l'esistenza dopo il 1850 [...]. Questa è l'opera sulla quale Marx deve essere giudicato. Soltanto su di essa, e non sulle opere giovanili ancora idealiste; non sulle opere ancora molto ambigue come *L'ideologia tedesca*, e nemmeno sui *Grundrisse*; e neppure sulla celebre *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, dove Marx definisce in termini molto ambigui (poiché hegeliani) la 'dialettica' della corrispondenza e della non-corrispondenza tra forze produttive e rapporti di produzione"; Louis Althusser, *Introduzione al I libro del Capitale*, Pratiche editrice, Parma-Lucca 1977.

“strumento” e “macchina” [cfr. pp. 179-200]; ho alcune riserve su altri – in particolare sulla riformulazione della nozione di “materialismo storico”.

In prima battuta, tuttavia, vorrei sollevare alcune perplessità relative all’*orizzonte* entro cui l’analisi si svolge, un orizzonte che definirei “destinale”: qui e ora si compie (finalmente?) ciò che Marx aveva profetizzato come “memoria del futuro”, ossia la totale *astrazione* che coincide con la “condizione postmoderna”. Astrazione che viene declinata da Finelli come smaterializzazione, dominio del simbolico, “postfordismo” inteso come fine della produzione materiale e della concentrazione industriale...

Certo, in questo modo semplifico molto – me ne rendo conto – lo spessore e la portata della categoria di *astrazione* che Finelli propone. Lo spessore: Finelli la rintraccia nel *Capitale* – dunque con riferimento alla “astrazione propriamente capitalistica quale erogazione di lavoro astratto nel nesso sistematico macchine/forza-lavoro” [p. 188] – e nella *Einleitung* del 1857, distinguendola efficacemente dal “lavoro alienato” dei *Manoscritti* del 1844 e dell’*Ideologia tedesca*, ma anche dalle elaborazioni dei *Grundrisse*, facendone una categoria specifica del capitalismo. La portata: è proprio qui che si compie il “parricidio”, di Hegel e di Smith, poiché l’astrazione capitalistica del lavoro poggia su una “divisione tecnica” inedita e radicalmente altra rispetto alla “divisione sociale” del lavoro. Si rompe così ogni continuità della storia, ogni successione obbligata dei modi di produzione basata sul procedere della divisione del lavoro. D’accordo, tra “divisione sociale” e “divisione tecnica” c’è un salto; e d’accordo, l’analisi marxiana del macchinismo industriale rappresenta sul piano teorico un “salto mortale” [p. 163].

Eppure mi rimane l’impressione che alla storia continua e teleologica della successione necessitata dei modi di produzione Finelli sostituisca un altro genere di teleologia. Certo, non più una *storia dell’umanità* intera, dal comunismo primitivo al comunismo dispiegato della fine dei giorni (o della fine della lotta di classe); ma una storia del capitalismo che si compie nel postfordismo, limite o pieno dispiegamento dell’astrazione, dunque una storia che ho definito “destinale”: con una *fine*. Cogliendo l’*astrazione* – e non predicando la *rivoluzione* – Marx avrebbe dunque visto la fine del capitalismo...

Da parte mia, non ho mai creduto che Marx fosse un profeta. Ritengo che parlando di “astrazione reale” del lavoro, di “espropriazione soggettiva” dei lavoratori legata alla divisione tecnica del lavoro e al macchinismo industriale – tutte le categorie insomma messe in opera nella sezione del Libro Primo del *Capitale* dedicata ai metodi del plusvalore relativo – Marx parlasse proprio dell’industria tessile inglese, dei filatoi idraulici e dei telai meccanici, del dottor Ure e via dicendo. Certo con un acume nell’espone la logica

dell'industrialismo tale da rendere l'analisi e le categorie impiegate valide anche oltre, applicabili anche a successive "rivoluzioni industriali". Un'analisi eccezionale, ma non "visionaria". Valida oltre la realtà empirica di riferimento, ma non profetica – non nel senso di prefigurare un *limite* del processo, un "post" estremo.

Per dirla tutta, non ho mai creduto nemmeno al "postfordismo", al "postindustriale", alla "smaterializzazione"... Miti legati all'avvento delle tecnologie informatiche ed elettroniche, molto in auge negli anni '80 e '90 del secolo scorso, che francamente speravo un po' ridimensionati nel Terzo Millennio. Ancora non ci siamo accorti della massa di *materia* – plastica, cavi, fibra, silicio – che sorregge il software? Tutta roba che viene prodotta e assemblata con tecniche tradizionalmente *industriali* – vecchie catene di montaggio, spesso dislocate in paesi emergenti o decisamente poveri. Ancora non ci siamo accorti di quanto siano importanti le recenti innovazioni nei campi della produzione di acciaio, dell'estrazione del petrolio, della chimica? Tutta roba materiale, pesante, puzzolente. La produzione non è tutta informatica, simbolica, immateriale, intellettuale.

Penso che le idee del postfordismo e del postindustriale siano legate a una visione *eurocentrica* – se non *italocentrica*. Sì, nel nostro Paese è in corso da anni un processo di deindustrializzazione, in Europa molte sono state le delocalizzazioni dei settori della *old economy*... Ma nel mondo? In Cina, dove esistono insediamenti industriali che contano decine di milioni di lavoratori? Davvero non esiste più la grande industria? *Non esiste più la classe operaia?*

Mi soffermo su quest'ultima domanda, perché tocca un punto chiave del discorso di Finelli. Del *suo* discorso, delle sue proposte per "un'emancipazione futura" [cfr. pp. 366-379] – certamente legate alla sua lettura dell'opera di Marx, ma non solo a questo. Niente classe operaia, scomparsa nelle inconsistenti nebbie del postindustriale – niente contraddizione come motore del cambiamento storico e della emancipazione. Questo, in sintesi, mi sembra l'argomento di Finelli sintetizzato dallo slogan "astrazione contro contraddizione". Il problema della contemporaneità non è più lo sfruttamento di classe ma la generalizzazione dell'astrazione che ha portato alla "catastrofe dell'emozione" [p. 357], che invade il nostro vivere, che ci svuota antropologicamente e ci lascia in preda a una sorta di *spleen*, non molto dissimile a mio parere dalla "alienazione" declinata alla francofortese. E contro questa condizione esistenziale Finelli mette avanti il *corpo*, le "emozioni di natura corporea [...] quali fondamento originario e permanente dell'intera esistenza umana" [pp. 367-368]: "incarnazione *versus* astrazione" [p. 367], libido contro capitalismo.

Queste riscoperte del *corpo* mi lasciano francamente un po' perplessa. Rappresentano un mero rovesciamento – non un superamento – del vecchio dualismo in cui si demandava alla mente (o allo spirito, all'anima...) di dominare e disciplinare il corpo. Tutto il potere al corpo! Ma il corpo è davvero *autentico*, “permanente”, un “fondamento originario” non toccato dalla storia, dall'ideologia, dalla cultura?

Non credo. Per un vero materialista, mente e corpo sono la stessa cosa, non c'è “contraddizione” tra essi, tanto meno una contraddizione più potente di quella tra classi. Corpo e mente sono entrambi plasmati dalla cultura che ci insegna a camminare, a sederci, a godere, a soddisfare i bisogni, a soffrire in forme *specifiche*. Lo sapeva benissimo Marx (“la fame è la fame, ma la fame che si soddisfa con carne cotta, mangiata con coltello e forchetta, è una fame diversa da quella che divora carne cruda, aiutandosi con mani, unghie e denti”³), oggi lo riconosce persino l'antropologia culturale che nei decenni passati aveva completamente disincarnato e ridotto a pura dimensione simbolica la nozione di cultura...

Non credo che il corpo e le sue pulsioni ci salveranno da questo modo di produzione, da questa specifica e storicamente determinata forma del “ricambio organico tra l'uomo e la natura” che non si è affatto ritirata oggi nel mondo dei simboli ma ha tuttora una dimensione materiale e corporea, che forse opprime esistenzialmente “un po' tutti”, ma che tuttora sfrutta sistematicamente una ben precisa *classe* sociale.

³ Karl Marx, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1984, p. 180.

LE TRE TEORIE DEL LAVORO DI KARL MARX. REPLICHE AI MIEI CRITICI

ROBERTO FINELLI

Università degli Studi Roma Tre

Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

roberto.finelli@uniroma3.it

ABSTRACT

In Marx's work you can find different theories of labor. In contrast to the interpretation of L. Althusser and the German "Neue Marxsche Lektüre" the author proposes the category of "real abstraction" as the foundation of a radical critique of historical materialism.

KEYWORDS

Dissimulation – Subjectivity, - Recognition – New marxism

Naturalmente ringrazio gli interlocutori per l'attenzione e la fatica che hanno dedicato al mio lavoro. Proverei a rispondere alle loro osservazioni e critiche non direttamente ma attraverso una riflessione sul concetto di lavoro, quale si è venuto diversificando a mio avviso nell'opera di Marx, per l'ovvio rilievo che la definizione di prassi assume nell'ambito di uno studio su Marx e i suoi interpreti, e dato che il nesso teoria-prassi ha costituito, da sempre, la caratteristica peculiare, e con ciò la rivendicazione di originalità e di non riducibilità ad altre dottrine, del pensiero di Marx e della tradizione dei marxismi complessivamente intesi.

Per chi si iscrive in tale tradizione, come il sottoscritto, è ovvio considerare come astratta e impropria ogni teoria che pretenda di considerare il conoscere e la scienza come validi solo se lontani e purificati dal mondo delle passioni e dell'agire. Come validi, cioè, solo se disincarnati e sottratti alla collocazione esistenziale, e necessariamente di parte, dell'osservatore. Mentre per Marx, com'è ben noto, la scienza nasce come un muoversi da un ceto sociale determinato e un inserirsi, a partire da quella prospettiva di parte, in un campo teorico fatto di antagonismi ed opposizioni, di prese di posizioni teorico-

filosofiche contro altre prese di posizioni teorico-filosofiche. Certo per provarsi, a partire da quel vertice peculiare di visione e di ascolto, a concepire forme del pensare e dell'agire tendenzialmente le più universali possibili: che riescano cioè a includere, a spiegare e a legittimare quanta più realtà possibile e a farsi con ciò egemonici di prospettive che della loro parzialità fanno universalità chiuse e dogmatiche. Ma sempre, appunto, muovendo da un occhio incarnato, mosso, non dalla meraviglia del vedere che Aristotele poneva a bade della filosofia, quanto invece dai bisogni e dalle pulsioni del corpo e dalla mente emozionale che quell'occhio alimenta e sostiene. A tal proposito, è quasi superfluo ricordare quanto le considerazioni psicoanalitiche più avvedute dicano su un conoscere che si vuole senza corpo e che non affondi le sue necessità nel corpo degli affetti: quanto quel conoscere sia in effetti il risultato di una scissione tra mente e corpo e quanto il pensiero che lo produce sia un pensiero astratto che proietta sul mondo esterno le sue istanze compensatorie di onnipotenza¹.

Il cuore del nesso teoria-prassi nell'opera di Marx si colloca, com'è ben noto, nella sua teoria, o meglio sarebbe più opportuno dire nelle sue teorie, del *lavoro*. In effetti, è dalla teoria della prassi lavorativa che Marx ha voluto sempre dedurre la teoria della prassi rivoluzionaria, caricando il termine di «prassi» di questo doppio significato e assegnando all'anfibologia di tale termine la funzione cardine di traduzione immediata del teorizzare scientifico e critico in un agire emancipativo e trasformativo dei rapporti sociali. Io credo, motivato assai poco, anche per le urgenze della lotta e polemica politica quotidiana, a riflettere con maggiore ponderatezza su quella troppo facile coincidenza, ma finendo così col consegnare alla tradizione una pretesa immediatezza tra agire lavorativo ed agire emancipativo che avrebbe creato più problemi di quanti ne potesse risolvere.

1.

La prima concettualizzazione del lavoro è depositata da Marx dei *Manoscritti parigini del 1844*, in un impianto teorico in cui la fortissima dimensione emancipativa è l'altro volto di una scarsissima, per non dire inesistente, dimensione scientifica. Qui il lavoro è l'oggettivazione delle forze essenziali che pertengono al genere umano nel suo confronto con la natura. È il processo attraverso il quale una parte specifica della natura, che è la specie umana, si confronta con la restante natura minerale, vegetale e animale, facendone, più che

¹ Cfr. R. Lombardi, *Metà Prigioniero, Metà Alato. La dissociazione corpo-mente in psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

mezzo della sua riproduzione, strumento del suo autoriconoscimento: in un processo in cui l'oggetto naturale si fa contenitore e *specchio* – oggettivazione appunto - della natura universale, ossia libera dai limiti dell'altra natura, del genere umano. È una concezione *speculativa* del lavoro che muove verosimilmente dalla teorizzazione hegeliana del lavoro depositata nella dialettica di signore e servo della *Fenomenologia dello spirito*, ma risciacquata e ribollita in salsa feuerbachiana. Giacché al lavoro viene sottratta la connotazione antagonistica tra signore e servo, viene mantenuta la virtù e il valore del «formare», del mettere di fronte a sé, come esser-per-sé, la propria capacità soggettiva e, nello stesso tempo, ne vien fatto soggetto non più il servo o il lavoratore individuale ma il «Genere», la «*Gattung*» di Feuerbach, ossia un soggetto, per definizione, non singolare ma collettivo e organicamente unitario.

È un Marx dunque che, provocatoriamente, si può definire spiritualista perché fa della specie umana un soggetto comunitario e generico che riduce la materialità del resto del mondo naturale a mera *oggettualità* speculare della propria *soggettività*. Compiendo così proprio Marx quello che nei *Manoscritti di Parigi* imputa ad Hegel. Ossia di aver confuso e ridotto la realtà dell'*oggetto*, e dell'intero mondo oggettivo, ad essere solo termine, non autonomo e di per sé consistente, di un processo di *oggettivazione*. A base di questa mia valutazione, che vede agire in questo Marx il presupposto di una soggettività sì fabbrile, ma insieme *signorile*, perché vede l'essenza del lavoro umano più che nel soddisfacimento dei bisogni corporei nel riconoscimento di una libertà creativa senza vincoli, sta la lettura che io ho sempre data, nei miei studi, di Ludwig Feuerbach come un pensatore, tutto sommato (esprimendomi ovviamente anche qui *en gros*), *regressivo* rispetto al livello logico e antropologico raggiunto dalla filosofia hegeliana. All'antropologia di Feuerbach manca radicalmente, a mio avviso, il motivo della negazione/ contraddizione, prevalendo nel suo pensiero una teoria dell'alterità, di fondo mai conflittuale, ma sempre integrativa ed accumulativa dell'identità dell'Io. Un'antropologia, dunque, in cui la curvatura organica e comunitaria del genere è sempre vista come valore, da rigenerare e riprodurre, di contro ad ogni istanza di individuazione che, come tale, non può che costituire il luogo dell'egoismo e dell'alienazione di essenza.

Proprio secondo la semplicistica assiologia dell'antropologia feuerbachiana (comunitarismo del "genere"= buono, individualità = cattivo) il Marx dei *Manoscritti del 1844* legge il concetto di lavoro: prassi autenticamente umana quando il lavoro vale come oggettivazione della potenza creativa ed espressiva del genere, prassi disumana o alienata, quando è posta al servizio di altri o quando – ma è dire a stessa cosa – l'interesse del lavoratore è volto e circoscritto alla riproduzione del proprio corpo individuale, della propria particolarità

biologica e naturalistica, e quando dunque l'affermazione dell'esistenza individuale prevale, con il suo interesse egoistico e materiale, sull'essenza, libera ed universale, dell'umano.

La prassi politico-rivoluzionaria che mira all'instaurazione del comunismo è immediatamente l'altra faccia di questa concezione del lavoro umano quale prassi espressiva del genere, giacché evidentemente data la potenza ontologica, antropologica, morale di quel principio (universale, libero e comunitario), la frantumazione e l'atomismo provocati dalla generalizzazione della proprietà privata, come il potere di comando, l'espropriazione che il capitale esercita sul lavoro e i suoi prodotti, non possono che produrre una situazione insostenibile (*Alienazione/Entfremdung*) e destinata alla emancipazione, cioè alla negazione della negazione.

Io ho compendiato questo nesso di prassi lavorativa quale prassi spirituale-signorile e prassi rivoluzionaria-emancipativa, presente nel giovane Marx, nella dizione di «marxismo dell'alienazione». Ed ho ritenuto che la corrente del marxismo italiano (G. Della Volpe e L. Colletti) che ha voluto proporre una sostanziale continuità tra il Marx dei *Manoscritti di Parigi* e il Marx del *Capitale*, leggendo una perfetta sovrapposibilità tra il concetto di lavoro alienato dei *Manoscritti* e il concetto di lavoro astratto del *Capitale*, abbia operato una radicale incomprendenza sia del Marx della matura *Critica dell'economia politica* sia del Marx dei *Manoscritti del '44*. Errori interpretativi entrambi assai gravi, ma dei quali il secondo ha prevalso per gravità sul primo. Perché l'interpretazione di Della Volpe-Colletti riguardo al giovane Marx ha compiuto, oltre alla "svista" su Marx (letto come campione dell'*empirismo* invece che dell'*essenzialismo*), due profondi travisamenti della storia della filosofia moderna. 1) Ha retrodatato Hegel da pensatore che si colloca nel cuore della modernità a pensatore neoplatonico del III° secolo d.C. (secondo l'indicazione proposta in tal senso da Feuerbach); 2) Ha letto conseguentemente Feuerbach come pensatore assai più ricco ed avanzato di Hegel, in quanto rivendicatore dell'esistenza sensibile e corporeo-concreta contro le astrazioni della Logica hegeliana.

Personalmente ho provato a dimostrare l'inattendibilità di quella interpretazione hegeliana nel mio libro sulla formazione del pensiero hegeliano, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel. 1770-1801* (ed. ted. *Mythos und Kritik der Formen. Die Hegel's Jugend*, Peter Lang Verlag)). Ma soprattutto ho provato, fin dall'inizio dei miei studi marxiani, a dimostrare l'insostenibilità dell'interpretazione giovanil-marxiana del dellavolpe-collettismo sia attraverso una nuova traduzione, rispetto a quella di Della Volpe (tutta curvata e piegata nel verso di un presunto materialismo empirista), della *Kritik* marxiana del '43

alle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* hegeliane, sia attraverso una serie di saggi pubblicati durante gli anni '80: nuova traduzione e saggi che mi sembra siano rimasti del tutto ai margini, per non dire sconosciuti, nell'ambito degli studi marxisti tanto che in genere, almeno nel contesto dei ricercatori e studiosi italiani, la *Kritik* marxiana del 43 viene sempre citata nella versione empiristica ed antiessenzialista di Della Volpe (rivista da N. Merker).

Ma quello che qui mi interessa sottolineare è che, a mio avviso, far valere e argomentare, sia in ambito antropologico-filosofico che in ambito pratico-politico, il marxismo dell'alienazione significa far uso di un modulo teorico che se, ha il merito di collocare un'etica dell'emancipazione all'interno del mondo del lavoro, e dunque della prassi di vita che stringe la quotidianità di uomini e donne, muove invece di fondo da un'antropologia spiritualistica che presuppone come dato il comunismo degli esseri "fabbrili" in quanto iscritti nella comunanza del genere e che come tale non può valere per una sociologia storicamente determinata come dovrebbe essere l'analisi dei processi di lavoro in una società capitalistica avanzata.

2.

La seconda concettualizzazione del lavoro presente nell'opera di Marx nasce con la *Deutsche Ideologie*² ed è presente, a partire da questo testo, per tutta l'opera marxiana. Malgrado l'abbandono dell'esplicita matrice feuerbachiana del lavoro come attività di un soggetto generico sull'oggetto, il tema del *Genere* continua a permanervi, solo spostato ora da *monte* a *valle*. Nel senso che ora è il processo di lavoro che produce l'unità del Genere (o della classe) attraverso un processo di produzione immanente. Il genere cioè non è più un presupposto perché è invece un posto, un prodotto dello stesso processo lavorativo.

Tale tesi si generalizza a teoria generale della storia attraverso il teorema, centrale nel materialismo storico, della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione. E si specifica, nell'ambito determinato della storia della società capitalistica, come tesi della produzione immanente, da parte del capitale, dell'unificazione e dell'organizzazione della classe operaia.

In tal modo - se nell'ambito più generale del materialismo storico i passaggi da un'epoca all'altra, da una formazione storico-sociale ad un'altra, vengono

² Come dimostra la pubblicazione dei manoscritti marx-engelsiani che stanno a base della *Deutsche Ideologie* nei due volumi del «Marx-EngelsJahrbuch 2003» (Akademie Verlag, Berlin 2004) non si può più parlare di un testo unitariamente concepito da Engels e Marx e presuntivamente intitolato *Deutsche Ideologie*, ma per comodità di riferimento continueremo a usare questo titolo.

spiegati attraverso lo scontro, fino a contraddizione, del carattere *collettivo* delle forze produttive con i rapporti *privati* di distribuzione dei beni prodotti da quelle forze - nel capitalismo questa tesi, della natura positiva e collettiva dell'essere umano in quanto *homo faber*, si specifica come produzione di tale polarità positiva e progressiva della storia attraverso un processo di lavoro che, accanto a merci e profitto, produce disciplina, organizzazione e avanzamento tecnologico della classe lavoratrice. Converrà citare a tal proposito la riflessione puntuale di A. Honneth: «Nel suo modello argomentativo, Marx prevede che il processo di produzione organizzato in maniera capitalistica socializzerà la classe lavoratrice in un soggetto collettivo disciplinato, organizzato e tecnicamente qualificato. Tre ipotesi sul processo di sviluppo dell'industria capitalistica convergono insieme in questo schema teorico: innanzitutto, la concentrazione e la centralizzazione del capitale fanno sì che sempre più lavoratori si raccolgano in un stesso luogo di produzione, di modo che la 'potenza del proletariato' guadagna evidenza esplicita; in secondo luogo, la crescente qualificazione richiesta dal lavoro industriale capitalistico favorisce la formazione, nei lavoratori, di capacità di cooperazione, e al contempo promuove lo sviluppo della loro autodisciplina; in terza istanza, infine, il progressivo avanzamento tecnologico delle forze produttive costringe le istituzioni di formazione relative alle competenze lavorative industriali a trasmettere non solo semplici capacità di azione strumentale, dando così luogo all'accrescimento della quantità di sapere sociale disponibile al proletariato»³. Alla base di tale concezione, io credo, stia una opzione teorica marxiana valorizzatrice del progresso tecnico, della neutralità del macchinismo nella sua possibile diversa utilizzazione e gestione sociale, così come un'adesione alla tesi di uno sviluppo sociale e culturale fortemente legato all'incremento del sapere scientifico: un'opzione, insomma, che risente di un forte accento *illuministico* e *positivistico* e che giunge appunto a separare troppo rigidamente e astrattamente bontà delle forze produttive e malvagità dei rapporti di produzione.

È lo stesso cedimento acritico a una mitologia del progresso, attraverso la scienza, presente nelle pagine dei *Grundrisse* in cui Marx parla del «general intellect», dell'intelligenza generale (come sapere scientifico tradotto nel gigantesco operare tecnico), dello sviluppo gigantesco del macchinismo: tutti temi e luoghi della modernità che, *nell'essere presentati come esito di un individuo sociale unificato*, continuano a lasciar trasparire, a mio avviso, l'impronta della facile unificazione del *Genere* di Feuerbach.

³ A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società*, tr. it. a cura di E. Piromalli, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1899*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 55.

Il capitale unifica e socializza, produce l'individuo sociale, un individuo che crea insieme a tutti gli altri il conoscere e il sapere, e che, nel suo essere *già* in comune, è *già* condizione reale ed immanente, non retorica e volontaristica, del comunismo futuro. Tanto che, celiando, si potrebbe pensare che, in questa celebrazione unificante del sapere scientifico (che rimuove ogni relazione conflittuale di socialità e di riconoscimento tra gli esseri umani) operi, inconsciamente, proprio il motivo della dissertazione di laurea di Feuerbach, *De ratione una, universalis atque infinita*, che aveva messo a tema il sapere dell'intelletto come capace di superare ogni separatezza degli individui tra loro e di renderli trasparenti e reciprocamente fusi nella luce di una ragione superiore ad ogni divisione corporea. Ma ho detto "celiando" perché non c'è ovviamente nessuna prova che Marx abbia avuto sotto mano il *De ratione* di Feuerbach. La cui lettura, nel latino originale, però non mi periterei di consigliare a tutti i teorici e gli appassionati del cosiddetto *operaismo italiano* che hanno sempre celebrato, con variazioni su una sola nota, il famoso *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse*, mai sospettando che l'intelletto generale e comune di Marx potesse nascere, in qualche modo, dalla «ratio» metafisica e teologica di Feuerbach.

Del resto, di tale prospettiva illuministico-positivistica assunta da Marx riguardo alla bontà dello sviluppo delle forze produttive e all'accoglimento di un mito del progresso, è conferma, io credo, anche la tesi, contenuta nelle pagine della *Deutsche Ideologie*, per la quale la creazione del mercato mondiale da parte del capitale creerebbe una tale generalizzazione della «divisione del lavoro» da generare contemporaneamente «individui universali»: individui cioè in un collegamento planetario tra di loro tali che, per tale loro massima ed estesa relazionalità, superano ogni *identità localistica*, di natura e di tradizione, e si fanno individui culturalmente comuni attraverso lo sviluppo mondiale delle relazioni di scambio.

Così, a ben vedere, in tale modo di argomentare di Marx, il progresso delle forze produttive, sia che lo si veda all'esterno, sul piano globale degli scambi nel mercato mondiale sia su quello più interno del macchinismo industriale, non può che comportare crescita e maturazione di soggettività. Per cui io credo che tale argomentare rimandi a una concettualizzazione del concetto di lavoro che, se ha abbandonato e lasciato alle sue spalle - come Marx dichiara esplicitamente nella *Ideologia tedesca* e nelle *Tesi su Feuerbach* - la presupposizione metafisica della *Gattung* di Feuerbach, torna invece paradossalmente a ripresentificarla, nella curvatura fusionale di facile comunitarismo che assegna all'esito e al prodotto del processo di lavoro.

È stata questa persistenza del feuerbachismo nella *Deutsche Ideologie* che mi hanno, insieme ad altre distanze teoriche, tenuto sempre lontano

dall'althusserismo: soprattutto per l'alto grado di materialismo storico e sociale che L. Althusser ha attribuito all'*Ideologia tedesca* come il luogo in cui Marx avrebbe maturato il passaggio dall'ideologia essenzialista del *Genere* ad una scienza della storia, basata sull'introduzione innovativa e sistematica di concetti come *formazione economico-sociale, modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione*. Ossia, per rifarsi al linguaggio althusseriano, sulla definizione di quelle peculiari e specifiche «Generalità II» attraverso le quali la pratica teorica di Marx lavorerebbe sulle «Generalità I» per produrre il concreto-di-pensiero delle «Generalità III» e dar vita al materialismo storico, quale scienza materialistica della storia. Perché, a me sembra, per quello che ho fin qui detto, ovviamente in modo assai schematico e sintetico, che quelle categorie del materialismo storico siano profondamente inficcate ancora di idealismo, di una pressoché inesistente sociologia critica della tecnologia e dei processi di lavoro (che Marx avvierà solo con gli studi preparatori al *Capitale*), e di una iscrizione nel mito del progresso celebrato dal positivismo. Tanto che appunto proprio la collocazione a base del materialismo storico di un concetto di lavoro e di prassi assai poco criticamente indagato mi sembra, come provo a dire nel mio libro, esponga poi lo stesso materialismo storico alla rigidità di un interpretare conchiuso «nella contraddizione tra le forze produttive e la forma di relazioni»⁴. Ma che soprattutto nel porre la prassi del lavoro, la *fabbrilità* dell'*homo faber*, la positività delle forze produttive a base strutturale di ogni sovrastruttura e di pratica teorica, non trova, contraddittoriamente, la legittimità e il luogo per sé medesimo, come atto, *esso medesimo*, teorico.

Del resto l'impressione che ho provato nel leggere e rileggere più volte *Lire Le Capital* è stata sempre quella di cadere in una macchina intellettualistico-cerebrale di ben poca aderenza alla materialità concreta della storia e della vita nella società capitalistica.

Il divieto che lo strutturalismo – insieme all'obbedienza riverente verso *il nome del padre* incarnato dal pensiero di Jacques Lacan – ha imposto ad Althusser, di non trovare *soggettività alcuna* nell'accadere storico quanto invece di dissolvere quell'accadere nella moltitudine di pratiche senza connessione intrinseca tra di loro, mi ha infatti sempre provocato un senso nichilistico di non trovare mai una realtà consistente, di non poter aggrapparmi a un qualche fondamento di una certa fermezza, anche a partire dalla concretezza del mio vivere e sentire, e a non poter costruire, dunque, una mappa significativa della realtà fatta di gerarchie di senso e di funzioni. Ma è forse proprio questo stordimento mentale, dovuto alle mie incapacità teoretiche, che mi impedisce di

⁴ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 52.

vedere una scienza materiale e incarnata nei logicismi combinatori dello strutturalismo e a non comprendere come si vogliono istituire le scienze umane sulla ridisposizione e riconfigurazione, in ogni epoca storica nuova e variabile, di segmenti e strutture sempre identici e invariabili.

Né io penso si possa accogliere il tentativo compiuto ormai molti anni fa da Cesare Luporini, sulla scia, con una qualche distinzione da Althusser, di rinvenire a base della teoria della storia consegnata alle pagine della *Deutsche Ideologie* un *materialismo primario*, naturalistico, costituito appunto da tutta il mondo naturale pre-umano e addirittura pre-vivente, di cui la storia delle società umane costituirebbe un ambito specifico e posteriore: «un mondo della fisicità nel quale è collegato ogni vivente e con esso anche l'individuo umano-sociale»⁵. A garanzia appunto di un fondamento biologico-naturalistico della soggettività, non riducibile e risolvibile nei soli rapporti sociali, che assegnerebbe concretezza e materialità a ogni individuo umano e assegnerebbe una continuità scientifica allo studio della natura e della storia.

Giacché a me sembra che anche qui, al contrario dell'ipotesi di Luporini, il richiamo al fondamento biologico dell'individuo umano vivente nel materialismo storico dell'*Ideologia tedesca* sia così generico da non costituire alcun zoccolo di *natura individuata* che possa impedire la risoluzione integrale della vita umana nella storia.

Proprio perché in quelle pagine non c'è alcuna riflessione sulla peculiarità del nesso corpo-mente nell'individualità umana e, di conseguenza, sulla peculiarissima organizzazione psico-fisica che individualizza e distingue la specie umana dalle altre specie animali. Non c'è insomma alcuna osservazione sul nesso corpo-mente come possibile luogo privilegiato di connessione tra mondo della vita e mondo della società, essendo lasciata tutta l'articolazione del discorso e la distinzione alla molteplice realtà delle diverse formazioni economico-sociali, all'iterazione, moltiplicata, in mille forme, di quella «divisione del lavoro», che per me rimane categoria *analitica* e non dialettica e che rimanda a un tacito presupposto comunitario e indiviso.

3.

La terza definizione che si trova in Marx del concetto di lavoro cade con la teorizzazione del *Capitale*. Come ho scritto nel mio libro, è necessario *lavorare* l'opera di Marx per estrarne questa terza elaborazione del concetto di lavoro, secondo una formulazione *comprensibile* e *coerente*. Perché la mia ipotesi è

⁵ C. Luporini, *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. XI.

che la mente di Marx lavori a sua volta ricorrendo frequentemente all'enorme quantità di estratti che, fin da giovane, Karl ha accumulato con pazienza e laboriosità ebraico-tedesca per tutta la sua vita. E che il nostro, stretto dalle urgenze economiche della vita e dal suo vastissimo impegno politico-organizzativo, non li abbia mai messi da parte ma li abbia sempre utilizzati, come *database* del suo pensare. Spesso senza considerarli nella loro datità cronologica, bensì usufruendone come costantemente attuali: sia per la qualità, indiscutibile, della loro fattura e composizione, sia per il narcisismo, neppure troppo velato, della sua personalità, che lo portava verosimilmente a vedere il proprio percorso di militanza teorica come la continuità di un unico tema e, nella sostanza, di un medesimo apparato categoriale.

Voglio dire cioè che la mente di Marx ha vissuto indubbiamente diverse stagioni teoretiche ma che tale diversità ha vissuto spesso, nel laboratorio del suo autosapersi, in una sedimentazione giustapposta che soprattutto nella fase della maturità lo ha condotto ad esporre il "nuovo" del suo pensiero attraverso l'espressione e l'utilizzazione di segmenti, non criticamente elaborati, dell'"antico".

Per questo io credo sia necessario compiere un profondo lavoro sulle continuità e discontinuità del suo pensare (senza cadere nelle estremizzazioni né della continuità collettiliano-dellavolpiana né nella discontinuità della *coupure* althusseriana) per estrarne, attraverso un lavoro decostruttivo/ricostruttivo indispensabile, la terza, e a mio avviso più importante, concezione marxiana del concetto di lavoro.

Quello che io ho definito un «parricidio compiuto» è consistito, nella sostanza, proprio in tale *lavoro sui concetti marxiani di lavoro*: in un complesso ed elaborato processo di smontaggio e di rimontaggio del composito e *multiversum* pensiero marxiano: che scotomizzasse e separasse le componenti generico-mitologiche, non commestibili, dalle componenti più preziose e gustose, più rigorosamente scientifiche, e capaci perciò di restituirci, ancora e soprattutto nell'oggi, un piatto prelibatissimo.

Ma si badi bene, un processo di scotomizzazione che doveva essere – questa la premessa – possibilmente *senza violenza* e forzature e che doveva tagliare seguendo *percorsi e indicazioni oggettive* di connessione e di disconnessione.

Dunque alla fine non facendo null'altro, nella mia intenzione, che *esplicitare l'implicito* e portare alla luce un tracciato non immediatamente visibile ma pure ben presente, ed obbligato nei suoi nessi, nel corpo plurisedimentato di quel *multiversum*. Ma, nello stesso tempo, chiarendo e dichiarando che la mia ricostruzione, proprio per le modalità del suo darsi, non avrebbe né potuto né voluto seguire l'evoluzione precisa, lessicograficamente e filologicamente pun-

tuale, delle opere marxiane. Essa prende infatti segmenti sparsi e disseminati tra *Grundrisse*, *Das Kapital*, *Manoscritti del '61-'63*, *Manoscritti del '63-'65*: con l'unico e vero scopo di ricomporre un discorso marxiano che potesse dar vita a un *circolo coerente*, pienamente legittimato sia sul *piano epistemologico* della sua scientificità e della sua connessione concettuale sia su quello *ontologico* di una sociologia reale dei processi sociali della nostra contemporaneità. Anche a costi di esporsi a critiche che attengono assai più allo scrupolo filologico che non al rigore e alla profondità filosofica⁶.

⁶In tal senso rispondere analiticamente ai rilievi, filologici, mossimi da R. Bellofiore nel suo intervento in questo simposio (cfr. *supra*, pp. 331-346) significherebbe dar luogo a una discussione lunghissima, come pretendono tutte le controversie di carattere terminologico e di cui certamente questo non è il luogo opportuno. Dico obiezioni filologiche e terminologiche perché mi sembra che l'intervento di Bellofiore sia essenzialmente di questa natura, visto che non tratta né discute delle problematiche teoriche più generali e più essenziali, del mio libro. Non discute la validità o meno del circolo del presupposto-posto che io, a dire il vero non solo in questo libro ma fin dal mio primo testo generale su Marx del 1987, propongo come unico paradigma logico e ontologico per riassegnare scientificità al discorso marxiano del *Capitale*. Non discute la mia interpretazione di Hegel e le mie tesi sui concetti hegeliani di *negazione* e *contraddizione*. Né discute la ricostruzione che compio della genesi dell'economia politica di A. Smith dal modello astronomico di Newton. Insomma preferisce non guardare ai massimi sistemi, per concentrarsi su violenze e aberrazioni filologiche, per rispondere alle quali, ripeto, occorrerebbe un saggio apposito. Ma questo trascorrere dalla filosofia alla filologia mi sembra anche un tratto obbligato a cui Bellofiore nel suo intervento non ha potuto sottrarsi. Perché il giudizio sul volume è così complessivamente negativo – a partire dal fatto che dimenticherei del tutto la lotta di classe, che costruirei un sistema totalitario del capitale, in cui gli esseri umani, i lavoratori, verrebbero completamente annullati, che proporrei il passaggio *immediato* dalla politica alla psicoanalisi – che forse era opportuno esprimere e moderare tale radicalità di giudizio attraverso rilievi, meno aggressivi, più specifici e puntuali. «Nonostante spunti felici e nonostante aperture affascinanti su paesaggi inconsueti» il mio libro, afferma Bellofiore, è «un libro sbagliato», «un libro 'svogliato' come se l'autore pensasse ad altro», un libro pieno di errori, di lapsus, di atti mancati, caratterizzato «da un disinvoltura brutale» e da una «onnipotenza interpretativa che impedisce un vero dialogo, che vuole parlare di marxismo e psicoanalisi e si mette a scrivere più volte «psicanalisi» invece che «psicoanalisi». Ora oltre al fatto che anche un illustre conoscitore della letteratura e della psicoanalisi come Francesco Orlando usa il termine «psicanalisi» e che entrambi le dizioni, *psicoanalisi* e *psicanalisi*, sono entrate nell'italiano corretto, devo confessare che molti dei rilievi, che mi sono stati mossi, mi sembrano poco pertinenti quando non del tutto comprensibili. Proverò qui ad accennarne solo alcuni. 1) A proposito di *formelle* e *formale Bestimmung*, Bellofiore si avventura in una distinzione tra le due che mi appare a dir poco temeraria. In Hegel la *formelle Bestimmung* è esattamente il contrario di quello che lui ritiene: essere cioè una forma esteriore al contenuto. Marx usa nel suo lessico, soprattutto nei *Grundrisse*, più il lemma «Form bestimmung», ma già nella sua tesi di laurea ha fatto largo uso del concetto di «Form», non nel senso di *äusserliche Form* ma nel senso, propriamente hegeliano di *Forma* come operatore dialettico dei limiti della materia. Ossia, come già scrivevo nel mio testo sul giovane Marx: «La forma è ciò che identifica il determinato ma che insieme lo riflette, lo rapporta a qualcosa d'altro; e in quanto tale è ciò che lo apre al rapporto con l'al-di-là di sé» (*Un parricidio mancato*, Boringhieri, Torino 2004, p. 38n). Mi sembra per altro che questa conce-

zione della “determinazione formale” come categoria centrale per intendere il Marx dell’astratto stia a principio del mio discorso (almeno a partire dal mio testo del 1987, *Astrazione e dialettica dal Romanticismo al Capitalismo. Saggio su Marx*), dove “forma” non è dimensione estrinseca ed esteriore ma componente intrinseca di una realtà non riducibile a componenti solo materiali. 2) Bellofiore mi imputa di aver usato *Schein* al posto di *Erscheinung*, con l’intento di assegnare al termine *Schein* il significato di illusione, apparenza *soggettiva*. Ma argomentando così mi sembra trascuri completamente l’uso del termine *Schein* nel *Libro sull’Essenza* della hegeliana *Scienza della logica*, con un significato, invece *oggettivo*, del tutto opposto a quello che lui pensa. Come mi sembra non consideri la distinzione fondamentale che nel lessico filosofico tedesco si è generata tra la *Erscheinung* (soggettiva) di Kant e lo *Schein* (oggettiva) di Hegel. Certo Marx nel *Capitale* usa assai più *Erscheinungs form* che non *Schein*. Ma non si deve dimenticare la “compressione” che ho compiuto, sempre guardando ai massimi problemi del doppio parricidio, del lessico marxiano con il lessico hegeliano: e dove la parvenza (*Schein*) hegeliana m’è parsa esprimere assai meglio il carattere *oggettivo* della dissimulazione dei rapporti di produzione. 3) Bellofiore mi accusa di non citare autori, come ad es. Claudio Napoleoni, che hanno messo a tema anch’essi l’astrazione del lavoro come in atto, non nella sfera della circolazione, bensì in quella della produzione. Evidentemente la sua memoria, per altro quanto mai tenace nel trattenere ricordo di ogni cosa, questa volta ha dimenticato o rimosso che al pensiero di Napoleoni e al *suo modo per me insufficiente* di trattare la questione dell’astrazione reale ho dedicato due saggi: rispettivamente *L’anima romantica di Marx nel “Discorso di Napoleoni”*, in «Metamorfosi», 1987, n. 5, pp. 127-142 e *I due marxismi di Claudio Napoleoni*, in «Il pensiero economico italiano», 1993/2, pp. 229-230. Ma, rigettando il pallino nelle mani dell’amico Bellofiore, vorrei avanzare l’ipotesi che la radicalità della sua critica riposa, paradossalmente, proprio nel carattere *doppio* del marxismo dello stesso Bellofiore e nella costrizione che, a mio avviso, fa a sé medesimo, obbligandosi a coniugare insieme due paradigmi teorici così eterogenei tra loro quali sono il marxismo dell’astrazione da un lato e il marxismo della contraddizione dall’altro. Bellofiore vuole stringere insieme lo Hegel del circolo del presupposto-posto (che dichiara di avere accolto dalla mia impostazione quando abbiamo lavorato e scritto insieme) e il Colletti empirista e antihegeliano. Senza voler considerare e ricordare insomma che il dellavolpe-collettismo ha definitivamente abiurato il pensiero di Marx, contribuendo ad espellerlo dalla cultura accademica italiana, proprio quando, dopo anni di celebrazione empiristica e materialistica, è stato costretto a rintracciare cromosomi hegeliani nel DNA di Marx. Stretto in tale morsa, di voler unificare l’inconciliabile, Bellofiore, io credo, non può fare altro che criticare ogni cosa che non rientri in tale sua disposizione, giustificata attraverso la “lotta di classe”, di natura totalitaria e onninclusiva. Da anni provo a dire che i due marxismi non sono conciliabili e che la distinzione che egli pretende di fare tra lavoratore e forza-lavoro, tra persona o soggetto (concreto) che è portatore della forza-lavoro e l’uso (astratto) capitalistico della forza-lavoro non è sostenibile; che a base della sua concezione del soggetto lavoratore e del marxismo collettiano dell’alienazione c’è una *presupposizione di soggettività* che non è argomentata ma meramente presupposta; che dunque bisogna radicalizzare la riflessione antropologica sull’individualità umana, sulla soggettività, sul nesso mente-corpo, con altri strumenti che non siano quelli marxiani (soprattutto del Marx dell’alienazione). Ma soprattutto che il circuito del presupposto-posto va assunto e coniugato in tutto il suo rigore, una volta che lo si accolga come paradigma scientifico, e che in quel circolo non è dato trovare che lo svolgimento di un unico principio di soggettività (qual è il capitale). Perché «duo universalis non dantur». A meno di scavare, *oltre Marx e i marxismi*, nella soggettività umana e trovare altri luoghi della contraddizione e dell’opposizione all’Astratto. Ma su tutto questo continueremo, ovviamente, a confrontarci, bevendo vino e ironizzando, l’un verso l’altro, con leggerezza ed allegria.

Così la scissura che, a mio avviso, va compiuta tra «marxismo della contraddizione» e «marxismo dell'astrazione» conduce alla terza definizione marxiana del concetto di *lavoro* come *uso e consumo capitalistico della forza-lavoro*. Terza definizione che è imperniata sull'introduzione del concetto di «lavoro astratto», il quale, nel suo esser chiave di volta della matura critica marxiana dell'economia politica è ben lontano, nella mia ipotesi di lettura, dal significare il *lavoro alienato* dei *Manoscritti di Parigi* o il *lavoro semplice e degradato* di Braverman. Non a caso in un celebre pagina dei *Grundrisse* Marx ci dice che lavoro astratto significa, non lavoro ridotto a movimenti elementari, quanto invece attività che ha perduto ogni carattere individualizzato e personalizzato dell'agire⁷. Diversamente dal lavoro artigiano, quello messo al lavoro dal capitale è lavoro astratto in quanto *lavoro indifferente*, lavoro cioè che non vede la partecipazione emotiva del lavoratore, perché è ridotto a mera procedura, a svolgimento di operazioni formali automatizzate e meccanizzate.

La possibilità di comprendere cosa sia il lavoro astratto, in un ipotetico percorso marxiano libero dalla metafisica dell'alienazione e dell'essere umano come soggetto che ne è il presupposto – e dunque avere la possibilità di affermare la sostanza reale del processo di lavoro nel capitalismo – si dà solo quando, come provo a sostenere nel mio libro, la concettualizzazione del lavoro viene distaccata completamente dalla dimensione categoriale e valoriale del *Genere*, sia in entrata (*Manoscritti di Parigi*) sia in uscita (*Ideologia tedesca e Prefazione del '59*). Quando cioè la prassi del lavoro non implica più *immediatamente* per sé una carica emancipativa, o perché includa la socialità comunitaria e generica dell'*homo faber* come suo presupposto iniziale, a monte, o perché produca quella medesima socialità durante il suo percorso lavorativo, come conclusione a valle.

Con la trattazione del 5° capitolo del primo libro del *Capitale* infatti il lavoro, o processo lavorativo, diviene una *eternità della storia*, indipendentemente da ogni forma sociale determinata. La produzione di valori d'uso, la lavorazione che gli esseri umani fanno della natura per renderla adeguata a soddisfare i bisogni, è infatti una *dimensione costante*, che non può essere messa in discussione da nessuna società umana. Come tale, in quanto ricambio organico tra uomo e natura – costituito da attività conforme allo scopo, oggetto del lavoro e mezzi di lavoro – *non appartiene alla sfera dei valori*, ossia di ciò che può essere come non essere. Appartiene invece alla costituzione imprescindibile dell'*essere*, alla dimensione specifica e peculiare della specie umana. È un suo tratto di natura: l'essere umano contrappone se stesso, quale una fra le potenze

⁷ Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, tr. it. a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1976, I, p.246.

della natura, alla materialità della natura. E come tale non è tema ed oggetto di lotta sociale. Non è termine o valore da conquistare o riconquistare. Perché, nella sua costanza imprescindibile, non può mai venir meno. Costituisce si potrebbe dire un'*invarianza generica del genere* umano, un contenitore sempre eguale che viene riempito, in ogni formazione storico-sociale determinata, da rapporti sempre diversi.

Solo tale *depotenziamento valoriale* del lavoro, tale sua naturalizzazione – solo tale ritorno della categoria di *Genere* dalla *Storia* alla *Natura*, si direbbe secondo la lezione hegeliana sulla contestualizzazione solo naturalistica della categoria del *Genere*⁸ – consente a Marx, nel laboratorio segreto del suo pensiero – parzialmente segreto, nella mia ipotesi, anche a sé medesimo - di inaugurare un approccio scientifico alla forma del lavoro nella società capitalistica e di passare, attraverso una diversa catena di idee nella sua mente, dal *paradigma del lavoro* al *paradigma della forza-lavoro*.

In tale ipotesi di lettura comprendere cosa sia propriamente il lavoro astratto significa seguire e approfondire il nesso che il nostro Marx ha posto nel *Capitolo Vi inedito* tra «sussunzione formale» e «sussunzione reale» della forza-lavoro al capitale. La sussunzione formale definisce un rapporto di espropriazione del capitalista nei confronti della forza-lavoro basato sulla forza e l'obbligatorietà ancora solo del diritto, cioè dei rapporti differenziati e legali di proprietà tra le classi. Senza che si dia ancora nella realtà del processo di produzione lavoro astratto, giacché il processo lavorativo è svolto ancora secondo modalità artigianali-precapitalistiche. Come tale l'epoca della sussunzione formale concerne nelle relazioni sociali le “modalità della proprietà” e non le “modalità dell'appropriazione”.

Il modo fondamentale delle relazioni di proprietà nella società capitalistica viene espresso nei termini più rigorosi da Marx in una pagina dei *Grundrisse*, dove la forza-lavoro (in queste pagine chiamata ancora lavoro) viene definita come «*absolute Armut*», povertà assoluta, in quanto separazione/esclusione di quella classe sociale da ogni possibile rapporto di proprietà con il mondo-ambiente⁹. La caratterizzazione sociale della forza-lavoro come pura esistenza soggettiva, priva di ogni rapporto di possesso con il mondo-ambiente, definisce la condizione astratta dell'esistenza della classe prima della sua immissione nel processo lavorativo. Definisce cioè una soggettività astratta in doppio senso: *astratta sia dal mondo-ambiente* che dal *rapporto con se stessa*, perché, schiacciata sulla sua esistenza come mera corporeità e, come tale, obbligata a svilup-

⁸ G.G.Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di B. Croce, (Der Gattungsprozess) §§ 366-367-368, pp. 333-337.

⁹ Ivi, p.244.

pare uno scarsissimo grado di riflessività interiore, cioè di presa di distanza dalla sua immediata corporeità.

Quello che i marxisti della contraddizione hanno sempre rimosso è, a mio avviso, la realtà radicale, non solo economica ma anche e soprattutto psichico-esistenziale di tale astrazione, che potremo chiamare anche *Astrazione I*, la quale è presupposto e condizione dell'*Astrazione II*, quale astrazione propria del processo produttivo. Credo cioè che i teorici del marxismo della contraddizione, e della connotazione socio-politica di *forza* e *potenza* che atterrebbe alla *forza-lavoro* nella sua opposizione/contraddizione al capitale, non abbiano mai seriamente indagato e riflettuto sul fondamento intrinseco di astrazione che sta a base della genesi della *forza-lavoro* e dunque della dimensione di astrazione e di povertà esistenziale che connota intrinsecamente le soggettività incluse in quell'ordine di classe.

Tale soggettività povera, *obbligata a includersi e a concludersi nei i propri bisogni corporali*, è ciò che si consegna, nel processo di lavoro, all'uso capitalistico della *forza-lavoro*. Dove l'imperativo categorico è la messa in pratica dell'*Astrazione II*, cioè di un *agire meramente procedurale* che elimini qualsiasi intervento e variazione personale nel processo di lavoro.

L'errore logico, radicale, dei marxisti della contraddizione è stato sempre quello, a mio avviso, di compiere un passaggio indebito del «non» dell'astrazione di proprietà al «non» dell'opposizione etico-politica. Hanno cioè rovesciato il «non» della separazione radicale che istituisce la *soggettività povera*, a partire dall'accumulazione originaria e da tutte le accumulazioni che si ripetono senza sosta nei cicli del capitale, nel «non» dell'opposizione al capitale che definisce una *soggettività ricca*. E così hanno sempre preteso di far coincidere la dimensione economico-lavorativa della classe con una sua intrinseca e connaturata dimensione etico-emancipativa.

4.

Infine qualche considerazione sulle critiche all'equiparazione, profonda e non meramente analogica, che io nel mio testo propongo tra *Kapital* marxiano e *Geist* hegeliano, per le quali mi si contesta che l'istanza di totalizzazione che io assegno al *Capitale* impedirebbe la concepibilità di ogni istanza di trasformazione e di emancipazione: e che dunque il mio marxismo dell'astrazione, se pretende di svelare da un lato i mitologemi del marxismo della contraddizione, estinguerebbe e concluderebbe la concepibilità di ogni alternativa possibile.

Ora è indubbio che nella mia prospettiva il capitale, in quanto accumulazione, tendenzialmente senza fine, di ricchezza astratta, produce una soggettività umana di massa intrinsecamente astratta. Nel duplice senso, che illustro sopra: di una soggettività astratta dalla totalità del mondo-ambiente secondo le leggi della proprietà (prima o fuori del processo di lavoro), la quale viene confermata e riprodotta come soggettività astratta secondo le leggi dell'appropriazione del proprio valore d'uso (all'interno del processo di lavoro).

Questo processo capitalistico di produzione, in pari tempo, dell'accumulazione della ricchezza astratta e di una tipologia astratta di umanità, va letto, a mio avviso, assumendo a modello di riferimento della *Wissenschaft der Logik* non il primo Libro, la *Lehre vom Sein*, come hanno fatto in genere gli interpreti che si sono spesi per una forte analogia tra *Capitale* e *Scienza della Logica*, quanto invece il secondo Libro, la *Lehre vom Wesen*. Perché mentre nella trattazione sull'*Essere* i protagonisti della scena sono ancora due, «Essere» e «Nulla», nella loro costante e insopprimibile opposizione-contraddizione, nella trattazione sull'*Essenza*, com'è ben noto, il soggetto è la sola «Negazione», che, rimasta padrona del campo, volge il negare verso se medesima, provvedendo a superare tutte le parvenze in cui il suo negare sembra fissarsi e perdersi in momentanee e fallaci identità. Per cui dalla *Logica della contraddizione* si trapassa, con il secondo libro del testo hegeliano, alla *Logica dell'Essenza-Parvenza*.

La «negatività assoluta» (*absolute Negativität*) o «negatività semplice» (*einfache Negativität*) è centrale nella costruzione del sistema hegeliano e negazione assoluta/semplice in quel contesto significa, io credo, una negazione che è assoluta perché non dipende da un altro esterno da negare e superare ma perché è negazione autoriflessa, volta verso l'interiore. Per questo ho inserito nel mio libro la sezione dedicata alla *Negazione* in Hegel e alle sue variazioni di senso. Continuare a limitarsi a ripetere che la negazione/contraddizione in Hegel non conduce allo «0», come accade alla contraddizione kantiana - perché la negazione hegeliana è sempre una «negazione determinata» che non finisce nel Nulla, in quanto è solo il superamento di un contenuto inadeguato che ne propone uno di natura superiore -significa a mio avviso mantenersi su un piano generico di discorso che poi non dice nulla di più approfondito sul modo concreto con cui quella negazione e quella *Aufhebung* avvengono. L'originalità della negazione in Hegel - di quella negazione che consente di passare dalla visione d'intelletto alla visione della dialettica speculativa (e dunque di realizzare la *Aufhebung*) - sta in un negare che nega non solo l'esterno ma anche l'interno, in un negare che nel *limite* negante verso l'altro nega nello stesso

tempo il contenuto che delimita all'interno. Cioè in un negare che è scarto, repulsione, sia verso l'esterno che verso l'interno (*Sich-Abstossen von sich selbst*) e, in questa sua assolutezza di potenza negante, di negazione assoluta, toglie ogni determinatezza circoscritta e parziale, proponendo nuove configurazioni di realtà. Se non si riflette sul «limite» (*Grenze*) come luogo per eccellenza della dialettica hegeliana e sull'*identificazione del limite con la negazione assoluta* – torno a dire, negazione dell'*altro esterno* in quanto *ipso tempore* negazione dell'*altro interno* – non credo si possa dare sostanza alla rivendicazione della negazione determinata che è divenuto un tema con forte esposizione retorica e ripetitiva nella lunga storia delle interpretazioni di Hegel.

Il Marx migliore, a mio avviso, ha ben compreso come il *Capitale* consista in un rapporto sociale di sfruttamento che, *at the same time*, produce la sua dissimulazione. Ha ben compreso cioè che l'immagine dell'individuo, libera persona e libero agente del processo sociale, sia solo una parvenza generata dal prevalere apparente degli scambi di mercato (M-D-M) e della scenografia della partecipazione democratico-politica sulla realtà sostanziale, assai meno visibile, del nesso di dominio all'interno del processo produttivo. E appunto, muovendo di qui, io credo si possa ben dire che *l'essenza della modernità consista nella produzione/riproduzione costante di una individualità astratta che si rispecchia nell'immagine parvente e deformante di una individualità concreta*. Giacché senza questo rispecchiamento, senza questo fallace riconoscimento, non ci sarebbe legittimazione alcuna, e dunque consenso, per l'intero sistema.

In questa relazione deformante di un astratto che si rispecchia e si falsifica in un concreto io penso stia la vera natura e modalità del feticismo moderno e non in quanto Marx depone nell'ultimo paragrafo del 1° libro del *Capitale*, dove il soggetto del feticismo non è l'Astratto capitalistico ma i singoli individui, presunti soggetti, che alienerebbero nel denaro e nelle merci le loro relazioni di scambio (secondo l'arcaico schema feuerbachiano dell'alienazione religiosa). Ed è appunto qui, nello spazio aperto tra l'appello, la chiamata, alla libera e autonoma soggettività (per citare, questa volta positivamente, L. Althusser) e il contenuto opposto, astratto e vuoto di senso, di un'esistenza astratta, che si può aprire una istanza e una pretesa reale di emancipazione.

La produzione della soggettività astratta nel processo di produzione capitalistico per tutto il Novecento s'è basata fondamentalmente sull'astrazione del corpo dalla mente. Sulla messa a lavoro del corpo nel nesso sistemico macchina/forza-lavoro, nel quale la scheda di lavoro e di sapere codificata e depositata nella macchina comandava e guidava il corpo della forza-lavoro, in una subordinazione tecnologica che toglieva consistenza al sapere della mente individuale. Con il passaggio alla tecnologia informatica la scissione-astrazione del cor-

po dalla mente s'è rovesciata, nei settori più avanzati della produzione capitalistica, nella astrazione mente-corpo, per la quale con la macchina dell'informazione viene messa al lavoro una mente linguistico-calcolante che elabora dati e informazioni secondo programmi predefiniti e finalità predefinite. Parlare oggi di lavoro mentale non significa ovviamente dimenticare la materialità del silicio e dei componenti fisici dell'*hardware* quanto invece mettere in evidenza il “processo di spiritualizzazione” che patisce una mente addestrata al lavoro informatico la quale necessariamente prende il senso del suo agire non dalla sua interiorità corporeo-emozionale ma da una mente artificiale esterna che con i suoi *data bases* e i suoi programmi dà a quell'agire la forma di una procedura predefinita.

In tale ambito di discorso il mio parlare di “riconoscimento” non vuole certo essere una rincorsa di tematiche oggi assai circolanti né una riduzione immediata di una problematica socio-politica, complessa e variegata come quella di possibili percorsi di trasformazione ed emancipazione, ad una chiave di terapia psicoanalitica¹⁰. Quanto essere invece un discorso che prova a sollecitare la configurazione di una *nuova etica del lavoro*, la quale, a mio avviso, rappresenta *il punto focale di una nuova prassi*, utopica oggi ma ricca forse di possibilità future. Da tale punto di vista riconoscimento significa diritto della soggettività moderna a riconoscersi, cioè a realizzarsi come quel *bino nell'uno* – quell'unità di corpo e mente – che oggi sia la scienza della psicoanalisi sia le scienze neurologiche sia le scienze umane più avanzate hanno messo a tema come asse centrale della loro ricerca. L'antropologia di Marx di tutto ciò non poteva saper nulla e, di conseguenza - questa una delle mie tesi più ripetute – ha consegnato all'agire emancipativo dei movimenti storici rivoluzionari un'antropologia debolissima e inadeguata. All'antropologia di Marx sfugge insomma la questione radicale che lo stesso *concetto di società è bino*, nel senso

¹⁰Per illustrare il modo “critico” in cui mi sono inserito nell'attuale dibattito sulla tematica del “riconoscimento” rimando al mio volume, *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa, Lecce 2005, e ai miei saggi, *Una libertà post-liberale e post-comunista. Riflessioni sull'etica del riconoscimento*, in «postfilosofie», 2005, n. 1 (“Riconoscimento/Misconoscimento”), pp. 121-140; *Trame del riconoscimento in Hegel*, in «postfilosofie», 2007, n. 3, (“Riconoscimento, dialettica e fenomenologia a duecent'anni dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel”), pp. 47-70; *Riflessioni sparse su Identità, Negazione, Alterità*, in F. Migliorino (a cura), *Scarti di umanità. Riflessioni su razzismo e antisemitismo*, il melangolo, Genova 2010, 13-35; *Infrasoggettività e intersoggettività. Aporie del riconoscimento hegeliano*, in F. Iannelli (a cura di) *Arte, religione, politica*, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 101-114; *Riconoscimento e impossessamento del sé*, in «Parolechiave», 2013, n. 50, pp. 11-22; *Al di là del terrore. Per una nuova antropologia*, in «Rivista di Psicologia Analitica», 2013, n.36 (“Paure della contemporaneità”), pp. 39-50...

che va coniugato, con caratteristiche profondamente diverse, sia come *società esterna* che come *società interna* all'individuo.

Ed è appunto il tema dell'integrazione del soggetto, del superamento di una identità personale fondata sul dominio e sulla repressione di una parte del Sé a danno e a scapito di altre parti interiori – il tema di un superamento dell'autoritarismo e del totalitarismo interiori – che oggi sta divenendo, a me sembra, il tema etico e valoriale più centrale e più di fondo nei dibattiti più perspicaci proposti da un nuovo materialismo e da un nuovo umanesimo dell'emancipazione. Per dire cioè che, certo con passi assai incerti e fragili, è cominciata a maturare e a farsi opinione diffusa, opinione embrionalmente pubblica, la tesi che il *sentire è la base del conoscere*, che i sentimenti sono la base della mente umana. E che ogni processo di emancipazione umana ormai non potrà che tener conto di questa nuova acquisizione biologica e filosofica. Per la connessione di tale ipotesi antropologiche con il mondo del lavoro e della produzione economica rimando all'ultimo capitolo del mio libro.

Nell'ambito di tali questioni tra antropologia e politica Claudio Tuozzolo obietta al mio marxismo dell'astrazione di contraddirsi - continuando implicitamente a presupporre quel marxismo dell'alienazione che ha sempre preteso di criticare - visto che anch'io parlo di persona, di soggettività umana, di vita. Per cui nel mio argomentare «vi è, evidentemente, l'idea che *prima* dello svuotamento capitalistico vi sia un *pieno*, prima della 'spersonalizzazione' la persona piena, prima dell'individualità fittizia l'individualità concreta, l'uomo concreto»¹¹.

Ma la questione di fondo, io credo, è che la persona di cui parla il marxismo dell'alienazione (a partire dalla teoria marxiana del soggetto contenuta nei *Manoscritti del '44*, di cui pure Tuozzolo rivendica la concretezza) è un presupposto che, anziché essere concreto, è disincarnato, perché è pura socialità. Secondo quanto recita, di lì a poco, la VI tesi su Feuerbach («L'essenza umana è l'insieme dei rapporti sociali»), il riferimento alla naturalità corporea e biologica dell'essere umano (quello che io chiamo l'asse verticale) nei *Manoscritti di Parigi* è un mero pretesto, perché il naturale è visto, a me sembra, solo come esaltazione e rispecchiamento della potenza dell'umano. Ed anche quando l'*Ideologia tedesca* sembra richiamarsi a individui concreti e determinati a me sembra che il riferimento allo spessore e alla funzione del corpo, dopo una genericissima occorrenza iniziale, scompaia e ceda il passo a una antropologia, di nuovo disincarnata, tutta istituita sulle relazioni sociali, sul moltiplicarsi della divisione del lavoro, sulla contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione.

¹¹Cfr. l'intervento, in questo simposio, di C. Tuozzolo, *supra*, pp. 359-390.

Rispetto a tale *dematerializzazione*, a tale disincarnazione, dell'umano compiuta dal *materialismo* storico, io credo che sia necessario abbandonare l'antropologia marxiana e cercare in altre direzioni. Le sollecitazioni che nascono dalla psicoanalisi freudiana, assunta non come terapia ma come filosofia e antropologia, mi sembrano essere estremamente utili in questo senso. Non a presupporre una pienezza. Tutt'altro. Quanto invece a indicarci come variegata e articolata sia l'interiorità umana. Quanto difficile sia la sua nascita a soggetto concreto e individuato. Quanto tale concretezza sia solo l'esito di un processo – spesso invece non riuscito – di riconoscimento e socializzazione. *Le tre logiche* che strutturano la psiche umana secondo Freud – e su cui mi sia consentito di citare i numerosi saggi che ho scritto al riguardo¹² – ci danno la base antropologica per dichiarare che il pieno non è stato mai né del presente né del passato, potendo essere, forse, solo del futuro.

Si tratta cioè, abbandonando un'antropologia dell'alienazione, di uscire dalla coppia idraulica del *pieno/svuotamento del pieno* e di cominciare a ragionare nei termini di un'antropologia kantiana delle facoltà eterogenee, radicalizzata e completata attraverso l'istanza dell'inconscio. La possibile integrazione e sintesi di quest'*uomo kantiano* (il riconoscersi dentro se stesso) non può d'altro canto darsi senza la coalescenza in esso dell'*uomo hegeliano*, cioè delle relazioni sociali di riconoscimento. È quanto io provo a tematizzare con l'incrocio di «asse verticale» e di «asse orizzontale»¹³ come struttura fondamentale della soggettività umana. La mancata compenetrazione di quei due assi costituzionali espone infatti l'essere umano ad una cattura, consumata in varie forme, al dominio dell'astratto. Si tratta dunque di studiare la complessità di quegli assi, la loro reciproca eterogeneità ed, insieme, la loro possibile consustanzialità: le molteplici combinazioni, fisiologiche e patologiche, che dalla loro connessione o sconnesione possono derivare, nel configurare tipologie diverse dell'umano.

Di tutto ciò, si ripete, l'antropologia marxiana non poteva o non voleva saper nulla. Ecco perché io ho provato ad estrarre il Marx dell'astrazione dal Marx della contraddizione e a condurlo a intrinseca coerenza, ontologica e logico-epistemologica. Con il convincimento che se non si percorrono nuovi sen-

¹²R. Finelli, *Al di là di una logica del sì e del no*, in «Psicoterapia e Istituzioni», 1998, n. 1, pp. 61-76; *Le tre logiche della 'Vorstellung' nella filosofia della mente di S. Freud*, Introduzione a: M. De Lillo, *Freud e il linguaggio. Dalla neurologia alla psicoanalisi*, Pensa, Lecce 2005, pp. 9-36; *Perché l'inconscio 'non' è strutturato come un linguaggio*, Introduzione a: S. Freud, *Compendio di psicoanalisi e altri scritti*, tr. it. a cura di R. Finelli e P. Vinci, Newton Compton, Roma 2010, pp. 7-30.

¹³Per l'introduzione di questa terminologia il riferimento d'obbligo è all'opera dello psicoanalista A. B. Ferrari, *L'eclissi del corpo. Una ipotesipsicoanalitica*, Borla, Roma 1992.

tieri continueremo a camminare sugli *Holzwege*, che, come si sa, si perdono e si smarriscono nei boschi.

Varia

LA DIMENSIONE TELEOLOGICA DELL'ETICA. LO SCHEMA EURISTICO DI PHILIPPA FOOT

CALOGERO CALTAGIRONE

Università LUMSA – Roma

Dipartimento di Scienze Umane

c.caltagirone@lumsa.it

ABSTRACT

In this paper I focus on Philippa Foot's analysis of the so-called Hume's law and her solution of Moore's criticism of the naturalistic fallacy.

KEYWORDS

Ethics, naturalism, good, practical reason, teleology.

INTRODUZIONE

Uno dei problemi che più ha interessato e tormentato la riflessione etica del Novecento, tanto da rappresentare un nodo nevralgico, specialmente, per le questioni bioetiche, è stato la cosiddetta *legge di Hume*, la quale, dividendo il campo della descrittività da quello della normatività, sostiene l'impossibilità di dedurre da semplici fatti i doveri, dall'*essere* il *dover essere*,¹ il primo attinente alla fattualità, il secondo all'intenzionalità interiore riferita al *Moral sense*.

¹ «In ogni sistema di morale con cui ho avuto finora a che fare, ho sempre notato che l'autore procede per un po' nel modo originario di ragionare, e stabilisce l'esistenza di un bene, oppure fa delle osservazioni circa le faccende umane; quando all'improvviso mi sorprende a scoprire che, invece di trovare delle proposizioni, rette come di consueto dai verbi è (*is*) e non è (*ought*), non incontro che proposizioni connesse con *dovrebbe* e *non dovrebbe*. Questo mutamento è impercettibile, ma è di massima importanza. Poiché questi *dovrebbe* e *non dovrebbe* esprimono una relazione o affermazione nuova, è necessario che si adduca una ragione di ciò che sembra del tutto inconcepibile, cioè del modo in cui questa nuova relazione può essere dedotta dalle altre che sono totalmente diversa da essa». D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Idem, *Opere filosofiche I*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 496-497. Per alcuni, l'attribuzione a Hume di questa «legge di Hume» sarebbe un fraintendimento. Cfr. N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, Peter Lang, New York 1989, pp. 55-95. Capaldi, sottoli-

neando il carattere esplicativo e sperimentale di tale legge, sostiene che la metodologia di Hume costituisce un approccio alla morale in senso pragmatico, in quanto, a suo giudizio, si assiste all'introduzione di un nuovo paradigma esplicativo della morale, fondato sul *we do* che sostituisce il cartesiano *I think*, al fine di rendere conto del comportamento e di come gli uomini concretamente agiscono. Per una panoramica sulle interpretazioni del «capoverso sull'è-deve» di Hume, Cfr. E. LECALDANO, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 173-181. Secondo Lecaldano la separazione tra *is* e *ought* avrebbe un valore solo di ordine metodologico e non ontologico. Affermando che Hume intende sottolineare che la ragione da sola è incapace di raggiungere le distinzioni morali, per cui è necessario l'intervento dei sentimenti e delle passioni, che però non devono diventare dominanti, Lecaldano precisa, inoltre, che quello di Hume sarebbe non tanto un emotivismo puro senza nessuna mediazione razionale, bensì un non-cognitivismo universalistico. Per Sergio Cremaschi ciò che si deve osservare è il fatto che Hume «non afferma che il passaggio è impossibile, ma contesta la mancanza di una giustificazione; mira a dimostrare che la distinzione fra il vizio e la virtù non viene percepita mediante la ragione e che il passaggio dallo "è" al "deve" va compiuto nell'unico modo possibile, basandosi sulla natura umana, in tal modo vuole stabilire un criterio della virtù che si imponga per necessità interna della coscienza, non per deduzione da verità di altra natura che: a) non sono dimostrabili con certezza, b) non giustificerebbero la deduzione di prescrizioni da descrizioni, c) non motiverebbero la volontà». S. Cremaschi, *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche*, Carocci, Roma 2007, p. 131. Opportunamente, Francesco Totaro fa notare che «anche nella tradizione premoderna campeggia la distinzione aristotelica, contenuta nell'*Etica Nicomachea*, tra il sapere delle realtà immutabili e necessarie e quello delle cose che avvengono solo per lo più, poiché è nella loro natura di poter essere diversamente da come sono attualmente. L'agire cade così nell'ambito dell'essere possibile e consegue quindi il proprio statuto di legittimità (non avrebbe infatti senso se tutto l'essere fosse necessario); in tal modo però l'essere *autenticamente tale* rimane non solo preservato ma anche isolato dal destino dell'azione. A sua volta quest'ultima esaurisce il proprio fine in se stessa, tranne a fruire della *visione* dell'essere necessario allorché assurge ad attività specifica dell'anima. Pertanto anche qui essere e dover essere (l'agire conforme a virtù) si sfiorano senza compenetrarsi. In definitiva, le ragioni dell'essere non si intrecciano con le ragioni del buon agire, se non nel punto di contatto dell'attività *quasi divina* del "sapiente" con l'atto di perfetta autocontemplazione dell'immutabile principio divino». F. Totaro, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 167. A complemento di queste annotazioni, Francesco Totaro, propendendo per una lettura che esige in ogni caso una revisione della 'distinzione' intesa come separazione, precisa che questa è una lettura *non necessaria* di Aristotele, perché tra essere e agire si può pensare una *differenza* nella realizzazione dell'*enérghēia* piuttosto che una cesura. A tal proposito egli scrive: «nonostante tutti i meriti che si possono attribuire alla impostazione aristotelica intorno alla valorizzazione della prassi, occorre osservare che essa da Aristotele è certamente considerata nella sua valenza autonoma ma, a nostro avviso, è insieme inquadrata in una cornice di gerarchizzazione ontologica, ed è quindi orientata al momento supremo della contemplazione dell'essere immutabile. In sé perciò non assurge al rango di eccellenza della *attività pura*. Quest'ultima si realizza come 'teoresi' ed è intesa come perfetta circolarità con l'essere che non può essere diversamente da come è. La teoresi non è protesa ad altro che a se medesima e trovando in se stessa l'oggetto della propria applicazione incessante è, per così dire, autocontinuativa e perciò autosufficiente. Il 'theorēin' aristotelico è atto che non soffre di nessun decadimento nella potenza e, di conseguenza, in esso forma e contenuto del sapere si travasano l'uno nell'altro in una perfetta adeguazione. Accessibile discontinuamente al vivere umano, tale atto è di competenza normale dell'eterna vita divina.

Anche se non mancano sicuramente delle differenze, rilevabili dal diverso modo di esprimere la tesi della divisione, spesso alla *legge di Hume* viene accostata la critica, formulata da George Edward Moore alla *fallacia naturalistica*, la quale, polemizzando con le teorie che concepiscono il bene come proprietà naturale, afferma l'illegittimità del trasferimento logico da un genere all'altro che fa derivare ciò che è morale (il bene) da un oggetto naturale, la cui esistenza viene considerata un oggetto di esperienza, posizione, questa, tipica, a suo giudizio, delle etiche «naturalistiche» di impronta evoluzionista, edonista o utilitarista, secondo le quali «il bene risiede in una qualità determinata di cose che esistono nel tempo»,² oppure è considerato come un oggetto la cui esistenza viene dedotta da un mondo sopransensibile, come dichiarato dalla etiche «metafisiche», per le quali «sarebbe comune il fatto che usano una determinata affermazione come fondazione per la derivazione di una determinata

L'atto teoretico, entrando in sintesi immediata con il proprio contenuto, non pone né un problema di ricorso a mezzi né un'esigenza di relazione ad altri. Invece l'attività come prassi, pur avendo termine in se stessa e non subordinandosi a un'opera esterna, non soltanto è abitualmente condizionata dal perseguimento di vantaggi comunque ulteriori al suo espletamento (come gli onori nel caso dell'agire politico) e dal bisogno di concorso con altri (per esercitare coraggio, magnanimità e, ancor più, amicizia e giustizia si ha bisogno appunto di altri), ma anche dalla istanza della scelta e del reperimento dei mezzi. Non si dà prassi senza mediazione e la mediazione, sebbene sia governata da colui che agisce, comporta una insopprimibile 'ascholia' o affanno esistenziale alla ricerca di un bene pur sempre assente. Nel reperimento dei mezzi sono inoltre sempre in agguato l'errore e lo smarrimento. L'agente, dipendendo dalla catena dei mezzi non ancora noti e disponibili, è a rischio di distoglimento e di deviazione dal fine. La materia dell'azione pratica può sfuggire al controllo del suo principio direttivo e può accrescere la distanza tra la potenza di compimento e la sua attuazione». Questo allora significa che, per Francesco Totaro, «per quanto la sfera pratica rivesta in Aristotele un'importanza antropologicamente costitutiva coinvolgendo altresì la dimensione del desiderio, delle passioni, della corporeità e dei comportamenti che li hanno la loro radice, essa non è in grado di guadagnare il livello della adeguazione piena all'essere se non travasandosi, non senza una certa soluzione di continuità, in una attività pura che certamente assume la prassi nella sua funzione positiva ma insieme la declassa inevitabilmente come stadio preliminare dell'attività assoluta o davvero degna di questo nome. La prassi insomma lambisce la pura attività ma, in senso stretto, non ha a che fare con essa, se non come momento preparatorio all'interno di una tensione al bene – questa sì trascendentale perché connaturata a tutte le cose e alla loro positiva realizzazione – che non trova risoluzione adeguata se non nel momento propriamente “separato» (kecwreËsmenoj) della “theoretikéénérgeia”. Insomma il vissuto pratico non ha una dignità trascendentale al pari del vissuto teoretico e, per quanto in vista nella costruzione aristotelica, esso rimane una attività *seconda*, per così dire solo indirettamente investita di valenza trascendentale». F. Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 195. Per una valutazione della affermazione di Franco Totaro, Cfr. C. Caltagirone, *L'etica come pratica dell'essere nell'agire: oltre la cosiddetta “legge” di Hume?*, in «Etica & Politica/Ethics&Politics», XVI, 2014, 1, pp. 586-593.

² G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903), § 27, trad. it. Di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964, p. 37.

fondamentale affermazione etica».³ In entrambi i casi, anche se le etiche metafisiche hanno «il grande merito di aver richiamato l'attenzione sul fatto che il nostro sapere non è limitato a cose che possiamo toccare, vere, sentire»⁴, per Moore, sarebbe compromessa l'autonomia dell'etica che, invece, va salvaguardata, in ragione del fatto che riconducendolo a qualcosa d'altro, perché universalmente riconoscibile come oggetto d'intuizione immediata, come le proprietà di un colore, ma a differenza di questo, non empirica.⁵ Non essendo nelle cose, il bene non può essere definito ma solamente intuibile, per cui coloro che intendono procedere all'identificazione e definizione del bene, a giudizio di Moore, incappano nella *fallacia naturalistica*.⁶ Questo perché, dato che in etica ci sono proposizioni che non possono essere provate, non c'è nulla che possa pretendere di essere la ragione della verità di una proposizione, secondo Moore, «l'intuizione può solo fornire una ragione per ritenere che una proposizione sia vera; questo comunque deve farlo quando una proposizione è evidente di per sé, cioè quando, di fatto, non ci sono ragioni che possano provare la verità di essa».⁷ In questo modo, Moore rifiuta il naturalismo e, nel definire l'autonomia dell'etica, tramite la distinzione tra il predicato di valore e i predicati naturali, oltre a determinare le condizioni di possibilità del non-

³ G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 38. «L'etica metafisica [...] suppone che questa proposizione etica *consegua* da una proposizione metafisica; che cioè il problema “che cosa è reale” abbia una connessione logica con l'altro “che cosa è buono”. È questa la ragione per cui [...] ho detto che l'etica metafisica è fondata sulla fallacia naturalistica. Ritenere che da una proposizione la quale affermi: “la realtà è di questa natura”, se ne possa inferire, o confermare, un'altra che asserisca: “questo è bene in se stesso”, significa cadere nella fallacia naturalistica». *Ibidem*, pp.193-194.

⁴ Cfr. G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 189.

⁵ «Se mi si chiede: “che cosa è il bene?”, la mia risposta è che bene è bene e null'altro. O se mi si domanda: “come si deve definire bene?”, la mia risposta è che esso non si può definire. [...]. Ciò che sostengo è che “buono” è una nozione semplice, proprio come è una nozione semplice “giallo”; e che, come non c'è alcun mezzo di spiegare a qualcuno che già non lo sappia che cosa sia il giallo, così non c'è modo di spiegargli che cosa sia il bene [...]. Si può dare la definizione di cavallo, perché un cavallo ha molte diverse proprietà e qualità, che, tutte, si possono enumerare. Ma quando si sia siano enumerate tutte, e quando si sia ridotto il cavallo ai suoi termini più semplici, questi ultimi a loro volta non potranno essere ulteriormente definiti». G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 51.

⁶ «Tutte queste verità, però, per quanto diverse possono essere, hanno in comune un carattere: in esse sia il soggetto che il predicato grammaticale indicano qualcosa di esistente. Il tipo di verità di gran lunga più comune è qualcosa che enuncia una relazione tra due cose esistenti. Si capisce, immediatamente, che le verità etiche non sono conformi a questi tipo, e la fallacia naturalistica nasce dal tentativo di far sì che, con qualche artificio, vi si conformino. È immediatamente evidente che quando riconosciamo una cosa come buona, la sua bontà non è una proprietà che si possa toccare con le mani o separare dalle cose stesse, anche con strumenti scientifici più perfetti, trasferirle da un altro». G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 204.

⁷ G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 234.

cognitivismo in etica, introduce una separazione tra vita morale ed etica, proprio per garantire la demarcazione netta tra ciò che è naturale da ciò che non è naturale, tra ciò che sul piano fattuale può essere descritto e conosciuto empiricamente e ciò che è, invece, intuitivo, costituito dalle proprietà non naturali dell'etica.

Non costituendo alcuna forma di conoscenza, in quanto ha a che fare con emozioni, intuizioni e passioni, e assumendo i giudizi morali e gli enunciati normativi il carattere della raccomandazione, del comando e del desiderio, l'etica viene, così, a caratterizzarsi nella sua dimensione autonoma in ragione del fatto che il linguaggio morale non è riducibile al linguaggio preposto a definire le proprietà naturali. Pertanto, se, da una parte, è imprescindibile il riconoscimento dell'importante compito critico e demistificatorio che impone il rifiuto di confondere l'ambito propriamente etico con quello empirico-descrittivo, il quale, conseguentemente, comporta il rifiuto di dedurre delle conclusioni di carattere prescrittivo da premesse di ordine descrittivo e affermativo, dall'altra, è innegabile che la separazione tra essere e dover essere (*legge di Hume*), tra proprietà naturali e proprietà non naturali (Moore), crea qualche difficoltà, sottoposta spesso ad aspre critiche,⁸ anche in ambito bioetico,⁹ alla concezione finalistica della realtà, la quale, comprendendo la natura e la vita come uno sviluppo orientato,¹⁰ intende rendere ragione della prospettiva

⁸ William Frankena ha sollevato delle perplessità sull'idea che la fallacia naturalistica potesse essere davvero considerata come un «fallacia», cioè un errore di tipo logico (Cfr. W.K. Frankena, «The Naturalistic Fallacy», in P. Foot, *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1967, pp. 50-63), mentre, in tempi più recenti, H. Putnam ha contestato l'idea che sia possibile conservare la «grande dicotomia» tra fatti e valori. Cfr. H. Putnam, *Fatto/valore: fine di una dicotomia*, Fazi, Roma 2004.

⁹ Le critiche si sono concentrate sul fatto che «secondo la prospettiva teleologica, il dover essere rappresenta la via per realizzare il fine dell'uomo, rendendo legittimo passare dall'essere al suo dover essere», per cui viene precisato e chiarito «che chi parla di legge morale naturale, di natura normativa, di ordine finalistico non annienta la libertà umana poiché avere un fine è diverso dal servire a un fine, 'ragionare', prima di agire, sulle inclinazioni ontologiche dell'uomo non significa 'intuire' in modo assoluto la natura umana». P. Sgreccia, *Tomismo analitico, etica e bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 24.

¹⁰ «Nel *bios* corporeo prende forma visibile la vita della persona. Così che la natura corporea della persona ha valenza più che biologica: ha *significato morale*. Ciò che il corpo rivela nella sua struttura organica come nelle sue dinamiche fisiologiche non è eticamente indifferente ma significativo». M. Cozzoli, *La legge naturale e la difesa della vita. Le ragioni e i limiti della difesa della vita fisica*, in Pontificia Accademia Pro Vita, *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*, Atti della VII assemblea plenaria della Pontificia Accademia pro Vita, a cura di J. De Dio Vial Correa – E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, p. 185.

etica nella sua caratterizzazione teleologica, la quale attesta che il dover essere è iscritto nell'essere e l'assiologia è pre-contenuta nell'ontologia.¹¹

Tra le molteplici critiche, oltre a quelle di John L. Austin,¹² John R. Searle,¹³ Georges Kalinowski,¹⁴ Alasdair MacIntyre,¹⁵ quelle di Elisabeth Anscombe,¹⁶ Peter Geach¹⁷ e Philippa Foot, formati alla scuola del secondo Wittgenstein, che, nelle *Ricerche Filosofiche*,¹⁸ era approdato ad una nuova teoria del linguaggio rispetto a quella del *Tractatus*,¹⁹ secondo la quale il significato delle espressioni linguistiche non dipende solamente dalla loro funzione denominativa degli oggetti del mondo, ma anche dal loro uso nei diversi giochi linguistici e forme di vita, e riappropriandosi della riflessione aristotelica e tomasiana, rivestono un certo interesse, almeno come termine di confronto, molto indicative al fine di cogliere il dinamismo e la natura tensionale del reale, che, nel tramite della ricchezza della nozione di intenzionalità,²⁰ determina la concrezione teleologica dell'etica.

¹¹Cfr. L. Palazzani, *Dall'etica "laica" alla bioetica "laica". Linee per un approfondimento filosofico-critico del dibattito italiano attuale*, «Humanitas», 1991, 4, pp. 513-546.

¹² Cfr. J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.

¹³ Cfr. J.R. Searle, *Atti linguistici*, Boringhieri, Torino 1976.

¹⁴ Cfr. J. Kalinowski, *Initiation à la philosophie morale. À l'usage de l'homme d'action*, Société d'Éditions Internationales, Paris 1966.

¹⁵ Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007.

¹⁶ Elizabeth Anscombe, mettendo sotto accusa la filosofia morale moderna e mostrando come questa sia dipendente dal concetto di «dovere», rilevante sia nella tradizione kantiana o deontologica, sia nella tradizione utilitaristica o consequenzialista, afferma la non proponibilità di tale prospettiva in quanto la nozione di «dovere» presuppone un sistema di norme dato dall'esterno e, quindi, risulta inadeguato all'interno di un'etica secolarizzata, e propone, nel rivendicare una posizione naturalistica, di mettere in primo piano il significato descrittivo dei termini morali e valutativi, l'importanza di una filosofia della psicologia morale e la centralità della nozione di «virtù». Cfr. G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna* (1958), in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 21, 2008, 53, pp. 47-67.

¹⁷ Peter Geach, mostrando che il punto debole dell'interpretazione non-cognitivistica del significato, il cosiddetto *Frege-Geach problem*, sta nell'aver trascurato la rilevanza del significato descrittivo e valutativamente significativo del termine «buono», sottolinea che mentre l'uso di aggettivi come «giallo» è *predicativo*, in quanto è un predicato che indica una proprietà, l'uso di aggettivi come «buono» o «cattivo», invece, è *attributivo*, perché presuppone il riferimento ad alcune caratteristiche del soggetto al quale viene attribuito tale predicato, per cui dipende strettamente dalle qualità dell'oggetto di cui si predica la bontà. Cfr. P. Geach, *Good and Evil* (1956), in P. Foot, *Theories of Ethics*, pp. 64-73.

¹⁸Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. a cura di R. Piovesane M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967.

¹⁹Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), trad. e introduzione critica di G.C.M. Colombo, Fratelli Bocca, Milano-Roma, 1954, nuova traduzione it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989.

²⁰ Cfr. G.E.M. Anscombe, *Intenzione* (1957), Edusc, Roma 2004.

In modo particolare, intendendo rompere con l'emotivismo e il prescrittivismismo, considerati come conseguenze dell'intuizionismo di Moore, e criticando la separazione tra fatti e valori legata alla cosiddetta legge di Hume, pur riconoscendo le buone ragioni dei non-cognitivist, attraverso l'affermazione che tali teorie sono motivate dal fatto che il giudizio morale serve a produrre o a inibire un'azione, Philippa Foot cerca di ribadire la dimensione teleologica dell'etica, sostenendo che c'è un ordine teleologico nelle cose che può essere conosciuto dall'uomo per realizzare la propria identità personale, che è «un compito pratico e come tale richiede la capacità creativa di definire modalità d'azione personali e significative».²¹

RAGIONI PER AGIRE

Rifiutando la tesi riguardante l'esistenza di una connessione necessaria tra considerazioni morali e ragioni per agire, Philippa Foot critica l'idea che per comprendere la natura della morale si debba fare riferimento al dovere, il quale, per lei, non ha alcuna forza normativa in sé, in quanto questa gli deriva interamente dal fatto che i fini che esso prescrive sono fini che interessano gli individui. In un primo tempo, convinta che ci sia una sostanziale coincidenza tra la moralità e il soddisfacimento dei propri interessi, nel saggio *Le credenti morali*, del 1958-59, Philippa Foot sostiene che è la moralità a fornire le ragioni per agire. Questo perché la moralità condiziona la vita umana, per cui, per comprenderla, è necessario formulare una teoria etica in grado di rendere conto sia di tale oggettività, sia del potere normativo, presunto, dei giudizi mora-

²¹ R. Mordacci, *Ragioni personali. Saggio sulla normatività morale*, Carocci, Roma 2008, p. 144. «Tali modalità devono tenere adeguatamente conto della realtà entro cui si agisce ma, al tempo stesso, devono recare il segno di una volontà indipendente, capace di determinarsi in modo da consentire al soggetto di identificarsi concretamente con le proprie azioni. Ora, un simile compito avrà fra i propri criteri interni non solo una certa adeguatezza alla realtà, ma soprattutto un criterio normativo. Grazie a esso il soggetto può riconoscersi come *autore* della propria vita nel senso, semplice ma profondo di agente responsabile delle proprie scelte e della forma del proprio vivere. Questo criterio non può che essere originariamente pratico, cioè originariamente connesso al volere. Se però si offre un'immagine del volere e della ragione pratica che, nel definire ciò che può o deve essere fatto, ricade inevitabilmente nel tentativo di "rispecchiare" un modello cognitivamente noto, allora il soggetto resta costantemente minacciato. Il modello potrebbe rivelarsi inadeguato alla sua realtà personale, oppure, le energie creative del soggetto possono trovarsi prive di orizzonti di riferimento pratici sufficientemente flessibili e aperti». *Ibidem*, pp. 144-145.

li.²² In un secondo momento, nel saggio *La moralità come sistema di imperativi ipotetici*, del 1972, non sostenendo più che la moralità coincide con gli interessi personali, afferma che le richieste morali sono imperativi ipotetici con determinati fini i quali, nel caso di persone virtuose, vengono rispettati perché queste sono in possesso di certe virtù, ossia, perché hanno determinati desideri che sono desideri virtuosi.²³ In questo modo, per Philippa Foot, la moralità si struttura in un sistema di imperativi ipotetici e i giudizi morali che, di conseguenza, vengono formulati e offrono dei motivi per agire in quanto esprimono desideri e interessi appartenenti al soggetto.²⁴ Nel criticare, pertanto, la prospettiva morale di Kant, centrata sull'imperativo categorico, Philippa Foot sottolinea la non necessità di fare riferimento ad esso,²⁵ in virtù del fatto che un uomo non si comporta moralmente perché persegue dei fini come il bene altrui e che, quindi, segue imperativi ipotetici che orientano il suo agire.²⁶ Da

²² Cfr. P. Foot, *Le credenze morali*, in Eadem, *Vizi e virtù*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 43-68.

²³ Cfr. P. Foot, *La moralità come sistema di imperativi ipotetici*, in Eadem, *Vizi e virtù*, pp. 89-106.

²⁴ Cfr. P. Foot, *Virtù e vizi*, in Eadem, *Vizi e virtù*, pp. 3-24.

²⁵ «Dal punto di vista psicologico Kant era un edonista riguardo a tutte le azioni, eccetto quelle compiute per rispetto verso la legge morale, e questa teoria erronea della natura umana è stata una delle cose che gli hanno impedito di capire che la virtù morale potrebbe essere compatibile con il riferimento all'imperativo categorico». P. Foot, *La moralità come sistema di imperativi ipotetici*, in Eadem, *Vizi e virtù*, p. 98. Una discussione articolata della posizione di Kant è presentata da Philippa Foot nella nota conclusiva del saggio in questione aggiunta nel 1977 Cfr. *Ibidem*, nota 18, pp. 103-106.

²⁶ «La mia personale opinione è che mentre all'interno dell'etica ci sono fini che si dovrebbero adottare (per esempio, che i propri figli ricevano una buona educazione), ci siano delle difficoltà nel dire che si "deve" tenere conto del bene in generale. Infatti, o il "si deve" significa "si deve moralmente" o "si deve da un punto di vista morale" o questo non ha significato. Se lo ha, abbiamo un principio tautologico. Se non lo ha, il problema è sapere che cosa viene detto. Qui, per ipotesi, non si intende un "si deve" prudenziale, né uno collegato agli altri fini contingenti dell'agente. Non abbiamo nemmeno il "si deve" e il "non si deve" che operano all'interno del sistema dell'etichetta o di qualche sistema di regole istituzionali. Questo "si deve" – quello presente nell'enunciato "si deve essere retti" – dovrebbe fluttuare libero e senza pedici e non ho mai trovato nessuno che potesse spiegare l'uso di questa espressione in un contesto del genere. (si tende a parlare di espressioni di risoluzioni o di decisioni, ma allora non è chiaro perché abbiamo bisogno della terminologia del "dovere" quando sono già in uso le espressioni "decido" e "ho deciso"). La mia personale conclusione è che l'enunciato "si deve essere retti" non ha affatto senso, a meno che il "si deve" non abbia il pedice morale, nel qual caso genera una tautologia, o non colleghi la moralità a qualche altro sistema, come la prudenza o l'etichetta. Quindi è del tutto seria la mia proposta di una teoria che non ammette la possibilità di dire che una persona deve avere fini diversi da quelli che ha effettivamente (e si tratta di un "dovere" libero, senza pedici): per esempio, di dire che la persona incurante, amorale deve preoccuparsi di alleviare la sofferenza o di proteggere i deboli. A mio avviso, dobbiamo partire dal fatto che certe persone si preoccupano davvero di queste cose e, anzi, dedicano la loro vita a esse; quindi può

questo punto di vista, l'imperativo categorico non garantisce, a giudizio di Philippa Foot, alcuna forza nel fornire ragioni per agire, in quanto dietro la distinzione semantica tra imperativi assoluti e imperativi ipotetici non sta nulla di più di ciò che sta dietro le regole di «etichetta» o di «galateo», le quali hanno un carattere normativo senza, nondimeno, pretendere una forza assoluta.²⁷ In un terzo momento, valutando queste considerazioni e ritenendo di non essere pienamente riuscita a rompere in modo radicale e definitivo con il soggettivismo delle posizioni emotiviste e prescrittiviste, a causa di una errata concezione del rapporto tra razionalità pratica e bontà morale, ancora influenzata da una concezione humaneana, secondo la quale il bene si fonda su interessi e attaccamenti personali,²⁸ con la pubblicazione del volume *La natura del bene*,

darsi che parlino di ciò che si dovrebbe fare presupponendo questi fini comuni». P. Foot, *La moralità come sistema di imperativi ipotetici*, in Eadem, *Vizi e virtù*, nota 18, pp. 102-103.

²⁷ «Se si vuole sapere se possa esserci una persona veramente retta che accetta i principi morali come regole ipotetiche di condotta così come molti accettano le regole dell'etichetta come regole ipotetiche di condotta, si deve prendere in considerazione il tipo giusto di esempio. Una persona che esigesse che la moralità venisse ricondotta all'interesse personale non sarebbe un buon candidato, né lo sarebbe chiunque fosse pronto ad essere caritatevole o onesto solo a condizione di sentirsi propenso ad esserlo. Una causa come la giustizia fa richieste pesanti, ma questa non è una peculiarità della moralità. Che siano disposte a lottare tanto duramente per i fini morali – per esempio, per la libertà e la giustizia – dipende dal fatto che questi sono fini che suscitano devozione. Per sacrificare molto per onore dell'etichetta occorrerebbe essere sotto l'incantesimo del “dovere” enfatico. Difficilmente si potrebbe essere dediti a comportarsi *comme il faut*. Malgrado tutto quello che si è fatto valere nell'etica a favore dell'imperativo ipotetico, sono sicura che molti non saranno convinti e sosterranno che manca ancora un elemento essenziale per la virtù morale. La caratteristica che manca è il riconoscimento del *dovere* di adottare fini che abbiamo attribuito alle persone rette». P. Foot, *La moralità come sistemi di imperativi ipotetici*, in Eadem, *Vizi e virtù*, pp. 99-100. «Nel caso dell'etichetta o delle regole di un club è ovvio che l'uso non ipotetico dell'espressione “si dovrebbe” ha avuto come risultato la perdita della relazione consueta tra ciò che si dovrebbe fare e ciò che si ha ragione di fare. Chi obietta che nel caso morale una persona non può essere giustificata nel porre questi limiti al proprio ragionamento pratico, perché ogni “si dovrebbe” morale dà delle ragioni per agire, deve affrontare il seguente dilemma: o è possibile creare ragioni per agire semplicemente mettendo insieme qualunque regola sciocca e introducendo un “si dovrebbe” non ipotetico o il “si dovrebbe” non ipotetico non implica necessariamente ragioni per agire. Se non implica ragioni per agire, possiamo chiederci perché dovrebbe farlo nel caso della moralità. Perché la persona amorale, indifferente non può dire che a lei il “si dovrebbe” non dà alcuna ragione per agire, poiché tratta il “si dovrebbe” come la maggior parte di noi tratta il “si dovrebbe”? Chi sostiene che il “si dovrebbe” è categorico in queste secondo senso di “dare ragioni” non sembra rendersi conto del fatto che non dimostra mai che è così. A volte dice che le considerazioni morali danno “veramente” ragioni per agire, senza spiegare perché qualche partito dell'etichetta non potrebbe dire altrettanto delle regole dell'etichetta». *Ibidem*, nota 10, pp. 101-102.

²⁸ «Credo di aver compreso il motivo per cui i tentativi precedenti sono falliti. In sostanza, sono falliti perché mi affidavo ancora a una teoria humaneana delle ragioni per l'azione, dando per scontato che le ragioni derivino dai desideri dell'agente. In effetti, in un altro articolo scritto

nel 2001, nel rifiutare i presupposti di tale concezione, attraverso la ripresa del pensiero di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, per i quali il bene sta nella perfezione di ciò che è proprio di un essere umano e la virtù consiste nell'esercizio eccellente della capacità e dei funzionamenti che sono propri degli esseri umani, Philippa Foot mette in evidenza che la razionalità pratica deve derivare dalla bontà e deve essere fondata non più sugli interessi e i desideri degli agenti, quanto, invece, sulla bontà oggettiva che caratterizza i processi necessari e teleologicamente orientati dalla peculiare forma di vita umana.²⁹ Questo vuol dire che per comprendere la natura della morale e, in particolare, il ruolo della ragione non bisogna fare riferimento al senso del dovere e del giusto, bensì al bene, che, in tal modo, ha una priorità sul giusto, in ragione del fatto che è perché trovano fini buoni che gli uomini sono interessati a loro, scorgono le ragioni e sono mossi all'azione. In questo senso, il significato dei comandi della ragione pratica è tale perché dipende dalla connessione che essi intrattengono con il bene, non più legato a interessi individuali e a desideri, ma perché indica un fine che costituisce una necessità per gli esseri umani, in quanto fa parte di una teoria generale della valutazione degli esseri viventi, giacché «il giudizio morale sulle azioni e disposizioni umane è un esempio di un genere di valutazione caratterizzato dal fatto che si applica agli esseri viventi».³⁰ Ciò perché, per Philippa Foot, il fondamento dei giudizi morali risiede nei fatti che riguardano la vita umana,³¹ proprio in quanto attengono alla natura dell'essere umano.

nel 1972 arrivavo ad ammettere (in modo non del tutto coerente con i miei dubbi sullo statuto razionale della morale) che la considerazione del proprio interesse può fornire di per sé una ragione per l'azione. Ma questa ammissione non serviva a spiegare la razionalità della giustizia disinteressata che (scandalosamente) restringevo ai soli casi in cui si possa attribuire a un agente i desideri tipici di un amante della giustizia. Da qui la critica, del tutto giustificata, di chi ma accusava di insistere sull'oggettività dei criteri del giudizio morale per poi reintrodurre la soggettività al livello della razionalità». P. Foot, *La natura del bene*, p. 18.

²⁹ «Come altri, a quell'epoca sostenevo che una discussione della razionalità dell'azione morale dovesse partire da una qualche teoria basata sulla derivazione dai desideri, con qualche concessione alla forza motivante della considerazione del proprio interesse. Ora credo invece che sia la teoria della razionalità derivata dalle considerazioni del proprio interesse, sia la teoria basata sui desideri siano sbagliate. Ritengo inoltre che vi sia un *errore di strategia* nel cercare di fare rientrare la razionalità dell'azione morale nell'uno o nell'altro paradigma, cioè nell'idea di arrivare *prima* a una teoria dell'azione razionale, e *poi* di fare il possibile per infilarci dentro le zioni di giustizia e carità». P. Foot, *La natura del bene*, pp. 18-19.

³⁰ P. Foot, *La natura del bene*, p. 12.

³¹ «Al centro della mia discussione sarà il concetto di *vita*, e il fatto che un'azione o una disposizione umana sia buona nel suo genere verrà considerato semplicemente come un fatto che riguarda una particolare caratteristica di un essere vivente». Conseguentemente, la tesi che viene sostenuta, da Philippa Foot, «è che la giustificazione di un argomento morale è costituito da fatti relativi alla vita umana – fatti del tipo che Anscombe menzionava a proposito del bene che

Dichiarando esplicitamente di «abbracciare una teoria naturalista dell'etica»,³² che rompe radicalmente e definitivamente sia con l'antinaturalismo di Moore, sia con le teorie soggettiviste, come l'emotivismo e il prescrittivism, Philippa Foot inserisce la valutazione delle azioni umane non solamente nell'ambito delle caratteristiche umane, ma anche, nel contesto più ampio della valutazione di altre caratteristiche e operazioni degli esseri viventi,³³ all'interno delle quali assume particolare rilevanza il richiamo esplicito alle riflessioni di Peter Geach sulla caratteristica *attributiva* dell'aggettivo buono e sul rapporto tra valutazione e caratteristica descrittiva. Nell'accogliere una spiegazione della valutazione che viene fondata teleologicamente, Philippa Foot afferma che è il particolare genere degli esseri viventi che si è, insieme al particolare tipo di capacità e funzionamenti che si è destinati a svolgere, che dà luogo alla *normatività morale* e ad offrire le ragioni per agire, in virtù del fatto che l'azione morale è azione razionale e che gli esseri umani sono esseri razionali capaci di riconoscere le ragioni per agire. Pertanto, attraverso la ricostruzione, dall'interno, delle caratteristiche degli esseri viventi, la cui valutazione di ciò che è bene è essenzialmente mediato dal linguaggio e articolato attraverso ragioni, in quanto ogni forma di vita esibisce «forme di normatività naturale»,³⁴ Philippa Foot cerca di fornire una spiegazione del significato della parola «buono» come aggettivo *attributivo*, impiegato per valutare oggetti e, in particolare, gli esseri viventi, dato che è una realtà «intrinseca e autonoma nel senso che dipende direttamente dalla relazione che lega un individuo e le "forme di vita" proprie della sua specie».³⁵

LA NATURA DEL BENE

deriva dall'istituzione delle promesse e del tipo di cui ho parlato quando ho sostenuto che prendersi cura del proprio futuro fa parte della razionalità umana. Secondo la teoria ho sostenuto, dunque, la valutazione morale non va contrapposta all'assunzione di un dato di fatto: piuttosto essa ha a che fare con fatti di tipo particolare, al pari delle valutazioni di ciò che è buono o cattivo nella vista o nell'udito degli animali, o in qualche aspetto del loro comportamento. A mio avviso nessuno potrebbe sostenere che ci sia un elemento non fattuale nell'asserzione che c'è qualcosa che non va in un gabbiano che non riconosce il richiamo dei propri piccoli, o in una civetta che non vede al buio. Analogamente è ovvio che non ci sono valutazioni oggettive fattuali di aspetti quali la vita, l'udito, la memoria e la capacità di concentrazione degli esseri umani, basate sulle caratteristiche della forma di vita della specie». P. Foot, *La natura del bene*, p. 13 e p. 33.

³² P. Foot, *La natura del bene*, p. 13.

³³ Cfr. *Ibidem*, p. 37.

³⁴ *Ibidem*, p. 51.

³⁵ *Ibidem*, p. 39.

Collocando la valutazione dell'azione nel contesto più ampio della valutazione delle caratteristiche degli esseri viventi, Philippa Foot pone l'attenzione al concetto di specie vivente o di «forma di vita» (*life form*), mutuato da Michael Thompson,³⁶ che lo adotta per caratterizzare il proprio approccio aristotelico alla biologia, con l'obiettivo di richiamare il senso della dimensione teleologica dell'etica, fondato sulla convinzione che «i giudizi in cui si afferma che qualcosa è “buono” o “cattivo” sembrano avere una “grammatica” particolare quando il soggetto appartiene a una specie vivente che sia vegetale, animale o umana».³⁷ Infatti, dichiarandosi convinta del fatto che «nonostante tutte le differenze che ci sono, [...], fra la valutazione delle piante, degli animali e delle loro parti caratteristiche, da un lato, e la valutazione morale degli esseri umani, dall'altro», Philippa Foot dichiara che è possibile trovare «in esse la struttura logica di base e uno statuto in comune».³⁸ Questo perché l'idea di bene connesso a ciò di cui ha bisogno un individuo per nutrirsi, vivere e prosperare, è possibile riscontrarla in qualsiasi organismo vivente. Pertanto, dato che il modo in cui viene descritta un'operazione di un organismo individuale presuppone logicamente una rappresentazione della specie a cui appartiene, le descrizioni di un essere vivente sono applicazioni e casi particolari di proposizioni generali che, nello stesso tempo, definiscono una caratteristica della specie alla quale l'individuo appartiene e specificano come l'individuo deve essere considerato un buon esemplare di quella specie. Detto diversamente, poiché di ogni individuo è possibile dire che il suo bene naturale è legato con la sopravvivenza del tipo di organismo della specie o delle forme di vita, al quale quel singolo organismo appartiene, la bontà morale viene a determinarsi, a giudizio di PhilippaFoot, come un caso particolare della bontà naturale, in quanto è applicata non a qualsiasi caratteristica degli organismi viventi, ma, nel caso dell'uomo, solo alla volontà razionale. Questo perché la «bontà naturale» che può «essere attribuita solo agli esseri viventi e alle loro parti, caratteristiche e operazioni» è «una bontà naturale intrinseca o autonoma nel senso che dipende dalla relazione che lega un individuo e le “forme di vita” proprie della sua specie».³⁹ Infatti, sulla base di questa consapevolezza, se da una parte, è possibile dire che un organismo individuale che compie una certa attività si sta nutrendo o riproducendo, per il fatto che si è a conoscenza che per la specie a cui l'organismo appartiene quell'attività corrisponde al nutrirsi e al riprodursi, dall'altra, è anche possibile riconoscere che la stessa attività, se è compiuta da

³⁶Cfr. M. Thompson, *The Representation of Life*, in R. Ursthouse – G. Lawrence – W. Quinn (a cura di), *Virtues and Reasons*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 247-296.

³⁷ P. Foot, *La natura del bene*, p. 38.

³⁸ *Ibidem*, p. 39.

³⁹ *Ibidem*, pp. 38-39.

un organismo appartenente a una specie diversa, non può essere descrivibile negli stessi termini.⁴⁰

Tale discorso diventa centrale nell'impostazione riflessiva di Philippa Foot perché la particolarità di questa «grammatica» impedisce la separazione netta tra descrizione e valutazione di un essere vivente, perché ciò che è bene per l'uomo dipende da ciò che è necessario per funzionare bene agli esseri umani e, conseguentemente, può essere studiato in una forma elementare osservando forme di vita meno complesse, e offre, inoltre, una risposta persuasiva alla questione relativa al come mai l'uomo dovrebbe fare qualcosa solamente perché in questo modo contribuisce a preservare qualcosa che è necessario in quanto da esso dipende un bene.⁴¹ In altre parole, la grammatica della rappresentazione della vita, la quale concreta che «la rappresentazione di un *organismo individuale vivente* in quanto *vivente* è dovunque mediata da una rappresentazione implicita della *specie* e delle *forme di vita* sotto cui si suppone che l'individuo rientra»,⁴² mostra che la nozione naturale di bene, che viene considerata caratteristica di tutti gli organismi vivente, è applicabile anche al caso della bontà naturale, non però nel senso che le considerazioni morali siano derivate dall'osservazione della natura umana, bensì nel senso di individuare ciò che è tipico degli organismi umani, il quale è quello di avere la capacità di ragionamento pratico, chiamato da Thompson «footianesimo logico».⁴³

Riprendendo un illuminante esempio, proprio fornito da Thompson,⁴⁴ il quale, secondo Philippa Foot, afferma che «per comprendere certi nostri modi particolari di descrivere gli organismi individuali occorre riconoscere la dipendenza logica di queste descrizioni dalla natura della specie a cui appartiene

⁴⁰ «Su un pianeta sterile come Marte non c'è bontà naturale e anche la bontà secondaria può essere attribuita alle cose su Marte solo in relazione alla nostra vita, o a esseri viventi che esistono altrove». P. Foot, *La natura del bene*, p. 39. Per Philippa Foot la «bontà secondaria» è quella che si produce dagli eventi naturali o dagli artefatti costruiti dall'uomo e dagli esseri viventi quando sono valutati in relazione a membri di altra specie, per cui «è in questo senso derivato che possiamo parlare di terra buona e di buon clima, perché la terra e il clima sono in relazione con le piante, con gli animali e con noi. Possiamo anche attribuire questa bontà in senso secondario ai viventi, come ad esempio a esemplari di piante che crescono come vogliamo che facciano, o cavalli che ci portano come vogliamo essere portati, mentre gli artefatti vengono di solito designati e valutati secondo l'interesse o il bisogno che servono a soddisfare». *Ibidem*, p. 38.

⁴¹ Cfr. M. Ricciardi, *Biologia e bontà morale*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 16, 2003, 38, p. 190.

⁴² M. Thompson, *Tre gradi di bontà morale*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 16, 2003, 38, p. 191.

⁴³ Cfr. *Ibidem*, pp. 191-194.

⁴⁴ Cfr. M. Thompson, *The Representation of Life*, in R. Ursthouse – G. Lawrence – W. Quinn (a cura di), *Virtues and Reasons*, pp. 272-273.

l'individuo in questione»,⁴⁵ nel sostenere che i giudizi teleologici organizzano gli elementi della storia naturale, le relazioni di dipendenza tra i vari elementi, gli aspetti e le fasi di una forma di vita, mediante il riconoscimento della speciale connessione tra i «categorici aristotelici»,⁴⁶ i quali, in quanto stabiliscono un insieme di caratteristiche il cui possesso è necessario, perché da esso dipendono lo sviluppo, l'autoconservazione e il sostentamento dell'individuo, sono giudizi che, da una parte, sono presupposti da una serie di asserzioni tipiche circa individui viventi e, dall'altra parte, esprimono *norme morali* e la teleologia degli esseri viventi, Philippa Foot precisa che, per ottenere la connessione desiderata tra categorici aristotelici e valutazione «è necessario specificare che nelle piante e negli animali non-umani le caratteristiche e le operazioni a cui si fa riferimento in questo tipo di enunciati hanno tutte a che fare, direttamente o indirettamente, con l'autoconservazione, sia essa tramite la difesa o il sostentamento oppure la riproduzione dell'individuo, come nella costruzione dei nidi. Questa è la "vita" caratteristica del tipo di specie animale con cui i categorici hanno a che fare. "Avere un ruolo" in questa vita significa essere in relazione causale e teleologica con tutto ciò, come il mettere radici è in relazione con il sostentamento, e attrarre insetti è in relazione con la riproduzione delle piante».⁴⁷

Il riferimento ai «categorici aristotelici», cioè a come «l'individuo *deve essere* determinato da ciò che occorre per il suo sviluppo, autoconservazione e sostentamento»,⁴⁸ oltre ad evidenziare il fatto che esprimono non moralità statistiche, ma norme, permette, anche, di cogliere il nesso che viene a stabilirsi tra la normatività naturale, che crea un legame logico, inscindibile, tra la valutazione di un individuo e i tratti più rilevanti della sua specie, e la natura attributiva dell'aggettivo «buono». Questo significa che, per Philippa Foot, «la valutazione di un individuo vivente in se stesso, senza alcun riferimento ai nostri interessi o desideri, è possibile se è l'intersezione di due tipi di proposizioni: da un lato i categorici aristotelici (descrizioni delle forme di vita in relazione alla specie), dall'altro, proposizioni che vertono sugli individui particolari che sono oggetto di valutazione».⁴⁹

Avendo come idea guida che in ogni vivente vi è una naturale forma di eccellenza o di fioritura, per cui «il difetto morale è una forma di difetto naturale

⁴⁵ P. Foot, *La natura del bene*, p. 39.

⁴⁶ «I categorici aristotelici sono proposizioni che riguardano il modo in cui certe caratteristiche si manifestano o certe operazioni vengono compiute in un organismo vivente, o in ogni sua parte». P. Foot, *La natura del bene*, p. 43.

⁴⁷ P. Foot, *La natura del bene*, p. 43.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 45.

non differente da quello che si può riscontrare in esseri viventi subrazionali»,⁵⁰ e che «non ci sia alcun cambiamento nel significato della parola “buono” quando figura in “buone radici” e in “buone disposizioni della volontà umana”»,⁵¹ Philippa Foot si concentra sulla valutazione dell'azione umana, estendendo la grammatica delle valutazioni degli esseri viventi e chiedendosi quali somiglianze resistono al passaggio dagli esseri viventi all'uomo e quali differenze vengono individuate.

Pertanto, anche se la vita umana include tante e diverse attività, in quanto gli uomini fanno tante cose diverse, e dato che ciò che interessa è comprendere la «struttura concettuale» della valutazione piuttosto che i dettagli della complessità del mondo vivente, il compito che si propone Philippa Foot è quello di chiarire «se le caratteristiche degli esseri umani possono essere valutate in relazione al ruolo che svolgono nella vita umana, secondo lo schema della normatività naturale» che è stata individuato «nel caso delle piante e degli animali». ⁵² Questo sulla base della convinzione che «a favore di questo schema c'è il fatto che il sistema di concetti correlati che comprende *scopo* e *funzione* si ritrova nella valutazione di qualsiasi tipo di vivente, esseri umani compresi», anche se, «naturalmente, è possibile che il significato di parole come “funzione” o “scopo” sia diverso quando queste parole vengono usate nel parlare delle caratteristiche e delle operazioni delle piante e degli animali, da un lato, e di quelle degli esseri umani dall'altro. Ma sembra significativo – continua Philippa Foot – che esista una speciale *forma* di spiegazione – quella teleologica – a cui lo scopo e la funzione sono collegati in ciascun caso». ⁵³ Tuttavia, mentre in soggetti diversi, come le piante e gli animali, l'uso di una stessa terminologia strutturale è di per sé evidente, il problema che si pone, quando si fa riferimento agli esseri razionali, è quello di sapere se ci si deve servire di una nuova teoria della valutazione oppure si può continuare con quella precedentemente utilizzata. Dato che l'idea di bene umano, la nozione della vita buona e la questione del rapporto con la felicità sono molto problematiche, anche in relazione al fatto che le diversità tra gli esseri umani e tra le culture sembra rendere inapplicabile lo schema della normatività naturale, Philippa Foot, riconoscendo che è possibile dare una spiegazione del tutto generale di quelle che sono le necessità umane, afferma che, pur dipendendo molte caratteristiche e capacità che agli animali non servono e, tantomeno, alle piante, ⁵⁴ l'idea di bene umano e il concetto di vita buona contribuiscono «a determinare la bontà delle carat-

⁵⁰ *Ivi*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 52.

⁵² *Ibidem*, p. 53.

⁵³ *Ivi*.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 56.

teristiche e delle operazioni umane, così come il concetto di prosperità determina in parte la bontà delle piante e degli animali». ⁵⁵ Questo perché, facendo riferimento a Peter Geach, il quale sostiene che «l'uomo ha bisogno della virtù come l'ape del pungiglione», ⁵⁶ «gli uomini e le donne hanno bisogno di essere industriosi e tenaci nei loro obiettivi non solo per riuscire a trovare un alloggio, per nutrirsi e per coprirsi, ma anche per raggiungere fini tipicamente umani, che hanno a che fare con l'amore e l'amicizia». Infatti, continua Philippa Foot, «hanno bisogno della capacità di generare legami familiari, rapporti di amici e relazioni speciali con il prossimo, così come codici di comportamento». ⁵⁷ Ciò è possibile, secondo Philippa Foot, che, praticamente, realizza il programma, fissato da Elizabeth Anscombe nel 1958, ⁵⁸ di un ritorno alla concezione aristotelica della virtù, solo ricorrendo alla nozione di virtù, la quale comporta che se qualcuno la possiede ne consegue che le sue azioni sono buone, in quanto per il virtuoso «certe considerazioni e non altre contano come ragioni per l'azione e hanno un certo peso». ⁵⁹

Nel comprendere che le considerazioni che devono contare come ragioni per agire non sono in realtà altro che quelle espresse dai «categorici aristotelici», i quali interessano le forme di vita umana, Philippa Foot, descrivendole in termini di riconoscimento di certe considerazioni come ragioni per agire e come azioni rilevanti riferite alle persone e al loro carattere, definisce le virtù come caratteristiche specifiche degli esseri umani. ⁶⁰ Senza le virtù, per Philippa

⁵⁵ *Ibidem*, p. 58.

⁵⁶ P. Geach, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, p. 17.

⁵⁷ P. Foot, *La natura del bene*, p. 58.

⁵⁸ Cfr. G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna* (1958), in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», p. 67.

⁵⁹ P. Foot, *La natura del bene*, p. 20.

⁶⁰ «La descrizione di "giusto" attribuita a un uomo o a una donna ci dice dunque come lui o lei si pone rispetto all'accettare certe considerazioni come ragioni per agire. Se la giustizia è una virtù, è questo che la virtù ristabilisce, cioè rende buono. Non è richiesto dal concetto di bontà, intesa come bontà della volontà, che un individuo sia forte fisicamente, sappia muoversi o parlare bene, ci veda bene. Ma è richiesto che agisca bene, in un senso definito innanzitutto dal suo riconoscere la forza di certe considerazioni come ragioni per l'azione, e da come ciò influisce sulle sue azioni effettive. La persona giusta ha come *fine* mantenere le promesse, pagare ciò che è dovuto e difendere i diritti degli altri se vengono violati, nella misura in cui queste azioni sono richieste dalla virtù della giustizia. Inoltre la persona giusta riconosce certe limitazioni a ciò che può fare, anche se indirizzato a qualche fini virtuoso; non può uccidere un innocente nemmeno per impedire che qualcun altro uccida un gran numero di persone, ma forse può distruggere la proprietà di un altro per impedire che si propaghi un incendio (per usare uno dei memorabili esempi di Elizabeth Anscombe). E agirà di conseguenza. Analogamente, se la carità è una virtù, lo è perché rende buone le azioni di chi la possiede rispetto a obiettivo come alleviare la povertà altrui. Qui, di nuovo, il virtuoso riconosce certe considerazioni come ragioni per agire, e agisce come deve sulla base di esse». P. Foot, *La natura del bene*, p. 21.

Foot, gli esseri umani non vivono bene, perché essendo queste «benefiche», sono caratteristiche che per un essere umano è necessario avere per il proprio bene e per quello dei propri simili, anche se «ci sono molte altre qualità di una persona che possono essere benefiche in modo analogo, ad esempio caratteristiche corporee quali la salute e la forza fisica e facoltà mentali quali la memoria e la concentrazione». ⁶¹ Pur essendo la struttura di derivazione la stessa sia «che si tratti della derivazione di una valutazione delle radici di una particolare quercia, sia che si tratti di una valutazione dell'azione di un particolare essere umano», in quanto «il significato della parola “buono” o “cattivo” non cambia se si tratta di caratteristiche di piante e animali oppure di esseri umani», per cui «è lo stesso significato quando il termine ricorre in giudizi relativi alla bontà e al difetto naturali di qualsiasi essere vivente», ⁶² questo specifica, in maniera più diretta che il bene degli esseri umani può essere concepito solo nella tensione finalistica dell'uomo che realizza la propria umanità attraverso le virtù, le quali consistono nell'esercitare nel modo più perfetto possibile quelle attività e funzioni che sono specifiche degli esseri umani come esseri viventi dotati di razionalità. Non a caso, per Philippa Foot, parlare «di una persona buona è parlare di un individuo non rispetto al suo corpo o alle facoltà che possiede, come la vista o la memoria, ma in riferimento alla sua volontà razionale». ⁶³

Assumendo un significato teleologico-operativo il bene, nella sua dimensione morale, viene considerato da Philippa Foot come una particolare specificazione del più ampio significato che esso riceve in ambito materiale. Infatti, avendo una «struttura concettuale che rimane inalterata», il bene, per Philippa Foot, indica la conformazione di un essere vivente a ciò che lo rende «adatto a realizzare la forma di vita della sua specie», in quanto c'è «una “storia naturale” di come gli uomini conseguono questo bene, come c'è nel caso delle piante e degli animali». ⁶⁴ Ciò è dovuto al fatto che «una connessione del tutto generale

⁶¹ P. Foot, *Virtù e vizi*, in Eadem, *Vizi e virtù*, p. 6. Le virtù, per Philippa Foot, sono anche, «correttive, perché ciascuna si trova dove c'è qualche tentazione cui si deve resistere o qualche carenza di motivazione da compensare». *Ivi*.

⁶² P. Foot, *La natura del bene*, p. 60

⁶³ P. Foot, *La natura del bene*, p. 83. «Tutte le valutazioni in questione non riguardano capacità fisiche o mentali del soggetto, bensì l'azione volontaria e gli obiettivi. Questo viene generalmente riconosciuto quando si tratta di valutazione “morale”: è ovvio infatti che non tutto ciò che un essere umano fa conta a favore o contro la sua bontà morale. Nessuno verrà considerato un assassino se cadendo da una parete di roccia uccide un altro. L'azione involontaria non conta, e anche la forza può privare della volontarietà di movimento, come quando si viene trascinati dal vento o portati via a braccia. Inoltre, un'azione che si compie sotto torture impossibili da sopportare non andrà considerata forse involontaria, ma di certo non è del tutto volontaria». *Ibidem*, p. 86.

⁶⁴ P. Foot, *La natura del bene*, p. 65.

tra la forma di vita e la bontà si specifica nella miriade di forme di vita diverse attraverso una storia evolutiva che rende ciascun individuo dipendente non solo dalle proprie risorse interne, ma anche dall'ambiente al quale la specie si è trovata ad adattarsi.⁶⁵ Questo spiega perché, per Philippa Foot, tanto la vita biologica quanto quella morale vengono regolate dalla coppia *bontà/difetto*, la quale, in sostanza, viene sovrapposta alla coppia *virtù/vizio*, per cui, di conseguenza, la dimensione morale del *bene/male* viene intesa come una semplice specificazione del più ampio *bene/male* naturale. In questo senso, la fondazione di un giudizio normativo, proprio perché basato su una teoria della normatività naturale, come la chiama Philippa Foot,⁶⁶ viene a determinarsi come il rapporto di certi stati con le condizioni di funzionamento di una certa forma di vita. Una volta stabilito che è ciò che favorisce lo sviluppo, «buono» coincide con «morale», nella specie umana è la moralità, cioè la distinzione tra *bontà/difetto*, che permette lo sviluppo migliore dell'individuo, perché l'uomo aggiunge il livello della razionalità alla vita animale. La vita buona allora, per Philippa Foot, è una vita all'insegna della razionalità pratica, all'insegna della volontà buona, che può condurre infine alla *eudaimonia* e al *flourishing*; in virtù del fatto che essere uomini comprende un insieme di caratteristiche in potenza, che possono essere sviluppate e portate all'eccellenza. Poiché il comportamento «buono» è una di queste qualità ed è un comportamento adatto alla situazione, all'ambiente in cui l'umano vive, la valutazione di un comportamento richiede la conoscenza di «ciò che fa bene» alla specie umana nel suo insieme e nelle sue caratteristiche proprie, e, conseguentemente, comportarsi secondo natura è identico a comportarsi bene.⁶⁷

LA RAGIONE PRATICA E IL BENE

Facendo propria la domanda dello scettico che chiede «che cosa succede se non mi importa di non essere un buon essere umano?»,⁶⁸ Philippa Foot apre la discussione sulla razionalità pratica, in quanto, a suo giudizio, si può rispondere all'obiezione scettica partendo dall'idea che gli esseri umani, a differenza

⁶⁵ *Ibidem*, p. 110.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 51.

⁶⁷ Roberto Mordacci, a proposito dell'esito di questa prospettiva riflessiva, ritiene che la visione di Philippa Foot, veicola «una concezione "idealizzata" del bene, che richiama inevitabilmente una prospettiva perfezionista, sulla scia di Cumberland e della tradizione tardoaristotelica moderna (per esempio Wolff)». R. Mordacci, *I limiti del naturalismo in etica*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», IX, 2007, 2, p. 197.

⁶⁸ P. Foot, *La natura del bene*, p. 67.

degli animali, possono agire in base a ragioni,⁶⁹ perché il problema «non è tanto se vi siano ragioni per cercare di essere un buon essere umano, quanto piuttosto se vi siano ragioni per perseguire ciò che un buon essere umano dovrebbe perseguire, come il fare del bene anziché recare danno agli altri, o il mantenere la parola data. Il problema riguarda la razionalità del fare quanto la virtù richiede».⁷⁰ Richiamandosi a Tommaso d'Aquino, secondo il quale, dato che nell'agire in vista di un fine gli animali non colgono questo come fine, in quanto «la perfetta conoscenza del fine consiste non solo nell'afferrare che cosa è, ma anche nel comprendere quella cosa in quanto fine, e in relazione ai mezzi per ottenerla»,⁷¹ solo gli uomini, che sono dotati di *logos* e usano il linguaggio in un modo che non ha equivalenti nella vita animale, hanno la facoltà non solo di ragionare su un qualunque argomento in modo speculativo, ma anche per vedere le ragioni per agire in un modo piuttosto che in un altro,⁷² ricollegandosi a Donald Davidson, che distingue tra doveri relativi a certe considerazioni e doveri «tutto considerato»,⁷³ e riferendosi a Warren Quinn, il quale attacca la teoria della razionalità pratica humeana, ritenendo che essa abbia a che fare solo con la relazione tra mezzi e fini e sarebbe del tutto indifferente rispetto alla cattiveria e persino all'obbrobrio degli scopi dell'agente,⁷⁴ Philippa Foot afferma che, essendo il bene parte della condizione necessaria posta dalla razionalità pratica, la bontà morale ha una connessione intrinseca con le ragioni per agire, in quanto essa, propriamente, è una ragione per agire. La razionalità pratica è, cioè, la caratteristica che spinge gli uomini, tramite l'uso del linguaggio, a scambiarsi promesse reciproche, alle quali segue l'impegno comune di rispettarle. Avere una ragione pratica, e, segnatamente, una ragione pratica non humeana, significa riconoscere che essa è un tratto specifico della storia naturale degli esseri umani, dato che «nel rapporto fra la bontà di una scelta e la razionalità pratica, è il primo aspetto ad avere la precedenza».⁷⁵ Anche se non nega che l'interesse e il desiderio possono talvolta fornire ragioni per agire, nella maggior parte dei casi, per Philippa Foot, sono in realtà le considerazioni sulla bontà morale che impongono una condizione necessaria alla razionalità pratica. In effetti, un'azione malvagia è irrazionale anche se è per-

⁶⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 68.

⁷⁰ *Ivi*.

⁷¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I,II, q. 6, a 2.

⁷² P. Foot, *La natura del bene*, p. 71.

⁷³ Cfr. P. Foot, *La natura del bene*, p. 72. Cfr. D. Davidson, *La debolezza della volontà*, in Idem, *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 63-88.

⁷⁴ Cfr. P. Foot, *La natura del bene*, p. 77. Cfr. E. Quinn, *Rationality and the Human Good*, in Idem, *Morality and Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 210.

⁷⁵ P. Foot, *La natura del bene*, p. 20.

fettamente coerente con gli interessi e i desideri dell'agente; la violazione di una promessa come tale è una ragione contro l'azione, perché le promesse sono necessarie alla vita umana. Perciò, dato che c'è un'intrinseca relazione concettuale tra agire bene e agire razionalmente, e il bene umano ha a che fare con la volontà, in quanto è bontà del volere, la bontà di un'azione deriva allora, dalla natura dell'azione stessa, dal fine perseguito e dalla relazione con il giudizio dell'agente. Se manca uno di questi elementi, vi è un difetto di volizione, perché ogni azione contraria alla natura umana è sempre qualificabile come difetto. L'azione che determina, ad esempio, la rottura della promessa è, pertanto, difettosa e chi la compie non potrà realizzare, secondo la natura che gli è propria, una vita buona allo stesso modo di un grande albero dalle gracili radici. Da questo punto di vista, essendo interpretata come la capacità di cogliere un modello generale di vita umana che viene tradotto in forme concrete differenziate, la ragione pratica è un criterio interno alla normatività naturale che nel processo dello sviluppo evolutivo rende esplicito l'intrinseco ordine teleologico inscritto nella natura stessa delle cose. In questo modo, la dimensione etica assume una connotazione teleologica, perché è inscritta nella natura stessa dell'umano che, in quanto tale, acquisisce uno specifico valore normativo, in ragione del fatto che il bene umano è il criterio fondamentale a cui la ragione pratica deve rispondere, perché, secondo Philippa Foot, il bene è in sintonia con la normatività inscritta nell'uomo, ciò che l'uomo è chiamato ad essere visto che è già così. Sotto questo profilo, la normatività naturale si presenta non nella forma di un codice astratto, espressione di una legge arida, ma, essendo la stessa nervatura dell'essere del vivente, è possibile coglierla con la ragione ed è realizzabile dall'uomo in quanto soggetto in azione. Questo vuol dire che, per Philippa Foot, c'è un ordine teleologico che può essere conosciuto, in virtù del fatto che gli uomini possono conoscere i propri fini e le proprie inclinazioni che sono inscritti nella stessa nozione di vita. Per realizzare la propria umanità e identità personali gli uomini sono chiamati a conoscere e volere il proprio bene che, come tale, costituisce il fine della loro vita. Essendo individuato dalla ragione, non solo come origine ma anche come la condizione necessaria di esistenza, il bene è ciò che serve al vivente e il bene dell'uomo è ciò che va oltre la sfera biologica perché l'uomo non può non volere il suo bene e riconoscere la sua dignità se non conoscendo i suoi fini e i suoi mezzi.

UNO «SCHEMA EURISTICO» «INCOATIVO»

Anche se lo sviluppo della riflessione ha degli elementi interessanti che consentono di rimodulare il senso della dimensione teleologica dell'etica, nel fornire uno «schema euristico», all'interno del quale inquadrare le questioni e nell'ambito del quale cercare di spiegare che la normatività naturale è da intendere come il modo per realizzare l'autenticità umana di ogni uomo, la proposta di Philippa Foot, non fondando il suo discorso, rischia di rimanere esposta alle critiche di coloro che avanzano delle riserve sull'impostazione naturalistica, motivate dal fatto che, essendosi, nel frattempo, trasformata la base antropologica che articola le condizioni di possibilità della mente umana e delle sue attività, si sono aperti nuovi spazi per rideterminare il senso della centralità dell'uomo compreso nella sua dimensione soggettuale, i quali richiedono la necessità di elaborare «concezioni, sfondi naturali, che parlino il linguaggio umano, ma il linguaggio di una umanità che nel frattempo ha conquistato la forma di vita individuale, soggettiva, e che lo ha fatto nelle sfere cruciali della vita come la nascita, la sessualità e la morte». ⁷⁶ La necessità, infatti, di ripensare le forme della vita umana, nel ridonare senso alla questione relativa alla legittimità dell'etico può, effettivamente, consentire di verificare fino a che punto la vita umana, nel suo complesso, è sperimentata, vissuta e realizzata per quello che è e per quello che è chiamata ad essere, nella sua valenza propriamente umana.

In questo senso il discorso di Philippa Foot rimane «incoativo», in quanto è un cominciamento che, però non ha trovato adeguato sviluppo, in quanto «il passaggio dall'ordine onto-antropologico del bene a quello morale non è mai eseguito; solamente ne viene posto il problema nella forma della classica "obiezione" scettica». ⁷⁷ In tal modo il «naturalismo», proposto da Philippa Foot, si presenta, anche a causa di un non profondo possesso e affinamento delle concettualità aristoteliche e tomasiane, generico e non pienamente corrispondente con le esigenze di un reale superamento della cosiddetta *legge di Hume* e della critica di *fallacia naturalistica*. Infatti, Philippa Foot, secondo Roberto Mordacci, «rimane esposta all'obiezione per cui ciò che ci appare necessario per il bene umano non può essere *universalmente e necessariamente* riconosciuto come vincolante. La tesi di fondo è che, comunque la si voglia mettere, ad essere normativa è sempre solo la ragione e mai la semplice natura in quanto tale. Solo nella misura in cui ragione e natura coincidono la natura

⁷⁶ P. Donatelli, *La vita umana in prima persona*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 68.

⁷⁷ F. Botturi, *Naturalismo etico e prospettiva classica*, in F. Botturi – R. Mordacci (a cura di), *Natura in etica, Annuario di etica* 6/2009, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 52.

diviene normativa, ma questo accade solo in Dio o nella volontà perfettamente buona. La giustificazione tanto nei ragionamenti teoretici quanto in quelli pratici dipende sempre esclusivamente dalla razionalità del ragionamento, non dalle caratteristiche “naturali” del soggetto pensante. Bisogna allora essere chiari: se la tesi del naturalismo è, come in effetti Foot sostiene, che il bene (umano) sia l'autentico criterio *a cui la ragion pratica deve rispondere* e che sul bene umano ci informi un insieme di considerazioni (scientifiche e non) le quali ci dicono che cosa è l'uomo, allora il naturalismo fa dipendere la ragion pratica da un insieme di conoscenze descrittive (che siano teorico-metafisiche o sperimentali poco importa). Se è così, l'obiezione al naturalismo, fallacie a parte, è pur sempre la seguente: come può la descrizione di che cosa è un uomo buono (si dica pure che è un uomo la cui volontà è buona – visto che questa lo è se realizza certi beni umani) essere *praticamente vincolante*? La domanda “perché dovrei voler essere un uomo buono?” continua a risuonare senza risposta, perché può essere irragionevole una certa concezione dell'umano, soprattutto nel senso che è contraria ad alcune conoscenze ragionevolmente certe che abbiamo sugli esseri umani, ma *può non essere irragionevole rifiutare di volersi conformare a quella descrizione*.⁷⁸

Una più approfondita indagine sulla grammatica della rappresentazione della vita, condotta in relazione alle istanze emergenti del «paradigma evolutivo», il quale, investendo la questione della definibilità dell'umanità dell'uomo e del senso del suo specifico essere ed esistere nel complesso dei sistemi viventi, impone la necessità di riconsiderare la relazione costitutiva delle diverse dimensioni dell'umano nella prospettiva di un'antropologia interale capace di declinare l'essere personale dell'uomo nella compiutezza dell'articolazione tra l'organico e lo psichico, tra l'empirico e il trascendentale,⁷⁹ avrebbero potuto offrire una migliore articolazione della dimensione teleologica dell'etica, anche

⁷⁸ R. Mordacci, *I limiti del naturalismo in etica*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», pp. 199-200.

⁷⁹ «Il paradigma evolutivo, che si costituisce come “megateoria del pensiero occidentale” e si offre come orizzonte di riferimento per la comprensione dell'umanità dell'uomo, si caratterizza per una serie di “costellazioni” concettuali che svolgono un ruolo cruciale nel suo impostarsi e svilupparsi. Esse veicolano un diverso modo di fare scienza, una nuova concezione dell'evoluzione naturale, aprono a possibili interessanti rapporti tra le diverse aree del sapere ed orientano a svolgere un discorso sull'uomo nella prospettiva di articolazione integrale della sua uni-totalità biopsichica». C. Caltagirone, *L'umanità dell'uomo. Sondaggi antropologici tra scienza e filosofia*, 46-47. Cfr., anche, C. Caltagirone, *Tra novum et aliud. Identità e singolarità personale dell'uomo nel quadro del paradigma evolutivo*, in C. Caltagirone (a cura di), *Antropologia e “verità” dell'uomo*, 61-127.

sulla base dell'assunzione di una più articolata prospettiva naturalistica,⁸⁰ la quale presentando la vita come un «processo in tensione»,⁸¹ un «muoversi verso»⁸² la pienezza di vita, avrebbe consentito di concretare l'etica come processo che «dà forma» all'umano e alle sue diverse «forme» di vita e si costituisce come il «luogo» all'interno del quale ogni uomo definisce e realizza la propria esistenza, non solo comportandosi in modo conforme alle norme, ma, principalmente, compiendo azioni qualificate orientate a «far accadere» la positività dell'essere per sé e per ciascuno.⁸³

⁸⁰Per un ripensamento della nozione di «natura» e per una riarticolazione dell'etica tra natura e storicità, Cfr. F. Totaro (a cura di), *L'etica tra natura e storicità*, EUM, Macerata 2013.

⁸¹ Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997.

⁸² Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia 1995.

⁸³ Cfr. F. Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, p. 101.

LA NATURA DEI DIRITTI UMANI: TRA CONCEZIONI POLITICHE E CONCEZIONI NATURALISTE

DARIO PAGANO

Università degli Studi di Palermo

Dottore di ricerca in Diritti Umani: Evoluzione, Tutela e Limiti

pagda87@gmail.com

ABSTRACT

The author explores the nature and foundation of human rights through the analysis of political conceptions, which focus on the rule playing by human rights on political authority actions, and naturalists (or orthodox) conceptions, which consider human rights those rights that each human has simply in virtue of his humanity.

KEYWORDS

Foundation of human rights, morality of rights, naturalists conceptions of human rights, political conceptions of human rights.

1. IL DIBATTITO CONTEMPORANEO ANGLOSASSONE SULLA NATURA DEI DIRITTI UMANI.

L'indagine filosofica sulla natura e sul fondamento dei diritti umani occupa una parte rilevante del dibattito giuridico-politico e giuridico-morale contemporaneo.

Cosa sono i diritti umani? Come dovrebbero essere concettualizzati? Quando si parla di diritti umani, qual è l'oggetto di riferimento nel discorso?

La ricerca degli elementi per identificare e comprendere il significato di una posizione soggettiva qualificata in termini di diritto umano implica una serie di questioni ulteriori relative all'individuazione dei titolari dei diritti, alla delimitazione dei doveri correlativi e dei destinatari, all'individuazione dei soggetti cui distribuire la responsabilità per la protezione dei diritti, al rapporto che intercorre tra tutela giuridico-politica e considerazioni morali di sfondo, al ruolo e gli strumenti da assegnare ai vari attori nazionali e internazionali nei compiti di *enforcement* dei diritti umani.

Le questioni sollevate richiedono un'indagine caratterizzata dalla reciproca interazione di questioni sulla natura e sul fondamento dei diritti, considerato che le concezioni sul fondamento dei diritti umani sono influenzate dal modo in cui si concepisce la loro natura (Tasioulas 2010, 109-110).

La possibilità di giustificare un discorso sui diritti umani è attualmente oggetto di scontro tra due grandi posizioni teoriche che si sono affermate nel dibattito anglosassone sui diritti umani: da un lato le concezioni politiche dei diritti umani e dall'altro le concezioni naturaliste, anche dette ortodosse.

In linea generale, le concezioni politiche assumono, come criterio giustificativo dei diritti umani, il ruolo da questi svolto nel contesto politico. Le concezioni naturaliste, invece, sono tipicamente chiamate ortodosse perché pretenderebbero di porsi in una fedele linea di continuità con le concezioni giusnaturaliste che assumono una visione ontologica dell'essere umano come miglior criterio da cui ricavare la natura e i fondamenti dei diritti umani.

2. CONCEZIONI POLITICHE DEI DIRITTI UMANI

Secondo i teorici di questa concezione, i diritti umani dovrebbero essere analizzati per l'effetto politico che producono nei riguardi delle istituzioni politiche, riducendo o trascurando il problema della fondazione morale dei diritti.

Il contenuto delle concezioni politiche potrebbe essere correttamente ricompreso nel seguente slogan: "il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di giustificarli, quanto quello di proteggerli. È un problema non filosofico, ma politico" (Bobbio 1990, 16)¹. Ancor più efficace nel suo tono perentorio è l'affermazione seguente: "è politica, non metafisica" (Rawls, 2001a).

Salvo eccezioni, in un certo senso si tratta di posizioni teoriche che potrebbero essere qualificate come teorie morali dei diritti in un senso debole, poiché considerano i diritti umani come la *species* di una generale categoria di considerazioni morali la cui analisi è lasciata alle concezioni ortodosse.

In questo senso, la concezione politica studia i diritti umani sulla base di una prospettiva politica che, collegandosi debolmente a sfondi concettuali morali, attiene alla moralità politica delle relazioni internazionali (Tasioulas 2010, 120).

La limitata rilevanza del fondamento morale dei diritti umani sono rintracciabili in due ordini di considerazioni.

¹ Anche se sarebbe errato considerare Bobbio tra i sostenitori di tale concezione poiché strettamente associato ad una matrice squisitamente positivista sulle questioni giuridiche, nonché scettica sulla questione delle radici dei diritti umani.

Innanzitutto l'impraticabilità di un fondamento assoluto dei diritti. La ricerca di una ragione assoluta e incontrovertibile, dotata di evidenza pratica genera un dogmatismo filosofico (Beitz 2003, 38) che relega i diritti umani all'interno di una dimensione anacronistica, foriera di fraintendimenti e inidonea a rendere conto delle caratteristiche empiriche espresse dalla pratica dei diritti umani.

A tal proposito, Ignatieff (2003, 56-57) individua i vantaggi di una giustificazione storico-prudenziale dei diritti umani a scapito di una giustificazione legata al credo religioso o alla metafisica. Mentre la prima opzione giustificativa consente di cogliere con affidabilità le necessità contenute nella pratica dei diritti umani – tra cui le esigenze fondamentali dell'essere umano, la necessità di norme internazionali condivise, la previsione di strumenti di critica e revisione delle istituzioni ingiuste, il ricorso ad interventi internazionali di tutela –, la seconda, a causa della vaghezza semantica del linguaggio impiegato, tende a indebolire il valore dei diritti nella scena internazionale, provocando la concorrenza di visioni contraddittorie, a fronte della pretesa universalità dei diritti umani².

In secondo luogo, l'approccio politico, svincolato da dipendenze assiologiche, sarebbe idoneo a respingere le accuse di campanilismo rivolte ai diritti umani, impedendo che questi vengano concepiti come un artificio idoneo a mascherare l'imposizione di un sistema di valori di matrice liberale e occidentale su culture tradizionalmente differenti.

A questo punto occorre chiedersi come sono concepiti i diritti umani secondo una concezione politica, tentando di farne emergere gli aspetti peculiari.

² Questa posizione scettica e relativista sul sostrato metanormativo dei diritti umani richiama il pensiero di Bobbio (1990, 7) intorno all'impraticabilità di trovare un fondamento univoco per i diritti umani. A tal proposito è emblematico l'esempio che l'autore propone sulle conseguenze relativiste prodotte dalla giustificazione di istituti giuridici mediante il ricorso ad argomenti di diritto naturale: "Per fare un esempio: arse per molto tempo fra i giusnaturalisti la disputa su quale delle tre soluzioni possibili relative alla successione dei beni – il ritorno alla comunità, la trasmissione familiare di padre in figlio, o la libera disposizione da parte del proprietario – fosse più naturale (...) Potevano disputare a lungo. Tutte e tre le soluzioni, infatti, sono perfettamente conformi alla natura dell'uomo secondo che si consideri l'uomo come membro della comunità, da cui in ultima analisi la sua vita dipende, come padre di famiglia, volto per istinto naturale nella continuazione della specie, o come libera e autonoma, che è la sola responsabile delle proprie azioni e dei propri beni"; degna d'interesse è anche la tesi di autori francesi (Barret-Kriegel 1989; Dufour 1991) che, nell'analisi storico-concettuale dei diritti dell'uomo, evidenzia come i mutamenti nel modo di concepire il diritto siano legati ai processi interpretativi sulla natura umana, di modo che, mentre con Aristotele e la divisione gerarchica degli esseri si definisce un diritto inegalitario, con Cartesio e la centralità dell'uomo e delle sua facoltà razionali si elabora un sistema giuridico egalitario.

Per rispondere alla domanda è opportuno riferire il pensiero di alcuni tra i più rilevanti sostenitori della posizione considerata. Innanzitutto i diritti umani vengono qualificati come *standards* politico-morali che definiscono gli obblighi delle autorità nei confronti dei corrispondenti titolari.

Rawls (2001b, 105-106) attribuisce ai diritti umani un peso e una funzione specifica all'interno delle relazioni internazionali basate sul diritto dei popoli, individuate nei seguenti punti: "1) il loro soddisfacimento è condizione necessaria della decenza delle istituzioni politiche di una società e del suo ordinamento giuridico; 2) il loro soddisfacimento è sufficiente a escludere un intervento energico quanto giustificato da parte degli altri popoli, per esempio mediante sanzioni economiche e diplomatiche, o nei casi più gravi, l'uso della forza militare; 3) pongono un limite al pluralismo dei popoli".

Mediante gli espedienti concettuali tipici del contrattualismo politico, Rawls delinea un ordine internazionale in cui gli Stati, posti dietro un velo d'ignoranza in ordine alla posizione che potrebbero ricoprire nella realtà sociale e politica, sia essa di vantaggio o di svantaggio, decidono di aderire ad una serie di principi di giustizia espressivi dei valori di libertà, indipendenza, eguaglianza, resi effettivi da doveri corrispondenti³. Nel pensiero di Rawls, i diritti umani sono un affare internazionale, potendo essere designati alla stregua di *standards* necessari – ma non sufficienti – per la decenza delle istituzioni politiche e sociali, stabilendo le condizioni di ammissibilità e legittimazione del diritto e del potere politico sulla base di esigenze di giustizia⁴.

La prevalenza dell'aspetto politico nella prassi dei diritti umani sottolineato da Rawls ha visto il sorgere delle significative posizioni di Raz e di Beitz.

³ La concezione dei diritti umani è una manifestazione "internazionale", su ampia scala, della concezione di ragione pubblica sviluppata da Rawls (1997). La concezione di ragione pubblica costituisce un elemento centrale delle tesi di Rawls (Schiavello 2001, 103-135; Schiavello 2001, 1,1), intesa come criterio di analisi, individuazione e deliberazione intorno alle questioni giuridico-politiche e giuridico-morali rilevanti e coincidente con "la ragione dei cittadini, di coloro che hanno in comune lo stato di uguale cittadinanza. L'oggetto della loro ragione è il bene pubblico, è ciò che la concezione politica della giustizia richiede riguardo alla struttura istituzionale di base della loro società, nonché agli scopi e ai fini di cui essi, i cittadini, devono porsi al servizio". Viola (2003) attribuisce a Rawls la capacità di aver introdotto nel dibattito politico l'uso pubblico del valore della ragionevolezza. La ragione pubblica, inoltre, consente a Rawls di rendere conto del pluralismo dei valori. I diritti umani rappresentano un'applicazione della ragione pubblica ad una società internazionale composta da comunità decenti e liberal-democratiche organizzate in Stati.

⁴ Rawls (2001b, 106) riscontra nei diritti umani il loro carattere universale, asserendone l'efficacia politico-morale indipendentemente da determinazioni particolari, dotati di una forza intrinseca in grado di imporsi anche sugli stati fuorilegge che, a differenza degli Stati c.d. decenti, violano i diritti umani rappresentando un sistema basato sulla forza, sulla schiavitù e l'assenza di cooperazione sociale.

Raz (2007) aderisce all'argomento che vede nei diritti umani una ragione (seppur defettibile) per porre limiti alla sovranità dello Stato e generare risposte internazionali per contrastarne le pratiche lesive, criticando e specificando il punto di vista politico di Rawls in due direzioni. Innanzitutto, i diritti umani non sarebbero misure rivolte esclusivamente verso Stati. Sebbene questi ultimi siano gli attori principali sulla scena internazionale, la forza dei diritti umani come contro-poteri politico-morali si estende oltre, potendo essere rivendicati anche "contro le organizzazioni internazionali, contro altri attori internazionali e quasi sempre essi saranno anche diritti azionabili contro gli individui ed altre istituzioni nazionali" (Raz 2007, 458).

In secondo luogo, Raz pone una riflessione sul rapporto tra limiti della sovranità e limiti dell'autorità legittima. Raz critica Rawls nel momento in cui confonde questi due profili argomentativi: "I criteri che determinano i limiti dell'autorità legittima dipendono dalla moralità delle azioni dell'autorità" (Raz 2007, 460). Seguendo l'argomentazione dell'autore, non bisogna pensare che ad ogni azione che travalichi i limiti dell'autorità legittima consegua un intervento internazionale sulla base dei diritti umani. Uno Stato infatti può essere protetto da ingerenze esterne, per via di fattori contingenti – ad esempio l'inefficacia dell'intervento esterno, la corruzione degli attori internazionali (Etinson-Liao 2012, 327-352) – anche se al suo interno difettino dei requisiti di legittimazione⁵.

Il rapporto tra diritti umani, autorità legittima e intervento esterno sono gli aspetti fondamentali della concezione politica di Raz. Secondo il teorico "i diritti umani sono quei diritti in relazione ai quali le misure che limitano la sovranità sono moralmente giustificate" (Raz 2007, 458).

Questa definizione è il prodotto di un argomento progressivo che si sviluppa in tre livelli. In un primo livello si individuano quegli interessi umani che possiedono le caratteristiche per poter fondare un diritto morale. Ciò implica anche la definizione delle condizioni fattuali destinate allo scopo. In secondo luogo occorre dimostrare che l'importanza del diritto morale così individuato è causa dell'imposizione di doveri di rispetto e realizzazione in capo agli Sta-

⁵ Per Raz il fondamento dei diritti individuato da Rawls nelle condizioni della cooperazione umana confonde tra il piano dell'estensione dell'autorità statale e il piano dei limiti di quest'ultima, su cui ci dice ben poco o nulla. La questione importante, quando sono in gioco i diritti umani, la sovranità statale e gli interventi esterni, è quella di comprendere come i principi morali che determinano i limiti della sovranità devono riflettere non solo i limiti dell'autorità dello Stato, ma anche le limitazioni relativamente stabili all'ammissibilità di un'interferenza esterna giustificata.

ti(o altri agenti). Infine, si osserva che gli “Stati non godono dell’immunità dalle interferenze in relazione a tali questioni” (Raz 2007, 467).

In sostanza, per Raz i diritti umani sono quei diritti morali – non necessariamente universali⁶ – la cui violazione consente di derogare la sfera dell’immunità sovrana di uno stato (Tasioulas 2010, 123).

Peculiare, infine, la concezione politica di Beitz (2009) che tralascia ogni riferimento ad una dimensione metafisica dei diritti umani e al problema del fondamento (ambiguo ed equivoco), concentrandosi esclusivamente sul ruolo politico dei diritti umani nei confronti di strutture istituzionali e sociali. Anche la concezione pratica di Beitz muove i propri passi dalle idee politiche di Rawls, ma con l’intento di migliorarne i punti di debolezza individuati: nella mancanza di riferimento alla possibilità di implementare i diritti nella prassi costituzionale statale; nella mancanza del riferimento ad alcuni aspetti tipici della pratica dei diritti umani, come le attività di *reporting* o *monitoring* o di censura; con riguardo al tipo di risposta internazionale verso la violazione di un diritto umano, atteso che manca un chiaro riferimento a misure non coercitive di natura politica ed economica alternative ad un intervento armato; nell’estensione del novero dei soggetti su cui grava la responsabilità di garantire i diritti umani che non può essere esclusivamente attribuita agli Stati (Beitz 2009, 101).

Per l’autore, i diritti umani sono elementi calati all’interno di una pratica – sorta a partire dal 1648 con la pace di Westfalia e la configurazione di un nuovo ordine internazionale – che è al contempo politica, poiché si compone di una serie di norme dirette a regolare il comportamento degli Stati e ad offrire ragioni per reagire alle violazioni, e discorsiva, in quanto esiste all’interno di una comunità globale discorsiva che usa le norme che attribuiscono i diritti umani come criteri per agire e valutare la condotta altrui (Beitz 2009, 8). I diritti umani sono degli *standards* di giustizia internazionale, connessi alla dimensione convenzionale e contingente della sfera sociale e politica, che hanno la funzione di proteggere certi interessi umani “urgenti” contro minacce *standard*. Beitz elabora un modello a due livelli volto a descrivere i meccanismi che entrano in moto dinanzi a una violazione di un diritto umano, individuando al contempo i destinatari del dovere di protezione e l’oggetto della prestazione inerente al rapporto obbligatorio. I diritti umani chiamano in prima battuta la responsabilità del singolo Stato, imponendo doveri di rispetto dell’interesse protetto, doveri di protezione da agenti non statali soggetti alla

⁶ I diritti umani esprimerebbero una moralità in tensione tra l’universalità e la necessaria dipendenza dal contesto sociale e culturale da cui origina la rivendicazione giuridico-morale (Raz 2003).

giurisdizione dello Stato, e doveri di supporto a coloro che sono stati vittima della violazione (Beitz 2009). Lo Stato dovrebbe garantire l'effettività dei doveri derivanti dai diritti umani attraverso i mezzi di cui dispone, quali, ad esempio, iniziative legislative, modifiche costituzionali e implementazione delle politiche pubbliche. Uno Stato che fallisca nell'adempimento dei doveri verso i titolari dei diritti umani incorre in una violazione che costituisce una ragione per l'applicazione del secondo livello del modello descritto da Beitz. Essendo i diritti umani oggetto della prassi politica internazionale, la violazione da parte di uno Stato legittima una risposta internazionale che prevede il coinvolgimento dell'intera comunità internazionale in primo luogo e, in subordine, nel coinvolgimento di Stati e agenti non statali nelle forme dell'assistenza e dell'interferenza esterna contro l'autorità politica inadempiente in funzione di garanzia.

A giudizio dello stesso Beitz, la concezione pratica dei diritti umani da lui formulata, in virtù degli elementi che contiene, dovrebbe ritenersi molto più ampia rispetto a quella proposta da Rawls e Raz (Etinson-Liao 2012, 327-352).

Sulla scorta delle posizioni schematicamente analizzate è possibile definire un profilo comune alle concezioni politiche proposte.

Innanzitutto, se ciò che conta è la particolare funzione politica svolta dai diritti umani, allora il protagonista della norma giuridica che li attribuisce non è più il suo titolare, l'essere umano, bensì il soggetto politico chiamato a ottemperare il corrispondente dovere e, quindi, in primo luogo, lo Stato e, in seguito, ulteriori attori internazionali. In relazione all'aspetto legato ai destinatari del dovere di realizzare e garantire i diritti umani, merita di essere menzionato il pensiero di Pogge, che definisce i diritti umani come rivendicazioni morali fondamentali verso istituzioni sociali coercitive e, in subordine, come rivendicazioni nei confronti di coloro che sostengono tali istituzioni (Pogge 2010, 61-63). L'autore si pone da un punto di vista (dallo stesso qualificato come) istituzionale, in opposizione a quelle concezioni dei diritti che trascurano il riferimento alle istituzioni socio-politiche nella spiegazione delle ragioni che giustificano il carattere vincolante dei diritti nei confronti dei destinatari del dovere correlativo. Peraltro, si tratta di una concezione speciale, poiché diverge dal modo di concepire i diritti umani tradizionalmente associati all'idea di diritti morali che richiedono una trasposizione in documenti giuridici acquistando lo status di diritti giuridici. Secondo Pogge il processo di positivizzazione dei diritti non è sufficiente per assolvere la funzione di tutelare le richieste fondamentali degli esseri umani. Muovendo da una prospettiva di effettività del diritto, l'autore aggiunge una condizione ulteriore per la tutela dei diritti umani, ovvero il criterio dell'accesso sicuro alle risorse o ai beni. L'autore rileva che non

sarebbe sufficiente il solo riconoscimento in forma giuridica del diritto ad una nutrizione adeguata se, nella pratica, non si ha un accesso garantito al bene oggetto del diritto dovuto, ad esempio, in relazione a fattori legati alle condizioni personali dei singoli individui, dalle pratiche culturali, dai comportamenti delle istituzioni amministrative e politiche (e a tal proposito riporta l'esempio della mancanza di effettività del diritto dei domestici indiani a difendersi contro gli abusi dei datori di lavoro).

Quindi, il criterio dell'accesso effettivo funge da test per stabilire quale dovrebbe essere il mezzo migliore per proteggere rivendicazioni morali umane, e non è detto che debba necessariamente coincidere con la positivizzazione. Il riconoscimento giuridico di determinate esigenze fondamentali è un mezzo adeguato "se fosse empiricamente vero (...) che un accesso sicuro al suo oggetto presuppone l'inclusione di un corrispondente diritto legale nella legge o nella costituzione" (Pogge 2010, 62).

In secondo luogo, i diritti umani vengono qualificati come *standards* politico-morali che definiscono gli obblighi delle autorità coercitive nei confronti dei corrispondenti titolari. La moralità va intesa non come affermazione di un'unica, assoluta e incontrovertibile concezione morale, ma come una prassi aggregativa e interpretativa volta a favorire un regime universale di protezione dei diritti umani compatibile con il pluralismo morale (Ignatieff 2003, 58).

I diritti umani hanno altresì la funzione di legittimare la costituzione delle autorità politiche e l'esercizio del potere politico, ponendosi come pre-requisito idoneo ad attribuire efficacia vincolante alle decisioni politiche.

Inoltre, e sicuramente questo è il tratto saliente, un peso notevole è attribuito all'elemento delle "violazioni" dei diritti, che rappresenta il presupposto del meccanismo di funzionamento della pratica politica in cui sono incorporati, rivelandone, al contempo, la funzione di guida del comportamento istituzionale⁷.

⁷ In questo modo però si espone il fianco ad un'obiezione rilevante: se l'esistenza dei diritti dipende dalle minacce provenienti da soggetti politici, allora una volta eliminato quel soggetto politico il problema si eliminerebbe di conseguenza. Vale a dire che una concezione di diritto come contropotere ha ragione di esistere nella misura in cui esiste il potere verso cui si oppone, cosicché la cancellazione o modificazione del potere avrebbe un riflesso rilevante sulla ragion d'essere del diritto umano, o sul suo modo di configurarsi, relativizzandone il significato (Freeman 1994, 491-514). L'approccio alla natura dei diritti e la rivendicazione del loro carattere preesistente debbono necessariamente scontrarsi con la funzione esercitata nei confronti del potere politico. Se il concetto di potere politico è coesistente a quello di diritti, nel senso che si esercitano come delle "briscole" contro le politiche di benessere collettivo (Dworkin 1982) allora potrebbe essere valida la tesi di Hart che sostiene la dipendenza funzionale e sostanziale del concetto di diritto (umano) con quella di potere politico. Venuto meno un certo modo d'intendere il concetto di potere politico, non ha più ragione di esistere nemmeno quello di di-

3. CONCEZIONI NATURALISTE (O ORTODOSSE) DEI DIRITTI UMANI

Nell'ambito delle concezioni ortodosse dei diritti umani rientrano quelle posizioni che ritengono la questione del fondamento dei diritti umani un elemento preliminare e indispensabile per poterne comprendere il contenuto e specificarne la natura. Per tale ragione potrebbero essere intese come teorie morali in senso forte dei diritti umani.

Alla domanda su “quali siano quelle entità che devono essere ritenute diritti umani”, tali teorie forniscono una risposta che verte sulla formulazione di criteri assiologici, di tipo metaetico e metapolitico, che siano idonei a giustificare la trasposizione in documenti giuridici.

Soltanto chiarendo una volta per tutte quale sia la base attorno a cui sono concepiti i diritti umani, allora è possibile dissipare i conflitti e le debolezze emergenti in sede di applicazione pratica.

Le concezioni ortodosse ricorrono a valutazioni sulle caratteristiche tipiche della natura umana per giustificare l'attribuzione di diritti, situandosi, o tentando di situarsi, in una prospettiva di continuità con il linguaggio tipico dei diritti naturali: i diritti umani, come i diritti naturali, sono quei diritti che appartengono all'essere umano in virtù della sua umanità o natura⁸.

Avvalendoci dell'analisi di Sumner (1984, 20,41), una teoria dei diritti umani basata su un approccio giusnaturalista ai diritti deve soddisfare quattro requisiti: 1) adottare una concezione epistemologica basata sul realismo morale; 2) associare la titolarità di un diritto al possesso di alcune proprietà rilevanti; 3) trattare i diritti come considerazioni moralmente fondamentali 4) fare riferimento ai diritti.

ritto (umano). Inoltre, considerazioni fattuali inducono ad escludere che la dipendenza dalle istituzioni politiche sia un requisito essenziale dei diritti umani. Come osservato da Tasioulas (2010, 122), un sostenitore di una posizione squisitamente anarchica potrebbe utilizzare il linguaggio dei diritti umani per manifestare un rifiuto nei confronti delle istituzioni politiche; in modo simmetrico, il rifiuto nei confronti del presunto sistema delineato dai fautori di una concezione politica dei diritti umani potrebbe essere espresso in termini di diritti umani dai filocsmopoliti, sostenitori di un ordine globale o di uno stato globale.

⁸ Pertanto, la locuzione “ortodosse” desume un'idea di continuità, di legame, con la tradizione di pensiero giusnaturalista sul diritto e sui diritti naturali.

4. STRUTTURA DELLE CONCEZIONI NATURALISTE DEI DIRITTI UMANI

4.1. Epistemologia delle teorie dei diritti umani secondo un approccio di tipo naturalista

In primo luogo viene in rilievo la metodologia conoscitiva di cui si avvale la teoria per sostenere le sue posizioni sostanziali di carattere fondamentale. Si tratta di un'epistemologia basata sul realismo morale.

In linea generale, il realismo morale è un caso speciale del realismo metafisico secondo cui esistono dei fatti di un certo tipo che sono metafisicamente o concettualmente indipendenti dalle credenze o proposizioni che costituiscono la nostra evidenza che quei fatti si verifichino (Brink 2003, 19). Generalmente, una metaetica realista è accompagnata da un atteggiamento oggettivista, vale a dire la credenza secondo cui è possibile giustificare razionalmente le proposizioni morali (De Mori 1998, 25), e da un approccio di tipo cognitivista, che implica la qualificazione dei concetti morali e dei giudizi di valore alla stregua di proposizioni assertive dotate degli attributi di verità o falsità⁹.

In sostanza, un modo di concepire l'etica basato su un atteggiamento realista, cognitivista e oggettivista esprime (Smith 1993, 401) "l'idea che le questioni morali siano suscettibili di una risposta corretta, che le risposte corrette siano stabilite in base a fatti morali oggettivi, che i fatti morali oggettivi siano determinati dalle circostanze reali e che, riflettendo moralmente, possiamo scoprire cosa sono questi fatti morali"¹⁰. Si tratta di una concezione metaetica realista in senso forte, nella misura in cui i "predicati morali – buono, giusto e così via –

⁹ Tuttavia, occorre precisare che non tutte le forme di cognitivismo sono realiste, in quanto possono darsi configurazioni cognitive che negano una realtà preesistente delle proprietà morali (Magni 2004; Id. 2007). Un caso paradigmatico è rappresentato da certe posizioni afferenti al costruttivismo morale, la tesi per cui si danno fatti morali che sono dipendenti dalle credenze del soggetto. Rawls (2001c, 68), ad esempio, ritiene che "l'oggettività morale deve essere intesa nei termini di un punto di vista sociale adeguatamente costruito che tutti possono accettare. Oltre la procedura di costruzione dei principi di giustizia, non ci sono fatti morali". Il costruttivismo morale, pertanto, è una tesi cognitivista, poiché ammette la presenza di fatti morali, ma prende le distanze dal realismo in quanto propone una visione differente in merito alla natura dei fatti morali (Corradini, 2007, 313).

¹⁰ Al contrario del realismo morale, cognitivista e oggettivista, il non cognitivismo etico nega la possibilità conoscitiva dei fatti morali e la conseguente attribuzione del valore di verità o falsità a questi ultimi. Il non cognitivismo nega che i giudizi morali designino delle entità reali. Nella variante emotivista del non cognitivismo etico, i giudizi morali non soltanto sono privi di riferimento alcuno, ma la loro funzione è diretta ad approvare un fatto, suscitando negli altri il medesimo atteggiamento di approvazione (Stevenson 1937). La variante prescrittivistica, invece, muove dal comune assunto che nega valore descrittivo ai giudizi morali, per enfatizzarne l'aspetto esclusivamente prescrittivo (Hare 1968).

si riferiscono a proprietà reali delle cose” includendo a pieno titolo i fatti morali nella “struttura del mondo” (Rachels, 1998, 9)¹¹.

Nell’alveo del realismo morale s’iscrivono le concezioni naturaliste dei diritti. Avvalendosi dell’epistemologia descritta, e basandosi su dati ontologici, una teoria dei diritti umani naturalisticamente orientata si propone di considerare i suoi principi fondamentali come il riflesso di caratteristiche fondamentali appartenenti ad un ordine morale indipendente, che si avvale di un approccio descrittivista, limitato alla ricognizione della realtà preesistente. Ciò rende l’asserzione secondo cui gli individui hanno diritti in virtù della loro natura un dato di fatto che può essere confermato o smentito attraverso l’argomentazione e l’evidenza. I diritti, secondo tali premesse, sono fatti morali oggettivi che esistono nella realtà, la cui esistenza può essere predicata in termini di verità o falsità¹².

¹¹ Nella concezione di Rachels l’oggettività assumerebbe, altresì, un senso debole qualora venisse concepita esclusivamente come un metodo di risoluzione razionale dei problemi morali.

¹² In una prospettiva naturalista, dunque, l’oggettività dell’etica è legata da un rapporto ontologico ed epistemologico con le scienze naturali e sociali (Corradini, 2007, 318). Secondo la tesi della dipendenza ontologica, l’etica si compone di fatti naturali. Secondo la valenza epistemologica, i fatti morali sono, al pari di quelli naturali, dotati della medesima capacità esplicativa autonoma posseduta dalle scienze quali la chimica, la fisica, la psicologia e così via. La tesi principale del naturalismo etico (Brink, 2003; Boyd, 1988; McDowell 1998; Railton, 1996; Sturgeon 2006) fa dipendere la verità dei termini morali da certe proprietà naturali. Per il sostenitore del naturalismo etico, in altri termini, una cosa è intrinsecamente buona in quanto possiede una determinata proprietà naturale. A seconda della selezione dei fatti descritti dai giudizi di valore, si distingue tra un naturalismo etico soggettivo, e un naturalismo etico oggettivo (Nino 1996, 313-316). Secondo la variante soggettiva, i termini etici sono riferibili ad atteggiamenti o sentimenti di qualcuno, sia esso un singolo individuo sia una comunità particolare. Il naturalismo etico oggettivo, invece, nega che le proposizioni morali siano espressione di atteggiamenti di particolari individui. Spesso a questa variante accede una prospettiva utilitarista determinando l’identificazione di termini come “buono” o “giusto” con che massimizza il benessere, o la felicità generale. Sulla base del parametro aggregante utilitarista è possibile una verifica empirica dell’enunciato morale (Perry 1954). La derivazione dell’enunciato morale dalla proprietà naturale può avvenire o per via sintetica a posteriori, oppure, per via analitica, mediante una ridefinizione idonea a delineare un’identificazione tra la proprietà morale e la proprietà naturale (Magni, 2007, 195). La relazione tra proprietà naturali e proprietà morali si potrebbe intendere come un rapporto di identità necessaria (Frankena 1939, 58; Kripke 1984, 97-105; Wiggins 1980, 109-111). In questo senso “i termini morali e certi termini delle scienze naturali designano o esprimono le stesse proprietà” (Brink, 2003, 184). In un’altra accezione, la relazione tra proprietà naturali e proprietà morali può essere pensata in termini di costituzione, vale a dire la tesi per cui le proprietà naturali rappresenterebbero soltanto uno degli elementi idonei a concorrere nella costituzione delle proprietà morali (Brink 2003, 186).

4.2. La proprietà naturale che genera diritti: il fondamento dei diritti

La seconda condizione è volta a stabilire il principio logico-morale di attribuzione di un diritto al fine d'individuare le proprietà costitutive della natura umana che giustificano l'attribuzione o il riconoscimento di un diritto. Pertanto, assumendo che tutti gli individui che posseggono le proprietà P hanno un diritto D, il possesso di P costituisce condizione necessaria e sufficiente per la titolarità di D.

P non necessariamente è riferibile ad un'unica proprietà, ma può essere il risultato un insieme di proprietà.

Il criterio di attribuzione di un diritto determina le modalità di distribuzione di quel diritto, vale a dire, la classe di coloro che ne sono titolari. Una teoria dei diritti naturali deve assegnare diritti fondamentali agli individui in virtù del semplice possesso di alcune qualità ricavabili dalla natura.

Quando ci si trova dinnanzi ad una proprietà che definisce la natura umana?

Secondo un'impostazione empirista, l'indagine naturalista per la risposta alla domanda implica, in primo luogo, accertamenti di carattere fattuale. Ciò escluderebbe ogni considerazione legata al possesso di qualità sovranaturali come avere un'anima. Inoltre, il possesso di proprietà naturali esclude il riferimento ad istituzioni particolari o convenzioni sociali. Quindi, le proprietà convenzionali come la cittadinanza sono escluse. Ciò che conta per stabilire se un essere vivente possiede una natura umana è verificare se vi sia corrispondenza con un modello strutturale formato da caratteristiche (es. genoma) empiricamente percepibili.

Il concetto di natura non si presta, tuttavia, ad interpretazioni univoche. La complessità dell'essere umano si manifesta in una molteplicità di aspetti che non è possibile cogliere esaustivamente con l'ausilio di un unico criterio d'indagine, ma si compone di varie sfaccettature che ne arricchiscono il contenuto e ne complicano il significato.

Il punto di vista empirico sarebbe un valido strumento per rispondere a domande relative al "come" della natura umana, che implicano un atteggiamento meramente descrittivo, ma si troverebbe in difficoltà sui "perché" della natura umana, vale a dire sulle questioni relative al senso e al fine dell'uomo. Ecco perché l'atteggiamento empirista è solo uno dei possibili modi d'individuazione delle proprietà della natura umana che rilevano al fine di stabilire una connessione normativa con l'attribuzione di diritti.

Un diverso tentativo per giungere al medesimo risultato appartiene a quelle posizioni che assumono una concezione a priori della natura umana in grado cogliere compiutamente e in maniera assoluta i suoi aspetti fondamentali: vale

a dire la posizione metafisica-ontologica¹³. La nozione metafisica di uomo si basa su un processo di astrazione che muove “dal sensibile concreto all’intelligibile astratto, dalle cose particolari della realtà ai concetti universali” (Lucas 2007, 106). L’atteggiamento riflessivo implicato nella prospettiva metafisica è intimamente connesso con le proprietà empiriche dell’oggetto considerato che, al termine del processo razionale, verrà depurato da tutti gli elementi contingenti e accidentali in assenza dei quali mantiene intatta la propria essenza. L’approccio metafisico è un approccio all’essenza delle cose. La definizione dell’uomo proposta dalla dottrina aristotelica, e mantenuta nella corrente di pensiero tomista, secondo cui l’essere umano è un essere di natura razionale, è un esempio di concezione metafisica della natura umana. La caratteristica sostanziale dell’essere umano, la sua razionalità, viene assunta a parametro immutabile e distintivo dell’essere umano rispetto agli altri esseri, ricavabile mediante un atteggiamento descrittivo delle sue proprietà¹⁴.

L’essenza della natura umana secondo una prospettiva ontologico- metafisica può essere ricavabile secondo tre modalità (Viola 1997, 13):

- 1) secondo un senso c.d. statico la natura ontologica di una cosa si ricava dalla sua forma (e in questo senso la dimensione biologica assume un peso importante della definizione dell’essenza umana);
- 2) secondo un senso c.d. dinamico l’essenza della natura umana si determina dalle potenzialità finalisticamente orientate che esprime;
- 3) secondo un senso c.d. finalistico, l’essenza umana coincide con lo stadio finale del suo sviluppo¹⁵.

¹³ Non è l’unica alternativa – vi sono diversi modi (es. cosmologico, storico, etico, teologico) d’intendere la natura (Viola 1997, 9-27) – ma è tra le più rilevanti.

¹⁴ “Aristotele suggerisce di osservare quale è l’attività o la capacità specifica degli esseri umani, quella che ci distingue da tutto il resto. Questa capacità distintiva risulta essere la ragione e la funzione della vita umana è, conseguentemente, l’esercizio della ragione” (Antony 2000, 27).

¹⁵ Il modo aristotelico di concepire l’essenza della natura umana è intrinsecamente finalistico: l’essenza viene percepita in senso dinamico e finalistico identificandola con l’organizzazione funzionale propria a ciascuna specie (Nussbaum 1995, 222). L’essenza o anima di una cosa, secondo Aristotele (*De Anima* II.I, 412a 21-30), si rivela nel suo orientamento finalistico: “Se l’occhio fosse un animale, anima sarebbe la sua vista”. L’anima (o forma) è struttura funzionale della materia e risiede nella materia (Putnam-Nussbaum 1995, 56). Ma il significato ontologico non riguarda esclusivamente le cose materiali o biologiche, ma si riferisce anche ai prodotti culturali (natura della famiglia, del diritto...): “Perciò ogni città è un’istituzione naturale, se lo sono anche i tipi di comunità che le precedono, in quanto essa è il loro fine e la natura di una cosa è il suo fine, cioè diciamo che la natura di ciascuna cosa è quello che essa è quando si è conclusa la sua generazione, come avviene per l’uomo, il cavallo, la casa” (Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252 b 32-34).

Sull'influsso dell'impostazione metafisica, le teorie contemporanee dei diritti umani d'ispirazione naturalista elaborano un processo di attribuzione dei diritti sulla base di un ragionamento che parte da premesse intorno a certe qualità assunte come sostanziali, comuni, permanenti e distintive della natura umana e conclude con il riconoscimento di quei diritti che esprimono le qualità contenute nelle premesse.

Nelle concezioni ortodosse che saranno esaminate nel corso del capitolo (Nussbaum, Griffin) il possesso di requisiti naturali trasmette proiezioni assiologiche solitamente riconducibili all'idea di dignità umana, considerato che "questa procedura di fondazione dell'etica è quella che collega il contenuto della morale a una definizione dell'uomo concepito come "persona", con una propria peculiare natura sostanziale che ne garantisce la dignità" (Lecaldano 1995, 72).

Il riferimento alla dignità umana presuppone una pre-comprensione della natura umana al fine di attribuirvi significato e desumerne concetti morali fondamentali (come la libertà e la razionalità)¹⁶.

La più efficace espressione di questa tecnica giustificativa dei diritti umani è riassunta nel pensiero di Finnis (1983,12), il quale asserisce che "quando noi stiamo identificando beni fondamentali intrinseci all'umanità, non stiamo adulterando o allontanandoci dal principio del rispetto per le persone. Stiamo semplicemente considerando le persone nella loro integralità non dualistica. I fondamentali beni umani, o valori, non sono delle mere astrazioni; essi sono aspetti – in realtà sono tutti gli aspetti costitutivi – dell'essere e del benessere della carne e del sangue individuali. Essi sono aspetti della personalità umana. La nostra responsabilità fondamentale è quella di rispettare ciascuno di questi aspetti in ognuna delle persone il cui benessere noi scegliamo di influenzare. Non abbiamo mai sufficienti ragioni per mettere da parte queste responsabilità".

4.3. Metaetica dei diritti

Una teoria dei diritti naturali deve trattare i diritti come istanze moralmente fondamentali. Ogni teoria dei diritti umani basata su un approccio naturalista assegna un set di diritti morali agli individui. Come visto nel paragrafo precedente, la forma logica del meccanismo di attribuzione di diritti secondo una concezione giusnaturalista è la seguente: tutti e solo gli individui che posseggono la proprietà P hanno il diritto D. Si tratta di una forma attributiva logica dotata di una sua moralità intrinseca (Gewirth, 1982), che assume la va-

¹⁶ A questo proposito Viola (2000, 201) parla di teorie ontologiche dei diritti.

lenza di un principio morale, un *rights-principle*. Ciò che identifica le teorie dei diritti naturali è il fatto che queste concezioni attribuiscono diritti a un livello più profondo della struttura morale individuale, oltre il quale non ne sono attribuiti degli ulteriori. Un principio fonda un altro principio solo se è in grado di fornirne una giustificazione. Una teoria tratta i suoi principi come moralmente fondamentali se tutti i suoi principi sono *rights-principles* (Sumner 1984). In questo senso, una teoria dei diritti è tale se e nella misura in cui i diritti sono le categorie morali fondamentali della teoria, cioè solo se la base della teoria consiste esclusivamente di *rights-principles*. Una teoria morale dei diritti può contenere tanto un unico principio, quanto una pluralità di principi, ma non può contenere differenti principi morali.

Quest'ultima condizione richiede che una teoria morale di diritti sia *right-based* (se fosse *duty-based* o *good-based*, perciò, sarebbe altro da una teoria dei diritti morali fondamentali.). Parlare di diritti morali significa parlare di diritti che non rappresentano il prodotto della legislazione della comunità o di una pratica sociale determinata, ma che afferiscono ad una dimensione che mantiene vigore anche di fronte ad una legislazione o una pratica che vi si oppongono e che stabilisce i confini al di là dei quali né gli individui né la comunità possono spingersi nel perseguimento dei propri interessi (Frey 1980). I diritti umani, in quanto diritti morali fondamentali, godono di una posizione particolare nei confronti delle convenzioni sociali e delle istituzioni politiche dato il loro carattere pre-istituzionale che permette di valutare e criticare le istituzioni positive. La collocazione dei diritti all'interno della dimensione della moralità consente di operare un discrimine tra i diritti morali, da un lato, e i diritti giuridici dall'altro.

La distinzione in esame (di derivazione anglosassone) è frutto dell'applicazione di un criterio sistematico: mentre i diritti morali sono quei diritti che presuppongono un sistema morale di riferimento entro cui collocarsi, i diritti giuridici, al contrario, presuppongono un sistema normativo positivo. Utilizzare il medesimo linguaggio, ovvero quello dei diritti, per riferirsi a due ambiti della normatività, implica una presa di posizione contro coloro che sostengono che i diritti morali non esistono, o che, quanto meno, ritengono che la traduzione in termini giuridici di termini morali generi fraintendimenti semantici. Bentham (1843), in relazione a tale assunto, sostiene che i diritti morali sono un non senso, in quanto non si può utilizzare un termine tipicamente giuridico per esprimere una realtà, come quella morale, differente dal diritto. Piuttosto, assunto che non esistono diritti morali o naturali, ma solo diritti riconosciuti mediante un atto positivo della volontà politica, l'uso inappropriato dei diritti soggettivi in ambito morale rivelerebbe un'esigenza nor-

mativa diretta al riconoscimento di alcune istanze morali come diritti giuridici. I diritti sono il prodotto esclusivo della legge, non esistono prima di questa. Semmai, prima della legge vi possono essere delle ragioni per l'adozione di una legge che attribuisca diritti agli individui, che, di per sé, non costituisce un diritto (Bentham 1843; Lamont 1946; Raz 1995).

Le concezioni naturaliste dei diritti, invece, assumono la presenza pervasiva del discorso morale nel discorso giuridico e ritengono rilevante e preliminare considerare i diritti, in primo luogo, fatti morali dotati di una forza morale superiore e integrativa dei diritti giuridici.

Viola (1997, 259-260), rimarcando il fatto che non bisogna osservare queste due categorie secondo rigidi parametri concettuali definitivi, sostiene che la differenza tra diritti morali e diritti giuridici risiede nel modo di considerare i diritti: i diritti morali sarebbero quei diritti che esprimono un aspetto del valore intrinseco individuale, un oggetto legato alla dimensione ontologica e morale della persona, mentre i diritti giuridici sarebbero quei diritti che guardano all'aspetto delle tutele sociali contro condotte lesive. In sostanza, mentre il diritto morale sarebbe collegato al foro interiore dell'individuo, il diritto giuridico riguarderebbe l'aspetto esterno, ovvero il riconoscimento giuridico del diritto morale da parte di autorità ufficiali competenti (Viola, 2006a).

Questa separazione teorica è dovuta alla possibilità concettuale di concepire i diritti come termini assiologici, sfere di diretta derivazione dalla branca dell'etica normativa o critico-riflessiva (De Mori 2000, 29) dotati di un ruolo direttivo cogente e un ruolo critico-valutativo nei confronti del comportamento umano. Diversi autori si richiamano ai diritti morali sottolineandone gli aspetti direttivi e valutativi, evidenziandone il primato morale all'interno delle teorie morali che gli conferisce una certa priorità morale speciale in grado di determinare i doveri altrui (Feinberg, 1992, 205; Jones 1994, 48)¹⁷.

¹⁷ Merita di essere riportato il peculiare punto di vista di Tasioulas (2010) sulla questione della centralità dei diritti all'interno di una teoria dei diritti umani. Secondo l'autore, gran parte delle concezioni ortodosse che si contendono la scena giustificativa dei diritti umani tendono ad attribuire ai diritti solo una funzione di secondo piano all'interno del discorso. Sulla scorta delle argomentazioni dell'autore, se la ragione che giustifica l'attribuzione dei diritti risiede nell'accesso a un determinato bene, o nella protezione di uno specifico interesse, ne consegue che la preminenza morale (seppur debole) viene accordata all'interesse che i meccanismi giuridici sono incaricati di soddisfare. In questo senso, tali concezioni sarebbero riduttive, ridondanti rispetto al linguaggio degli interessi, e retoriche (poiché ogni qual volta si è in presenza di un interesse umano universale allora vi è un diritto).

4.4. La giustificazione dei diritti

Le teorie dei diritti naturali affermano l'esistenza di diritti. La comprensione del significato relativo a enunciati sui diritti presuppone il rinvio ad una concezione dei diritti. Il dibattito contemporaneo circa la giustificazione dei diritti vede fronteggiarsi (anche in questo caso) due concezioni rivali: la teoria della scelta e la teoria dell'interesse

Entrambe le concezioni muovono dal comune assunto che vede nei diritti delle ragioni che giustificano l'imposizione di un dovere (Celano 2001, 7-81, Raz 1986, 171) sulla base di considerazioni legate, a propria volta, ai criteri che precedono l'attribuzione del diritto.

L'idea di giustificazione di un diritto è strettamente correlata alla funzione che il diritto è chiamato a svolgere nella sfera giuridica – e morale – del soggetto.

Nell'analisi delle concezioni giustificative dei diritti si ricava così una dimensione etica e antropologica dell'essere umano legata all'aspetto privilegiato da ciascuna di esse.

4.4.1. La teoria della scelta

Secondo i sostenitori della teoria della scelta, i diritti sono delle scelte giuridicamente protette. Il loro esponente principale è individuato in Hart (1964; AA.VV. 1977), ma è possibile rintracciarvi il portato dell'idea kantiana di autonomia individuale di cui godono gli esseri umani in quanto razionali (Steiner 1998, 262-282), oltre che il pensiero giusnaturalista moderno, che separa da un lato l'idea di obbligo identificato con la legge, e dall'altra l'idea di diritto (soggettivo) identificato con la libertà di scegliere tra alternative differenti e opposte (Grozio, Locke, Hobbes).

Nel momento in cui il sistema giuridico conferisce dei diritti, al contempo pone il titolare in una posizione speciale, caratterizzata dal controllo esclusivo, più o meno intenso, sul comportamento del soggetto destinatario del dovere diretto a realizzare il diritto vantato. In questo modo il titolare agisce come un sovrano in piccolo a cui è dovuto un certo comportamento (Hart, 1964). Questa posizione speciale in cui si trova il titolare del diritto ha un carattere "aperto" (Celano 2001, 22), nel senso che soltanto lui ha il potere esclusivo di stabilire le circostanze temporali, formali, operative di adempimento del dovere.

La capacità di controllo attribuita del diritto al suo titolare si esplica, secondo Hart (1973, 196-201), in tre direzioni: a) il potere di rinunciare o estinguere il dovere corrispondente, oppure di mantenerlo in vigore; b) il potere di reagire alla violazione del dovere; c) il potere di rinunciare alla pretesa satisfat-

tiva nei confronti dell'autore della violazione. I doveri rappresentano il perimetro d'azione dell'esercizio della scelta giuridica, mediante i quali i diritti – intesi anche come principi morali – amministrano la libertà individuale (Smith 1995).

La teoria della scelta è oggetto di critica soprattutto per quel che concerne il suo aspetto centrale, cioè la capacità di controllo. Ciò significa che dal campo di applicazione della teoria sono esclusi tutti coloro che, per varie ragioni, non sono in grado di esercitare un controllo effettivo sulla propria scelta (ad esempio la categoria dei soggetti incapaci di agire). Il problema sollevato da queste categorie di soggetti conduce Hart a operare un discrimine all'interno della categoria del soggetto giuridico, giungendo a riconoscere diritti solamente ai soggetti adulti e sani, capaci di scegliere. Ma in questo modo il discorso sui diritti, più che generarsi all'interno di un processo analitico o etico-normativo, sembrerebbe esprimere il favore per una certa ideologia, quella manifestata in seno alla tradizione liberale, restringendo il mondo morale dell'umano in un'unica dimensione assiologica (De Mori 2000, 132-133). Peraltro, vi sono alcuni diritti che sfuggono al potere di controllo del loro titolare, sebbene questi non versino in una situazione di incapacità. In ambito penale, ad esempio, la pretesa punitiva è esercitata dall'autorità giudiziaria, non dal soggetto titolare (Kramer 1998). Inoltre, è difficile superare la tesi della correlatività tra diritti e doveri (Hohfeld 1969) in favore di una netta priorità ascrivibile ai diritti sui doveri, atteso che “se la capacità di scelta che viene assicurata dalla libertà in senso pieno sembra essere un ingrediente del nostro concetto ordinario di diritti, un altro ingrediente sembra essere l'imposizione di costrizioni sugli altri individui” (Sumner 1987, 35). Alle difficoltà riscontrate dalla teoria della scelta ha cercato di rimediare la teoria dell'interesse.

4.4.2. *La teoria dell'interesse*

La teoria dell'interesse rappresenta un'evoluzione della teoria del beneficio proposta da Bentham, sviluppatasi a partire dal pensiero di Jhering (1878). Questa – come ricostruita da Hart (1982) – individua il *proprium* del diritto nel beneficio derivato dall'adempimento dell'obbligo corrispondente al diritto considerato. Su tali premesse prende piede la teoria dell'interesse, in virtù della quale “la caratteristica essenziale delle regole che conferiscono diritti è quella di avere come scopo specifico la protezione o la promozione degli interessi individuali” (MacCormick 1977)¹⁸. I diritti nascono con la funzione precipua

¹⁸ Per questioni relative all'ambiguità che circonda la precisa connotazione del termine interesse, i concetti di beni, bisogni, ecc... saranno usati in modo intercambiabile con quello d'interesse.

di proteggere gli interessi fondamentali degli esseri umani, collegati con il loro benessere e la realizzazione del proprio piano di vita.

Dal fatto che esistono dei beni necessari per l'essere umano deve parimenti dedursi l'esistenza di pretese normative aventi ad oggetto gli stessi (Gewirth 1982; Melden 1977).

Un interesse ha una valenza giuridica soggettiva – ovvero costituisce una ragione per l'imposizione di un dovere – se è di natura fondamentale, ovvero se è giustificato da un fatto espressivo di uno degli aspetti essenziali della persona, come, ad esempio, la salute, la sicurezza ecc... (Raz, 1986, 192). L'individuazione delle circostanze idonee a determinare quali interessi meritano di essere qualificati come fondamentali presume la possibilità di svolgere un'indagine di carattere empirico relativa alle forme di manifestazione dell'essere umano dotate di valore (Bay 1968; Finnis 1996; Gewirth 1982; Green 1981). Si tratta di una teoria che definisce il diritto soggettivo principalmente come una pretesa, animata da una concezione teleologica, che ne identifica la natura con il suo fine e i suoi mezzi di godimento (Viola 2003, 87).

La struttura logica del meccanismo con cui la teoria dell'interesse ascrive diritti è la seguente (MacCormick, 1976, 310): “La giustificazione intelligibile del riconoscimento o dell'attribuzione di un diritto al trattamento T agli individui appartenenti ad una classe C richiede che si faccia appello a un bisogno, un interesse, un desiderio dei membri di C in generale al loro benessere, o a ciò che si ritiene costituisca un bene per loro, che si assuma che T è tale da soddisfare, proteggere o promuovere il bisogno, l'interesse ecc... in questione, e infine che si giudichi il soddisfacimento, la protezione ecc... di questo bisogno, interesse ecc... d'importanza tale da rendere sbagliato che T sia negato o sottratto ai membri di C, quali che siano i vantaggi che potrebbero derivarne”. Alla luce della teoria dell'interesse il diritto soggettivo acquista un valore fondamentale la cui privazione costituirebbe un'ingiustizia, anche se fosse motivata da ragioni prudenziali d'interesse generale (Dworkin 1982).

La giustificazione di un diritto si basa necessariamente sull'individuazione di meccanismi, condizioni e procedimenti di bilanciamento di interessi confliggenti, diretti a proteggere il valore incorporato mediante l'imposizione di doveri.

La teoria dell'interesse riesce ad ovviare ad alcuni difetti della teoria della scelta. Kramer (1998) ha individuato i punti di forza della teoria dell'interesse nella capacità di ascrivere diritti senza difficoltà alle categorie di soggetti incapaci quali bambini, disabili mentali, e persino animali.

Inoltre, la teoria dell'interesse non incontra ostacoli se la legislazione penale conferisce diritti agli individui sulla base di leggi penali che impongono doveri.

Infine, un autentico diritto non deve essere necessariamente valutato e realizzato dal titolare, potendo essere realizzato da altri. “I diritti devono proteggere o salvaguardare aspetti centrali del benessere degli individui, a prescindere dal fatto che questo comporti o no una difesa della loro libertà”(Kramer 1998, 61).

Tuttavia neanche queste tesi sono esenti da critiche. In primo luogo non riescono a far fronte al problema posto da situazioni di beneficio senza diritto. Vi sono, cioè, delle situazioni in cui i beneficiari di una relazione giuridica possono essere dei terzi privi del diritto correlativo (Steiner 1994, 62). Il caso paradigmatico per eccellenza è rappresentato dalla promessa a favore di un terzo, consistente in una pattuizione in virtù della quale l'effetto acquisitivo si produce in via diretta ed immediata nel patrimonio di un terzo, che rimane estraneo alla conclusione dell'accordo, non assumendo il ruolo di parte, né in senso sostanziale, né formale. In tali casi la teoria della scelta, ponendo l'accento su colui che controlla il dovere correlato, sarebbe maggiormente idonea allo scopo di spiegarne le caratteristiche (Jones 1994, 34-35).

I diritti non riuscirebbero a distinguersi nettamente neanche dagli interessi che incorporano, perdendo la forza perentoria e il carattere di priorità speciale che dovrebbe porli come elementi fondamentali di una teoria giuridica e morale sui diritti (De Mori 2000, 98). Si confonderebbe il piano della giustificazione dell'esistenza dei diritti con il piano della giustificazione dell'esercizio dei diritti. Per altro verso non sarebbe pensabile una dimensione pre-istituzionale del diritto, poiché se il diritto consiste nell'interesse protetto da una norma, e la norma è un prodotto convenzionale e istituzionale, allora il diritto soggettivo è dipendente dall'atto di volontà normativo diretto al suo riconoscimento.

4.4.3. Casi particolari della teoria dell'interesse: la teoria delle capacità

Una versione particolare della teoria dei diritti come interessi umani è rappresentata dalla teoria delle capacità, illustrata principalmente da Nussbaum (1997, 2002) e Sen (1985; 1993; 2004). Il concetto di capacità viene utilizzato per spiegare il significato dei diritti e delle loro funzioni, nonché come lente da cui osservare i tratti tipici della natura umana. Innanzitutto, il concetto di capacità presuppone quello di “funzionamento”, in quanto “la concezione delle capacità fondamentali è basata su un'idea intuitivamente forte del funzionamento autenticamente umano” (Nussbaum 2001, 21). I funzionamenti sono raggruppabili in due categorie: da un lato vi sono elementi riguardanti l'essere umano per ciò che egli è, dall'altro, elementi concernenti l'essere umano per quello che è in grado di fare (entrambi espressione di valori). Le capacità sono delle opportunità effettive che hanno gli individui di scegliere una combina-

zione di stati di essere e azioni degne di valore per determinare la propria concezione di vita buona (per “funzionare” effettivamente). La teoria delle capacità opera sulla base della seguente logica: “per essere una persona, e per funzionare pienamente come tale, y ha bisogno di x” (Greblo 2013, 566).

Le capacità possono essere interne, guardando gli stadi interiori della persona, alle sue dotazioni, oppure esterne, nella forma di assenza di ostacoli al libero estrinsecarsi dell’azione. La capacità di acquistare indifferentemente una delle due forme di capacità è chiamata capacità fondamentale. Inoltre, vi sono anche capacità combinate, ovvero capacità interne combinate con quelle esterne che ne consentono l’effettività. In termini esemplificativi, si potrebbe sostenere che ad un livello essenziale siano incluse attività quali nutrirsi e muoversi, o stati di essere come essere nutriti o godere di buona salute, mentre ad un livello di complicazione ulteriore rientrerebbe la capacità di partecipare alla vita pubblica della comunità (Greblo 2013, 579).

Il richiamo alla libertà, da un lato, e ai fini, dall’altro, non consente un’automatica identificazione della capacità con l’uno o l’altro concetto.

Difatti, le capacità si riferiscono alla combinazione alternativa di funzionamenti sui quali la persona esercita un’effettiva libertà di scelta, piuttosto che identificarsi con essi (Sen 2004).

Il concetto di capacità è un’elaborazione teorica polifunzionale, assumendo la valenza di criterio analitico di distribuzione dei diritti, oppure di criterio per individuare i fini dell’essere umano o, infine, come criterio esplicativo delle ragioni che determinano la validità di un diritto (Nussbaum 1997).

Ai fini di una ricostruzione in termini naturalistici della dottrina e della pratica dei diritti umani, la teoria di Nussbaum si avvale di un’epistemologia realista, cognitivista e oggettivista. Contrariamente ai presupposti teorici della concezione di Sen, basata sull’insuperabilità dei conflitti etici e la non oggettività dei valori, limitandosi a indicare astrattamente l’idea di capacità senza determinarne i confini¹⁹, Nussbaum adotta un punto di vista d’ispirazione naturalista, fornendo innanzitutto una lista di capacità espressive di caratteri fondamentali dell’essere umano. La sua proposta ammette la possibilità di fornire risposte corrette al disaccordo morale mediante la discussione razionale, contemplando la possibilità di isolare alcune esperienze fondamentali della natura umana (Nussbaum 1996). Il lavoro intellettuale consisterebbe nell’individuazione e isolamento di alcune sfere esistenziali che accomunano gli esseri umani – si tratta di “forme di orizzonti di bene a cui ogni essere umano dovrebbe aver accesso” (Viola 2006a, 173) – e nell’analisi del significato

¹⁹ Sen, a differenza di Nussbaum, non fornisce una lista delle capacità fondamentali proprio perché ammette l’impossibilità fisiologica di elidere il disaccordo morale.

dell'azione umana al loro interno, chiedendosi quando si è in presenza di un'azione corretta (Magni 2007, 197).

Per Nussbaum (1996, 175) è possibile fornire delle definizioni “spesse” che, contrariamente a quelle “sottili”, sono in grado di individuare, senza residui, l'azione corretta all'interno di ciascuna sfera.

Sulla base di tale approccio, Nussbaum fornisce una lista di capacità – inquadabili sotto forma di libertà che concorrono a definire il benessere individuale – che identificano i diritti umani e che sono dalla stessa qualificati come pretese speciali e urgenti, moralmente giustificate, possedute da ciascun essere umano in virtù della sua umanità (adulta), indipendenti da ogni considerazione di natura convenzionale.

La concezione morale presentata da Nussbaum è modellata sulla base della dottrina aristotelica di vita buona contenuta nell'Etica Nicomachea (Nussbaum 1995; 2003): vi sono delle caratteristiche naturali dell'essere umano che, secondo una concezione teleologica, sono costitutive della sua stessa natura, ed esprimono le funzioni di una vita umana degna di essere vissuta²⁰.

Nella teoria delle capacità di Nussbaum la ragione ha un'importanza fondamentale, considerato il ruolo dalla stessa giocato “non solo nello scegliere i mezzi per i fini ma anche nel deliberare riguardo ai fini stessi di una vita umana, a quali includere con quali altri e a quale specificazione di un dato fine sia quella migliore” (Nussbaum 1999, 180).

Sebbene Nussbaum ritenga rilevante la funzione della ragione nel discorso morale, tuttavia, questi rifiuta di relegare la propria posizione all'interno di un realismo metafisico che rischia di separare la realtà dei diritti dalla loro idea (Nussbaum 1992, 206). Invero, la teoria delle capacità ricerca il confronto con la realtà storica interna alle singole culture, per estrarre da queste i valori universali (Nussbaum 1992, 208). La prospettiva adottata è quella di un realismo morale di tradizione aristotelica, corretto da una forma di essenzialismo interno (Putnam 1985)²¹ e imperniata sul proceduralismo rawlsiano dell'equilibrio riflessivo (Rawls 1991, 56)²²: “la concezione della giustificazione politica che preferisco è vicina alla concezione rawlsiana dell'argomento che procede verso

²⁰ Si tratterebbe di una sorta di naturalismo normativo (Foot, 2007, 47) che deduce valutazioni morali dalle funzioni naturali.

²¹ Putnam adotta la teoria del realismo morale interno, secondo cui la domanda sul senso, sulla natura e sulle caratteristiche degli oggetti di cui si compone il mondo deve essere posta da una prospettiva interna ad un'esperienza. La verità non è una sorta di corrispondenza con uno stato ideale di cose, ma una corrispondenza tra credenze ed esperienze.

²² Secondo la tesi dell'equilibrio riflessivo mutuata da Rawls, la migliore concezione della giustizia è la conseguenza della coincidenza tra concezione della giustizia e giudizio individuale. Questa coincidenza è un risultato cui si perviene a seguito di un processo di valutazione e revisione dei propri giudizi morali, oppure mantenendo inalterate le proprie credenze.

un equilibrio riflessivo: presentiamo l'argomento in base ad una data concezione teorica, confrontandolo ai punti fissi delle nostre intuizioni morali; vediamo quindi come queste intuizioni verificano e sono verificate dalla concezione che assumiamo. Speriamo col tempo di raggiungere coerenza e adeguatezza nei nostri giudizi considerati nel loro insieme, modificando i nostri giudizi particolari quando ciò sembri richiesto da una concezione teorica che pare efficace in altri aspetti, ma modificando o rifiutando la concezione teorica quando questa non è riuscita ad adeguarsi alla più stabile delle nostre intuizioni morali" (Nussbaum 2001, 120).

4.4.4. *Casi particolari della teoria dell'interesse: la teoria della personalità*

A partire dall'idea di interessi fondamentali posta a base dei diritti umani, Griffin (2008) ha sviluppato la teoria della personalità. L'idea di fondo è costituita dall'esigenza, connaturata in ciascun essere umano, di dare forma ad un progetto di vita buona e di realizzarlo. Griffin compendia questa esigenza nell'espressione *human standing*, radicandone l'affermazione in epoca rinascimentale, sulla base degli scritti di Pico della Mirandola. In ragione di ciò i diritti umani sarebbero un mezzo diretto ad assicurare la protezione di tali esigenze che valgono a integrare ed esprimere l'essenza della natura umana, sintetizzata nel concetto di personalità.

Il concetto di personalità è strettamente connesso a quello di *normative agency*, vale a dire il possesso e l'esercizio, da parte di ciascun essere umano, di una speciale capacità morale che si compone di tre caratteristiche fondamentali: l'autonomia, che consiste nella capacità associata a ciascun essere umano di essere l'artefice del proprio destino; il sostentamento minimo, ovvero un insieme di requisiti materiali (come un livello sufficiente di istruzione, di capacità e di risorse funzionali all'esercizio della scelta autonoma); la libertà, nel senso materiale di assenza da costrizioni esterne. Per la teoria della personalità vale lo stesso criterio distributivo dei diritti utilizzato per la teoria degli interessi: si assumono dei fini considerati come rilevanti per l'essere umano e da ciò si deduce la necessità di apprestare dei mezzi di realizzazione e garanzia nella forma di diritti. Al nucleo sostanziale della personalità, fonte di diritti, è associato un variegato catalogo di eventi e fattori che rappresentano gli aspetti fondamentali della vita umana, dotati di una valenza pre-istituzionale e universale, che riassume, non esaustivamente, le c.d. "*practicalities*". Il riferimento alle forme di manifestazione più significative della natura umana sta a segnalare l'importanza di mantenere un certo contatto con la dimensione della pratica sociale dei diritti. In questo senso, Griffin attribuisce alla propria teoria la valenza di una sorta di naturalismo espansivo, che si compone di un criterio

di fondazione metanormativo dei diritti umani capace di spiegare i diritti riconosciuti e accogliere quelli potenziali (purché conformi al vincolo sostanziale definito dalla personalità), assistito da elementi fattuali che contribuiscono a concretizzare i parametri per stabilire quando un valore possa costituire una ragione per il riconoscimento di un diritto alla sua protezione. Sulla base di queste premesse, Griffin considera i diritti come delle pretese sulla condotta altrui dotate di una valenza sociale.

5. PER UN DISCORSO COMUNE SUI DIRITTI UMANI

Nonostante le evidenti discrasie emerse dalla disamina degli obiettivi e implicazioni teoriche presupposte, è opportuno rilevare alcuni tratti che le concezioni ortodosse hanno in comune con le concezioni politiche.

Entrambe le concezioni analizzano i diritti umani a partire da un approccio di natura pre-istituzionale (anche se per gradi differenti e con una certa dose di ambiguità per le concezioni politiche). In questo senso, l'esistenza dei diritti umani è indipendente da un atto convenzionale di riconoscimento, che non deve necessariamente concretizzarsi in atti di attribuzione di validità esclusivamente sul piano giuridico²³.

L'enfaticizzazione del carattere preesistente dei diritti alla dimensione socio-politica consente di escluderne i profili di positività: i diritti umani, secondo la concezione politica, e ovviamente secondo quella ortodossa, sono diritti non positivi (Tasioulas 2007). Il corollario di questa impostazione è rappresentato dalla possibilità di concepire i diritti umani come elementi del discorso morale, che si situa in una fase antecedente al discorso giuridico e politico. Tuttavia, il peso da attribuire al valore morale dei diritti umani muta sia da una concezione all'altra, sia all'interno della medesima concezione dei diritti umani. In secondo luogo, ciascuna concezione cerca di fornire ragioni per attribuire ai diritti umani uno status di speciale importanza. I diritti umani sono degli *standards* d'azione fondamentali, e la loro importanza specifica deve essere chiarita e delimitata al fine di stabilire una linea di separazione tra ciò che

²³ Positivizzare un'istanza etica non necessariamente implica il ricorso al riconoscimento legale. Viola (1989,73), analizzando il rapporto tra diritti umani e positivizzazione del diritto, distingue tra una positivizzazione del diritto esclusivamente legata all'atto legislativo dello stato, e una positivizzazione intesa come concretizzazione storico-culturale di principi morali. Sumner (1987,119) contrappone ciò che è convenzionale e attiene al prodotto di una dimensione sociale (atti di riconoscimento reciproco, cooperazione, mutuo soccorso ecc...) alla dimensione legale definita dalla presenza di elementi vincolanti di carattere istituzionale.

rientra tra i diritti umani, possedendo un profilo fondamentale, e ciò che invece dovrebbe restarne escluso²⁴.

In terzo luogo, una giustificazione teorica dei diritti umani dovrebbe essere tale da asserirne la loro universalità, contrapponendosi alle accuse di campanilismo²⁵.

In quarto luogo ciascuna concezione considerata avanza una pretesa di fedeltà, ovvero una pretesa diretta a tracciare una proposta giustificativa che meglio aderisca alla tradizione dei diritti umani, collocata in epoca contemporanea, secondo la concezione politica, o derivante dalla tradizione giusnaturalista per le concezioni ortodosse.

Dunque, date certe premesse e obiettivi comuni ad entrambe le concezioni, piuttosto che prediligere una determinata posizione, denunciando i difetti dell'altra, sarebbe preferibile tentare un'armonizzazione tra gli spunti teorici offerti dalla concezione naturalista e gli aspetti pratici delle concezioni politiche per fornire una visione inclusiva che sia in grado di condurre verso una comprensione maggiore del ruolo che i diritti umani svolgono tanto nelle relazioni sociali tra singoli, quanto nelle relazioni tra comunità politiche.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. 1977. *Law, morality and society. Essay in honour of H. L. A. Hart*. Oxford: Clarendon Press.

Antony, Louise.M. 2000. "Nature and Norms," in *Ethics*, vol. III, n.1., 2.

Argiroffi, Alessandro. 2012. *La filosofia di Lucio Anneo Seneca tra etica, diritto e politica*. Torino: Giappichelli.

Aristotele. *Opere* vol.II (1998) vol. IV (2007) vol. IX (2004). Roma-Bari: Laterza.

Barret-Kriegel, Blandine. 1989. *Les droits de l'homme et le droit naturel*. Paris: PUF.

Bay, Christian. "Needs, wants and political legitimacy," *Canadian Journal of Political Science* 1968, 1, 8, 242-260.

Beitz, Charles. "What Human Rights Mean," in *Daedalus*, 2003, 132,1.

Beitz, Charles. 2009. *The idea of human rights*. Oxford: Oxford University Press.

Bentham, Jeremy. 1843. *The work of Jeremy Bentham*. Edinburgh: William Tate.

²⁴ Questo è il problema posto dalla retorica dei diritti. La proliferazione dei diritti umani spesso è accompagnata dal dubbio sulla coerenza e consistenza delle esigenze rivendicate con il ricorso a metodi giuridici di protezione, considerando che le norme attributive di diritti umani sono schemi di qualificazione giuridica di atti o fatti sociali (Viola-Zaccaria 2003, 16).

²⁵ Sulla base della ricostruzione offerta da Buchanan (2009) secondo la critica campanilista "quelli che vengono chiamati diritti umani non sono realmente universali nel senso di essere diritti di ciascun individuo, bensì semplicemente riflettono (a) un insieme arbitrariamente ristretto di valori morali o (b) una classificazione arbitraria di certi valori morali".

- Bobbio, Norberto. 1990. *L'età dei diritti*. Torino: Giappichelli.
- Boyd, Richard. 1988. "How to Be a Moral Realist," in Sayre-McCord. *Essays on Moral Realism*. Ithaca-London: Cornell University Press, 181-288.
- Brink, David O. 2003. *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Buchanan, Allen. "Diritti Umani: I Limiti del ragionamento Filosofico," in *Ragion Pratica*, 2009, 32, 29-66.
- Celano, Bruno. "I diritti nella giurisprudenza anglosassone contemporanea. Da Hart a Raz," in *Analisi e Diritto*, 2001, 1-58.
- Corradini, Antonella. "Oggettività etica e naturalismo. Il realismo morale di Cornell," in Bongiovanni, Giorgio. 2007. *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*. Milano: Mondadori, 300-320.
- De Mori, Barbara. 1998. *Inventare il giusto e l'ingiusto: saggio sull'etica di John Leslie Mackie*. Ancona: Il Lavoro Editoriale.
- De Mori, Barbara. 2000. *Cosa sono i diritti morali?. Un punto di vista analitico*. Trento: Verifiche.
- Donnelly, Jack. 2003. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Dufour, Alfred. 1991. *Droits de l'homme, droits naturel et histoire*. Paris: PUF.
- Dworkin, Ronald. 1982. *I diritti presi sul serio*. Bologna: Il Mulino.
- Etninson Adam, Liao Matthew. 2012 "Political and Naturalistic Conceptions of Human Rights: A False Polemic?," in *Journal of Moral Philosophy*.
- Feinberg, Joel. 1980. *Rights, Justice and the bound of liberty*. Princeton: Princeton University Press.
- Feinberg, Joel. 1992. *Freedom and fulfillment*. Princeton: Princeton University Press.
- Finnis, Jhon. 1983. *Foundamental of Ethics*. Washington: Georgetown University Press.
- Finnis, Jhon. 1996. *Legge naturale e diritti naturali (1980)*. Torino: Giappichelli.
- Foot, Philippa Ruth. 2007. *La natura del bene*. Bologna: Il Mulino.
- Frankena, William. 1939. "The Naturalistic Fallacy," in *Mind*, XLVIII.
- Freeman, Michael. "The Philosophical Foundations of Human Rights", in *Human Rights Quarterly*, 1994, 16, 491-514.
- Frey, Raymond G. 1980. *Interest and rights. The case against animals*. Oxford: Clarendon Press.
- Gewirth, Alan. 1982. *Human Rights. Essays on justification and applications*. Chicago: University of Chicago.
- Greblo, Edoardo. "Capacità e diritti umani," in *Etica & Politica*, 2013,1, 563-582.
- Green, Reginal Herbold. 1982. "Basic human rights/needs. Some problems of categorical translation and unification," *Review of the International Commission of Jurists*.
- Griffin, James. 2008. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.

- Hare, Richard Mervyn. 1968. *Il linguaggio della morale*. Roma: Ubaldini.
- Hare, Richard Mervyn. 1981. *Moral Thinking. Its levels, method, and point*, Oxford: Oxford University Press.
- Hart, Herbert L. A. 1964. "Esistono i diritti naturali?," In *Contributi all'analisi del diritto*. Milano: Giuffrè.
- Hart, Herbert L. A. 1982. *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory* Oxford: Clarendon Press.
- Hohfeld, Wesley Newcomb. 1969. *Concetti giuridici fondamentali*. Torino: Einaudi.
- Ignatieff, Michael. 2003. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*. Milano: Feltrinelli.
- Jhering, Rudolf. 1878. *Geist des röm. Rechts*, III, Lipsia.
- Jones, Peter. 1994. *Rights. Issues in political theory*. London: The MacMillan.
- Kim, Jaegwon. "Supervenience and Nomological Incommensurables," in *America Philosophical Quarterly*, 1978, 15, 149-156.
- Kramer, Matthew. 1998. "Rights without Timmings," in AA.VV. Kramer Matthew, Simmonds Nigel, Steiner Hillel (ed. by) *A debate over Rights*. Oxford: Clarendon Press
- Kripke, Saul. 1982. *Nome e necessità*. Torino: Boringhieri.
- Lamont, William Dawson. 1946. *Principles of moral rights*. Oxford: Clarendon Press
- Lecaldano, Eugenio. 1995. *Etica*. Torino: UTET.
- Lucas, Ramon.L. 2007. *Orizzonte verticale: senso e significato della persona umana*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- MacCormick, Neil. 1976., "Children's Rights: A Test Case for Theories of Rights," in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*.
- MacCormick, Neil. 1977. "Rights in legislation," in AA.VV. *Law, morality and society. Essay in honour of H. L. A. Hart*. Oxford: Clarendon Press.
- Magni, Sergio, Filippo. 2004. "Il dibattito contemporaneo sulla natura dell'etica," in *Oltrecorrente*.
- Magni, Sergio, Filippo. 2007. "L'oggettività metaetica nell'approccio delle capacità," in Bongiovanni, Giorgio. *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*. Milano: Mondadori.
- Mangini, Michele-Viola, Francesco. 2009 *Diritto naturale e liberalismo. Dialogo o conflitto?*. Torino: Giappichelli.
- McDowell, John. 1998. *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Melden, Abraham I. 1977. *Rights and persons*. Oxford: Basil Blackwell.
- Nino, Carlos Santiago. 1991. *The Ethics of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Nino, Carlos Santiago. 1996. *Introduzione all'analisi del diritto*. Torino: Giappichelli.

Nussbaum, Martha C. 1992. "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism," in *Political Theory*.

Nussbaum, Martha C. 1996. "Virtù non relative. Un approccio aristotelico," in Mangini Michele, *L'etica delle virtù e i suoi critici*. Napoli: La Città Del Sole.

Nussbaum, Martha C. 1995. "Hylomorphism," in *A companion to Metaphysics*. Blackwell: Oxford.

Nussbaum, Martha C. 1997. "Human Right Theory: capabilities and Human Rights," *Fordham Law Review*.

Nussbaum, Martha, C. 2001. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*. Bologna: Il Mulino.

Nussbaum, Martha, C. 2002. "Capabilities and Human Rights," in *Global Justice and Transnational Politics* Cambridge: MA:MIT Press.

Nussbaum, Martha C. 2003. "Natura, funzione e capacità: la concezione aristotelica della redistribuzione politica," in Id. *Capacità personale e democrazia sociale*. Reggio Emilia: Diabasis.

Perry, Ralph Barton. 1954. *Realms of value*. Cambridge: Harvard University Press.

Pogge, Thomas. 2010. *Poverta e diritti umani: Responsabilità e riforme cosmopolite*. Roma: Laterza.

Putnam Hilary – Nussbaum Martha C. 1995. "Changing Aristotle's Mind" in Nussbaum Martha C., Rorty Amélie *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, Oxford

Rachels, James. 1998. "Introduction," in Id. *Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Railton, Peter. 1996. "Il realismo morale," in PierGiorgio Donatelli, Eugenio Lecaldano. 1996. *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*. Milano: LED.

Ralws, John. 1991. *Una teoria della giustizia*. Milano: Feltrinelli.

Rawls, John. 1997. "The Idea of Public Reason Revisited," in *University of Chicago Law Review*, 64.

Rawls, Jhon. 2001a. "Giustizia come equità: è politica non metafisica," in Id. *Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*. Torino: Edizioni di Comunità.

Rawls, John. 2001b. *Il diritto dei popoli*. Torino: Edizioni di Comunità.

Rawls, John. 2001c. "Il costruttivismo kantiano nella teoria morale," in Id. *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*. Torino: Edizioni di Comunità.

Raz, Joseph. 1986. *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press.

Raz, Joseph. 2003. *I Valori tra attaccamento e rispetto*. Reggio Emilia: Diabasis.

Raz, Joseph. 1995. "Indiana Law Journal," in *Rights and Politics*, 71.

Raz, Joseph. 2007. "Diritti umani senza fondamenti," *Ragion Pratica*, 29, 449-468.

Schiavello, Aldo. 2001. "Ragione pubblica o ragione senza aggettivi? Riflessioni critiche sulla nozione rawlsiana di ragione pubblica," in Gian Luigi Brena (a cura di), *Etica pubblica e pluralismo*. Padova: Edizioni Messaggero.

Schiavello, Aldo. 2001. "Due concezioni della ragione pubblica a confronto. Disserzione analitica della nozione rawlsiana di ragione pubblica," in *Etica & Politica* 1.

Sen, Amartya. 1985. "Rights and Capabilities," in Honderich *Moral and Objectivity*. London: Routledge and Kagan.

Sen, Amartya. 1993. "Capability and Well-Being", Nussbaum Martha C.-Sen Amartya. *The quality of life*. Oxford: Clarendon Press.

Sen, Amartya. 2004. "Elements of a theory of rights," in *Philosophy and Public Affairs*, 32.

Smith, Michael. 1993. "Realism," in AA.VV. *A companion to Ethics*. Wiley-Blackwell.

Smith, Tara. 1995. *Moral Rights and political freedom*. Boston London: Rowman&Littlefield Publishers.

Steiner, Hillel. 1994. *An Essays on rights*. Oxford: Blackwell.

Steiner, Hillel. 1998. "Working rights," in AA.VV., Kramer Matthew, Simmonds Nigel, Steiner Hillel (ed. by). *A debate over Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Stevenson, Charles Leslie. 1937 "The Emotive Meaning of Ethical Terms," in *Mind*, XLVI.

Sturgeon, Nicholas. 2006. "Ethical Naturalism," in Copp, David *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford university Press.

Sumner, Wayne, L. 1987. *The moral foundation of rights*. Oxford: Oxford University Press.

Sumner, Wayne, L. 1984. "Rights denaturalized," in AA. VV. (Frey Raimond ed. by) *Utility and rights*. Oxford: Basil Blackwell.

Tasioulas, John. "Cosa è un diritto umano," in *Ragion Pratica*, 2010,34, 109-127.

Tasioulas, John. 2007. "The Moral Reality of Human Rights," in Pogge, Thomas *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor*. Oxford: Oxford University Press.

Viola, Francesco. 1989. *Diritti dell'uomo, Diritto Naturale ed Etica Contemporanea*. Torino: Giappichelli.

Viola, Francesco. 1997. *Dalla natura ai diritti*. Bari: Laterza.

Viola, Francesco. 2000. "Il problema del fondamento dei diritti, oggi" in Id. *Etica e metaetica dei diritti*. Torino: Giappichelli.

Viola, Francesco, Zaccaria, Giuseppe. 2003. *Le ragioni del diritto*. Bologna: Il Mulino.

Viola, Francesco. 2003. "La ragionevolezza politica secondo Rawls", in Vigna *Etiche e Politiche della post-modernità*. Milano: Vita e Pensiero.

Viola, Francesco. 2006a "L'universalità dei diritti umani: un'analisi concettuale," in Botturi Francesco, Totaro Francesco *Universalismo ed etica pubblica*. Milano: Vita e Pensiero.

Viola, Francesco. 2006b. "Diritti Umani," *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani.

VonWright, George Henrik. 1963. *Norm and action: a logical enquiry*. London.
Wiggings, David. 1980. *Sameness and Substance*. Oxford: Blackwell.

TOWARD AN ONTOLOGICAL ETHICS: DERRIDA'S READING OF HEIDEGGER AND LEVINAS

LUCA SERAFINI

Università di Pisa

Dipartimento di Civiltà e forme del sapere

luca86.serafini@gmail.com

ABSTRACT

The aim of this work is to examine a few aspects of Jacques Derrida's reading of the philosophy of Heidegger and Levinas. Specifically, we intend to show that the criticism Derrida directs towards certain themes in Levinas's thought at the same time contains a reevaluation of Heidegger's ontology as it was developed during the 1920s, before the so-called *Kehre*. What this triple hermeneutic comparison puts into play is the relationship between ethics and ontology. In critiquing the relationship between these two concepts in Levinas, Derrida seems to move closer to the way they are described and developed in both *Being and Time* and in *Kant and the Problem of Metaphysics*. Finally, we will try to show how this reevaluation of ontology by Derrida determines his approach to the philosophy of Jean-Luc Nancy, whose ethics, differently from Levinas's, is an ethics of ontology.

KEYWORDS

Ethics, Ontology, Derrida, Heidegger, Levinas.

1. INTRODUCTION

In this work, we will try to show that the three main moments in Derrida's interpretation of Levinas reveal a continuity that often remains undetected by scholars. This continuity involves the relationship between ethics and ontology: contrary to any appearances gleaned from a superficial reading, in reality, between 1964 and 1997 Derrida did not change his position on the way the two spheres should relate, and did not for this reason reevaluate Levinas while instead discrediting Heidegger.

The first issue worth highlighting when confronting these three philosophers is the widespread understanding that Derrida, especially when dealing with ethics, should be considered much closer to Levinas than to Heidegger.

In an important article about postmodern ethics¹, Scott Lash grouped together Levinas, Derrida and Bauman. According to Lash, these three authors share a focus on unconditional responsibility in face of the demand of the other as the element that characterizes their ethics as an ethics of respect and difference. In Lash's view, this ethics remains too abstract, as it lacks the dimension of "*groundedness*", that is, the reference to concrete forms of life. Postmodern ethics would be an ethics of respect, but not an ethics of recognition. These concrete forms of life are detected by Lash not only in philosophers of communitarianism, but also in "*Heidegger's grounding of the singular 'I' into a world, an ethical life, a set of practices*"². Here the reference is to the section of *Being and Time* where Heidegger refers to the sharing of signifiers and practices that are common on the part of a historically situated community. Indeed, in paragraphs 73-74, Heidegger speaks of *Dasein* absorbed in pre-reflexive practices whether with equipment (*Zeuge*) or with other finite human beings. Similarly, the Heideggerian concepts of "preoccupation" (*besorgen*) for things, and "solicitude" (*Fürsorgen*) for other human beings, reveal a situated and positioned structure of this community comprised of equipment and *Dasein* that are valued and cared for.

This means that the relationship with the other is not a relationship based on an absolute exteriority where someone comes as an event, breaking the horizon of knowledge of the ego. Levinas, Derrida and Bauman, according to Lash, all criticize this primacy of knowledge over ethics³. By stressing the absence of a ground, and by emphasizing the lack of concreteness of forms of life in postmodern ethics, Lash is implicitly rejecting the separation between ethics and ontology that Levinas advocates. Ontology, indeed, is the sphere of Being and beings, of concrete and empirical relationships that are excluded by the paradigm of the unconditional responsibility for the Other.

Therefore, Lash draws a link between Levinas and Derrida in their reciprocal rejection of Heideggerian *Dasein* as situated in a matrix of practices and signifiers that it shares with other *Dasein*.

Many other scholars, especially in the 80's and early 90's, approached Levinas and Derrida, stressing the affinity of their ethical theories, especially with regard to the issue of hospitality conceived as unconditional duty towards the other⁴. After all, it's Derrida himself who, in a discussion with André Ja-

¹ Scott Lash, *Postmodern Ethics. The missing Ground*, in "Theory, Culture & Society", 1996, 13 (2): 91-104.

² Ibid., p. 94

³ Ibid., p. 95.

⁴ Among others : R. Bernasconi, *The trace of Levinas in Derrida*, in *Derrida and Différance*, ed. D. Wood and R. Bernasconi, Parousia Press, Coventry 1985, pp. 17-44; ID., *Deconstruction*

cob, declared a substantial agreement with many of Levinas' positions, including those more related to the ethical sphere⁵.

In some cases, as we saw in Lash's article, the approach of Derrida and Levinas contained the simultaneous separation between Derrida and Heidegger, a point echoed by Simon Critchley, who, in *The Ethics of Deconstruction*⁶ stressed what he defined as "an emerging homology" between Levinas and Derrida⁷. According to Critchley, the work of Derrida contains a permanent tension towards ethics as something essential for deconstruction. The ethics in question is specifically that of Levinas, which Derrida would retrace in particular when referring to the ethical duty as an unconditional imperative, something that, in Critchley's view, emerges especially in the pages of *Afterword*⁸. Moreover, in Critchley's reading, this homology strengthens itself as Derrida pinpoints in Levinas's ethics the overcoming of Heidegger's reservation about the separation of ethics and ontology in the history of western metaphysics. Indeed, in the *Letter on Humanism*⁹, Heidegger contested the tripartition of logic, physics and ethics as separate regions of enquiry carried out by western philosophy. In his opinion, this separation conceals the original union between ethics and ontology, which he detected in Heraclitus's 119th fragment "*ethos anthropoi daimon*". Heidegger's translation of this fragment is "The (familiar) abode is for man the open region for the presencing of god (the unfamiliar one)". Thus, what Heidegger defines as the "originary ethics", that is, the proximity of human thought to Being and its manifestation, goes past any separation between ethics and ontology, which, following this line of reasoning, is still trapped in a thought of the single beings. This thought is still metaphysical as it is incapable of reaching Being itself. Critchley noted that Derrida, though sharing Heidegger's concerns about the metaphysical implications of setting the priority of ethics over other spheres (such as ontology), believes that the sense Levinas attributes to the word ethics implies an over-

and the Possibility of Ethics, in *Deconstruction and Philosophy*, ed. J. Sallis, University of Chicago Press, Chicago and London 1987, pp. 122-139; J. Llewelyn, *Levinas, Derrida and Others vis-à-vis*, in *Beyond Metaphysics*, Macmillan, London and Basingstoke, 1985, pp. 185-206.

⁵ The conversation is transcribed in the volume *Altérités*, Osiris, Paris 1986.

⁶ Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, Blackwell Publishers, 1992. We will quote from the second edition, published by Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.

⁷ Critchley further develops these considerations in *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, Verso, London 1999.

⁸ J. Derrida, *Afterword. Toward an Ethics of Discussion*, in *Limited Inc.*, tr. S. Weber, Northwestern University Press, Evanston 1988.

⁹ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1947. Trans. William McNeil: *Letter on Humanism*, in *Pathmarks*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 239-277.

coming of these same concerns. Indeed, in the aforementioned *Altérités*, Derrida claims that when Levinas speaks of ethics, he does so in a very different way to traditional western philosophy¹⁰. According to Critchley, this divergence emerges especially in *Otherwise than Being*, where Levinas “proposes the thought of the Good beyond Being as a third option that exceeds the ontological difference between Being and beings”¹¹.

It is thus interesting to note how the homology between Levinas and Derrida reflected in these cases, as well as in many others, is often outlined through a simultaneous opposition between Derrida and Heidegger with regard to the ethics-ontology relationship. Derrida, according to predominant interpretations of his thought, would follow Levinas’s lesson on ethics, thus separating it from ontology and refusing Heidegger’s option of an “originary ethics” in connection to ontology.

An opinion of this sort may form in some critics because the polemical apparatus that Derrida creates when he confronts Heidegger is certainly formidable and, therefore, rightly deserving of center stage. However, it is also important to note that this view does not exhaust the gamut of assessments and opinions that Derrida has to offer on Heidegger’s philosophy.

It is certainly true that Derrida, although he was responding to a series of ideas provided by Heidegger, did try to reconvert and reformulate the most problematic aspects of Heidegger’s philosophy as part of what can be defined, to all intents and purposes, as a deconstruction. In spite of this, or perhaps precisely thanks to this double maneuver of recovery and reversal, Derrida’s deconstruction does not imply a total devaluation of Heidegger’s philosophy. Rather, he preserves and values some of its elements, especially the already mentioned relationship between ethics and ontology.

However, the complexity of the relationship between Derrida and Heidegger is such that in many cases these aspects are not made directly explicit; instead, they become clear in a partially indirect way through the simultaneous deconstruction of other philosophies. The deconstruction thus becomes at the same time an operation of “reconstruction”, since by emphasizing the aporias and metaphysical compromises of one author, through a comparative process, he paradoxically succeeds in emphasizing or at least highlighting (in a positive sense) the most important aspects of another, previously (but also subsequently) deconstructed author.

This process is disclosed, indeed, in a particularly significant way through the criticism that Derrida directs against Levinas in some of his texts. Out of

¹⁰ *Altérités*, p. 71.

¹¹ S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, pp. 16-17.

this criticism, there emerges a simultaneous reevaluation of Heidegger's thinking, which in the end, as we will try to show, positions Derrida closer to the ethics of ontology that Jean-Luc Nancy proposed. Nancy, indeed, sets off precisely from Heideggerian ethics conceived as "originary ethics", though changing the sense of this expression in a way that matches Derrida's point of view.

2. LEVINAS'S CRITICISM OF HEIDEGGER

Before going through Derrida's reading of Levinas, it is opportune to recall the main points through which Levinas builds his criticism of Heideggerian philosophy. As we said, Levinas is the philosopher who, more than anyone else, theorized the dominance of the ethical over the ontological, and consequently, a clear separation between ethics and ontology. This separation feeds off the criticism of Heidegger's ontology, considered similar to the entire course of Western thought on being as a thought of the One, of the Same, and especially on the primacy of theory which no ontology has ever managed to overturn.

If, with Husserl, phenomenology remained a slave to the paradigms we have just described, despite some seductive appearances, Heidegger's ontology is in reality far from denying them. Which portions of Heidegger's ontology lead to the thought of the Same, in Levinas's view?

First of all, there is the distinction between Being and existents, between *Sein* and *Seiendes*, which also asserts the primacy of the former over the latter. This primacy is that of comprehension, to the extent that the distinction subordinates the relation with individual existents to the relation with the Being of these existents:

Being and Time has argued but one sole thesis: Being is inseparable from the comprehension of Being (which unfolds as time); Being is already an appeal to subjectivity. [...] To affirm the priority of Being over existents is to already decide the essence of philosophy; it is to subordinate the relation with someone, who is an existent, (the ethical relation) to a relation with the Being of existents, which, impersonal, permits the apprehension, the domination of existents (a relationship of knowing), subordinates justice to freedom.¹²

¹² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Nijhoff, The Hague 1971. Trans. Alphonso Lingis: *Totality and Infinity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1991, p. 45.

The relation with Being in general is therefore a relation with a neutral term, comparable to the concept thought which hinders the relation to the Other as infinitely other.¹³

In Levinas's eyes, Heidegger remains trapped in this schema:

In Heidegger coexistence is, to be sure, taken as a relationship with the Other irreducible to objective cognition; but in the final analysis it also rests on the relationship with being in general, on comprehension, on ontology. [...] Moreover, for Heidegger intersubjectivity is a coexistence, a we prior to the I and the other, a neutral intersubjectivity. The face-to-face both announces a society, and permits the maintaining of a separated I.¹⁴

This remark on intersubjectivity leads us to one of the salient points of the question. Here, Levinas is telling us that the relation to Being in Heidegger is a relation of comprehension with the Neuter; but he is also telling us that such a relationship hides another one – the relationship between *Dasein*, already oriented toward a kind of indistinct totality, since Heidegger does not conceive subjectivity as a finite, closed totality that enters into relationship with the infinitely other. What we have here, of course, are the Levinasian themes of the *Il y a* (the “there is”), understood as neutrality and indistinctiveness of Being, and hypostasis as the initial moment of separation in which a proper I affirms itself, essential to the subsequent relationship with the infinitely other¹⁵. There is something here that Levinas seems to exclude, the implications of which we will return to over the course of this paper: a possibility of the I to transcend itself and differentiate itself that can give rise to an originary *Mitsein*, understood not as substantiality or fusion, but as a combination of the plural singularities¹⁶. The immediacy of the relationship to others (which is excluded by a subjectivity that is at first closed and then in relation with the absolutely other) gets bogged down in that relationship of comprehension, and of reduction of the Other to the Same that we mentioned earlier. For the relation with the infinitely other, the I cannot be left out of consideration.

In refusing to start from this radical separation prior to the encounter with the face of the Other, Heidegger falls into a definition of the I (or ego) that im-

¹³ Ibid., p. 44-45.

¹⁴ Ibid., pp. 67-68.

¹⁵ For an overview of these themes : E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1980. Trans. Richard A. Cohen, *Time and the Other*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1987.

¹⁶ As we said, Lash associated Levinas, Bauman and Derrida as representatives of postmodern ethics. The refusal of an original *Mitsein* is the reason why Zygmunt Bauman backs Levinas while contesting Heidegger's social ontology. See: Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Basil Blackwell, Cambridge 1993.

plies a kind of transcendence of its comprehensive structures with respect to the empirical manifestation of alterity – a sort of pre-determination due precisely to the centrality of comprehension and to the difference between Being and existents:

Comprehension is a way of access. [...] What is it that makes this access, this comprehension possible? According to Heidegger, the fact of relating the perceived object to a sketch of its structure that we trace out in advance: things are understood in a movement of the spirit that directs itself, projects itself toward them. Here we find what seems to be a familiar idea: we are able to grasp an object thanks to an a priori schema. Perception is always based on a pre-perception, the vestiges of previous activity, of thought. The comprehension of Being in general, the meaning of this word, is the primordial sketch of a horizon in which each being in particular, or each of its essences, can appear to us. The comprehension of Being in general, a relation that at first sight seems to be the most abstract, but which is at the same time the most familiar, because we have always already comprehended it, is the supreme condition for the comprehension of particular beings.¹⁷

Levinas seems to set up a sort of transcendental apriorism in Heidegger's structure of the understanding. Clearly, this is an implicit reference to the *Kantbuch*, in which Heidegger dedicates himself to analyzing *a priori* structures of knowledge in Kant, relating them to the problem of knowledge of Being in general, independently of individual entities.

Is Levinas's criticism directed toward the "early" Heidegger, then? There is no doubt that *Being and Time* is his main, although not exclusive, target. However, it hardly seems legitimate to refer to Heidegger's existential analytic and ontology of the 1920s in general by somehow establishing the pure apriorism of knowledge. All of Heidegger's efforts during this phase of his philosophy are directed toward providing the transcendental structures with an immediate factual reference, in order to ensure that an originary alterity lurks in phenomena that are pre-empirical but that carry within them the very injunction to facticity and thus to finitude.

Referring to *Kant and the Problem of Metaphysics*, as we know, in this text Heidegger seeks to highlight the decisive character of temporality in the very constitution of the categories and, hence, the relation between temporality and logic. What he attempts to do, in the broadest sense, by demonstrating the importance of the intuition of time in Kant, is to clarify the relationship between

¹⁷ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris 1949. Trans. Richard A. Cohen and Michael B. Smith: *Discovering Existence with Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 1998. This quote is translated from the Italian edition: *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milan 1998, pp. 88-89.

metaphysics and finitude. At stake in the first term is the transcendental structure of subjectivity, or in Heideggerian terms, the knowledge of Being in general as opposed to that of entities.

The privilege granted to the pure intuition of time (through the medium of transcendental imagination and schematism) even within the *a priori* knowledge provided by the categories and by the *I think* has the function, in Heidegger's view, of highlighting the finitude of theoretical knowledge even in its transcendental structures: hence, the finite nature of the knowledge of Being in general.

This finitude of the transcendental structures, this factual reference to the pre-empirical, is found in the *Kantbuch*, in paragraph 30, where Heidegger also analyzes the problem of ethics in Kant. At this point, what Heidegger identifies in duty is an unbreakable bond with finitude, based on the simultaneous connection between duty and lack:

A creature that is fundamentally interested in a duty knows itself in a not-yet-having-fulfilled, so that what indeed it should do becomes questionable to it. This not-yet of a fulfilling, which is itself still undetermined, gives us a clue that a creature whose innermost interest is with a duty is fundamentally finite.¹⁸

In this way, therefore, the ethical demand requires an immediate transition to the factual; or rather, the very fact of "sensing" or perceiving the ethical demand is a sign of the empiricity inherent in the demand itself, even where it is perceived in consciousness prior to a factual encounter with the other.

Without elaborating further on this point, we note, however, that the finitude of the transcendental structures as they are thus defined implies a factual, ontological reference, also belonging to the ethical sphere. And at the same time, this ontological reference is correlative to an originary alterity of the I, which even in the solitude of the moral conscience can sense the presence of the other as a feeling of lack and therefore as an injunction to the empirical.

This constitutive alterity of *Dasein*, or *Dasein's* alienation from itself, had already appeared in sections 55 to 57 of *Being and Time*, where Heidegger analyzed the phenomenon of conscience as the call:

Indeed the call is precisely something which we ourselves have neither planned nor prepared for nor voluntarily performed, nor have we ever done so. 'It' calls, against our expectations and even against our will. On

¹⁸ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Verlag Fred. Cohen, Bonn 1929. Trans. Richard Taft: *Kant and the Problem of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1990, p. 151.

the other hand, the call undoubtedly does not come from someone else who is with me in the world. The call comes from me and yet from beyond me and over me. [...] The fact that the call is not something which is explicitly performed by me, but that rather 'it' does the calling, does not justify seeking the caller in some entity with a character other than that of Dasein.¹⁹

In any case, as has been remarked, it is precisely this presence of the other in the I as an originary phenomenon what Levinas cannot accept. For him, ethics understood as a metaphysics of the encounter with the Other stands in the way of positively referring to an ontology of the singular plural, because it requires an interior, separate egoicity from the outset.

3. DERRIDA'S INTERPRETATION OF LEVINAS IN *VIOLENCE AND METAPHYSICS*

Derrida's confrontation with Levinas can be divided into three principal moments, although a series of implicit and explicit suggestions and allusions can be found in many of his texts. These three instances, in chronological order, are *Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas*, published in 1964;²⁰ *At This Very Moment in This Work Here I Am*, published in 1980;²¹ and finally, the two pieces collected in the book *Adieu to Emmanuel Levinas*, appearing in 1997.²²

On first examination of the three writings, Derrida's position toward Levinas seems to undergo a major shift. While the 1964 essay is the most critical, the later texts are not only more charitable, they could even be seen as setting up a philosophical heritage that passes from Levinas to Derrida, some-

¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson: *Being and Time*, Harper & Row, New York 1962, pp. 320-321.

²⁰ J. Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 3 and 4, 1964, subsequently reproduced in Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967. Trans. Alan Bass: *Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas*, in *Writing and Difference*, Routledge, London, 1978, pp. 97-192.

²¹ J. Derrida, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in Various Authors, *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place Editeur, Paris 1980, later appearing in Jacques Derrida, *Psyche. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987. Trans. Peggy Kamuf: *At This Very Moment in this Work Here I Am*, in *Psyche: Invention of the Other*, Volume 1, Stanford University Press, Stanford CA 2007, pp. 143-190.

²² J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Éditions Galilée, Paris 1997. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas: *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, Stanford CA 1999.

thing that would seem quite unthinkable in *Violence and Metaphysics*. However, as we will attempt to show, this is not a real change in Derrida's perspective toward Levinas, since the instances that mark out his progressive appreciation of Levinas's work from 1980 onwards are in the final analysis already present in his 1964 critique. This fact is especially interesting given that it is Heidegger who occupies a central position both in Derrida's criticism and in his praise of Levinas's philosophy. The criticism against an ethics devoid of ontology, found in the 1964 essay, is pursued by Derrida with constant reference to Heidegger. In the same way, later instances of Derrida's Levinasian hermeneutics seem to add up to an "overcoming of Levinas vis-à-vis Heidegger"²³ that in reality, as we will show, is only apparent. In each case the relationship between ethics and ontology, central to all three essays, is thought out and articulated by Derrida starting from the relationship between Levinas and Heidegger.

Let us begin with *Violence and Metaphysics*. What we find in this text is a critical reformulation of most of the themes through which Levinas's opposition to Heidegger's ontology was expressed, as we saw. The absence of alterity in the ego and the need for the initial separation are clearly pegged by Derrida as one of the points in Levinas's philosophy that urgently require critiquing. In describing Levinas's position, Derrida notes that for Levinas

The ego is the same. The alterity or negativity interior to the ego, the interior difference, is but an appearance [...] the ego cannot engender alterity within itself without encountering the Other²⁴.

This goes straight to the point: for Levinas neither self-transcendence nor the originary alterity of the self are conceivable – only the encounter with the absolutely other starting from a closed subjectivity.

What is Derrida's response to this position? A polemical one, indubitably. Surprisingly, perhaps, his criticism of Levinas takes its cue from a defense, on the theme of alterity, of the work of Husserl, in particular his famous fifth Cartesian meditation.²⁵ As we know, Levinas strongly criticizes the concept of analogical appresentation and the idea of the other as *alter ego*, which he sees as attempts to reduce it to the same. Thus, Husserl's fifth Cartesian meditation

²³ Silvano Petrosino, introduction to the Italian edition of *Adieu to Emmanuel Levinas: Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milan 1998, p. 18.

²⁴ J. Derrida, *Violence and Metaphysics*, pp. 116-117.

²⁵ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1950. Trans. Dorion Cairns: *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1999.

does nothing but demonstrate the fundamental incompatibility of phenomenology with a genuine thought on alterity. In this context, for Levinas, concepts such as horizon and, above all, intentionality, are totally inappropriate, because they can substantially be traced back to the voluntarism of a subject who is master of his actions and seeks to make the non-I *proper* to him.

Derrida's defense against Husserl on this theme is quite clear, as he considers the reference to the analogical appresentation, not a reduction of the other to the same, but rather something that recognizes the separation of the other from the I, avoiding any kind of assimilation of the former by the latter²⁶.

Starting from Husserl, then, it sets out the necessity for a thought on alterity that is different from that of Levinas on the absolutely other – a thought in which one starts from an Other who is recognized as such by the I. This does not mean assimilation, since the other is simply recognized as other; but analogical appresentation at the same time prevents it from being made into a metaphysical or infinite entity, since the I makes a formal analogy from itself to the other that allows it to be identified as a finite being.

And yet, although Derrida starts from Husserl, there is one more step that he believes he has to take in order to repudiate Levinas's idea of an absolutely other. This step regards the originary alterity of the ego – clearly not a Husserlian theme, but unavoidable nonetheless for arriving at an ontology that is at the same time a thought of alterity (and therefore an ethics):

[This exercise] would mean that the expression 'infinitely other' or 'absolutely other' cannot be stated and thought simultaneously; that the other cannot be absolutely exterior to the same without ceasing to be other; and that, consequently, the same is not a totality closed in upon itself, an identity playing with itself, having only the appearance of alterity, in what Levinas calls economy, work, and history. How could there be a 'play of the Same' if alterity itself was not already in the Same, with a meaning of inclusion doubtless betrayed by the word in?²⁷

Having reasserted this need to think the alterity of the I, what remains to be seen is how Heidegger could fall under this paradigm, as well as the ineffectiveness, as Derrida sees them, of the criticisms that Levinas directs toward the German philosopher.

As we said, Levinas explains the difference between Being and existents by a relationship of comprehension that traces out the contours of a sort of *a priori* structure of knowledge. Thanks to this, the encounter with the other exist-

²⁶ J. Derrida, *Violence and Metaphysics*, pp. 154-155.

²⁷ *Ibid.*, p. 158.

ent is preceded by the comprehension of Being as a third, neutral term. Derrida firmly rejects this kind of interpretation, which he views as being out of line with the letter and spirit of Heidegger's text:

Being, since it is nothing outside the existent, a theme which Levinas had commented upon so well previously, could in no way precede the existent, whether in time, or in dignity, etc. Nothing is more clear, as concerns this, in Heidegger's thought. Henceforth, one cannot legitimately speak of the 'subordination' of the existent to Being, or, for example, of the ethical relation to the ontological relation. To precomprehend or explicate the implicit relation of Being to the existent is not to submit the existent (for example, someone) to Being in a violent fashion. Being is but the Being-of this existent, and does not exist outside it as a foreign power, or as a hostile or neutral impersonal element.²⁸

Moreover, it is the thought of being, a certain thought of being, that can open the ethical relation. This thought of Being is the thought of "letting-be," which allows the Being of the Other to manifest without the preliminary violence on the part of the thought of an I. The difference between Being and existent thus concerns the latter's possibility of expression:

'To let be' is an expression of Heidegger's which does not mean, as Levinas seems to think, to let be as an 'object of comprehension first,' and, in the case of the Other, as 'interlocutor afterward.' [...] If it belongs to the essence of the Other first and foremost to be an 'interlocutor' and to be interpellated, then the 'letting-be' will let the Other be what it is, will respect it as interpellated-interlocutor. The 'letting-be' does not only, or by privilege, concern impersonal things. To let the other be in its existence and essence as other means that what gains access to thought, or (and) what thought gains access to, is that which is essence and that which is existence; and that which is the Being which they both presuppose. Without this, no letting-be would be possible, and first of all, the letting be of respect and of the ethical commandment addressing itself to freedom. Violence would reign to such a degree that it would no longer even be able to appear and be named.²⁹

Therefore, if Levinas wanted to develop a true ethics that is consistent with his fundamental objectives, in Derrida's view, he has no choice but to resort to this thought of Being as a "letting-be" of the Other – this ontology that is consistent with Derrida's entire path, starting from *Voice and Phenomenon*³⁰, and that also implies the originary presence of alterity in the I.

²⁸ Ibid., p. 170.

²⁹ Ibid., p. 172.

³⁰ J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Paris 1967. Trans. Leonard Lawlor: *Voice and Phenomenon. Intro-*

In this context, comprehension in Heidegger does not refer to anything transcendental in the sense of the *a priori*, to anything purely pre-empirical. Rather, it concerns this relationship that lets the Other be, and establishes thought itself as that which welcomes difference.

3. DERRIDA'S INTERPRETATION OF LEVINAS IN *ADIEU TO EMMANUEL LEVINAS*

How do things stand in the next two moments of Derrida's interpretation of Levinas, however? In both there can be noted elements of continuity and discontinuity that complicate the question of the relationship between ethics and ontology, as they complicate the associated question regarding Derrida's judgment of Heidegger through his critique of Levinas. The reason we are going to examine the 1997 essays is because, perhaps because of a continuity in the theoretical path that is reflected chronologically, Derrida's interpretation of Levinas is particularly laudatory. Does this mean that the elements of discontinuity from the 1964 *Violence and Metaphysics* prevail, and that Derrida has changed his own theme of the relationship between ontology and ethics, granting exclusivity to the latter that discredits Heidegger's ontology of the 1920s?

The main theme of the second piece from 1997, *A Word of Welcome*, is already expressed by the title. To all intents and purposes, this is an essay on welcoming – on hospitality. The emphasis Derrida gives to these themes during the last phase of his work, dating from the 1990s, shows that Levinas's legacy was gradually gaining force in his philosophy. This at least partially also clarifies the apparent shift from the question of the relationship between ethics and ontology that we are about to analyze.

In the essay in question, Derrida focuses especially on *Totality and Infinity*, defined as a genuine “*treatise on hospitality*”.³¹ Here Levinas unites the phenomenon of hospitality with a particular characterization of consciousness as intentionality – not the anticipation of a subjectively-oriented objective content, but rather, openness to the Other: “*It [intentionality, consciousness of . . .] is attention to speech or welcome of the face, hospitality and not thematization*”.³² In this sense, for Levinas as interpreted by Derrida, intentionality and reason itself take form as receptivity, sensitivity, immediate opening to the face, to the infinity of the Other. Reason, understood in this

duction to the problem of the Sign in Husserl's Phenomenology, Northwestern University Press, Evanston 2011.

³¹ J. Derrida, *A Word of Welcome*, p. 21.

³² E. Levinas, *Totality and infinity*, p. 308.

way, is reason as the law of hospitality. The unconditionality of the relationship with the Other is thus also expressed, in *Totality and Infinity*, by reversing the way that, traditionally, both reason and intentionality are understood, namely, in reference to a subject who is master of himself and the center of his acts.

By integrating his reading of *Totality and Infinity* with that of *Otherwise than Being*, Derrida then reaches the second focal point of his interpretation: the dissymmetry in the ethical relationship of the face-to-face determined by the simultaneity of the third in this relationship.

As we know, in Levinas, the third party is the eruption of justice as a political issue, of society understood as what is irreducible to the ethical relation of the subject with the face of the infinitely other.³³ In this sense, thirdness or illicity carry the signs of what, by its very nature, is linked to calculation, to commensurability, to the drafting and definition of a series of conditions in immediate and direct contrast with the purely unconditional character of the ethical relationship. To characterize the third party as contemporary or co-originating with the Other thus means to erode the purity of the ethical relationship.³⁴

This eruption of the third is defined in terms of a “perjury.” Furthermore, this perjury co-originates with the ethical relationship; it does not intervene at a later time as a protective measure from the risk of violence; rather, political justice is joined with the face-to-face precisely through their commonality of origin. Perjury, by eroding the face-to-face, can only take shape as an “other than ethics in ethics”, which Derrida, perhaps not coincidentally, comes to define as ontology:

[...] if the face to face with the unique engages the infinite ethics of my responsibility for the other in a sort of oath before the letter, an unconditional respect or fidelity, then the ineluctable emergence of the third, and, with it, of justice, would signal an initial perjury [parjure]. Silent, passive, painful, but inevitable, such perjury is not accidental and secondary, but is as originary as the experience of the face. Justice would begin with this perjury. [...] Like the third who does not wait, the proceedings that open both ethics and justice are in the process of committing quasi-transcendental or originary, indeed, pre-originary, perjury.

³³ Cfr.:E. Levinas, *Le moi et la totalité* (1954), in *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1991. Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav: *The I and the Totality*, in *Entre nous: on thinking-of-the-other*, Columbia University Press, New York 2000, pp. 13-38; and *La trace de l'autre*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967. Trans. Alphonso Lingis: *The Trace of the Other*, in *Deconstruction in Context*, Mark Taylor (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1986, pp. 345-359; and *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1974. Trans. Alphonso Lingis: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht and Boston, 1978, pp.153-162.

³⁴ J. Derrida, *A Word of Welcome*, pp. 32-33.

One might even call it ontological, once ethics is joined to everything that exceeds and betrays it (ontology, precisely, synchrony, totality, the State, the political, etc.).³⁵

Silvano Petrosino notes in the introduction to the Italian edition that “the originary mediation of the third implies (here, more than thirty years later, “Violence and Metaphysics” is confirmed) the originary character of a certain impurity and the emergence of an essential contamination[...] Derrida’s definition, this Derridean definition of justice, is now understandable. Since it is based on the figure of the third as internal to the uniqueness of the face, it forcefully reintroduces the theme of ‘essential contamination’ that was already clearly emphasized in the 1964 and 1980 essays”.³⁶

Thus, a continuity in Derrida’s three essays on Levinas is being emphasized here – a continuity that, among other things, is based precisely on this folding of the ethical relationship, a folding that Derrida more or less explicitly relates to ontology – something, moreover, that follows as a consequence of the path he embarked on, when, earlier in his Husserlian hermeneutics, he stressed the originary alterity of the I. This originary alterity, as we have seen, cannot be completely contained by the ethical dimension; rather, its pre-empirical character is precisely what relates it to ontology.

Following this line of reasoning, it could be argued that the discussion on the co-originary of the Other and the third in no way relates the ethical relationship to a pre-factual sphere.

However, on returning to the main question addressed by the 1997 essay, namely, that of hospitality, it is easy to see how Derrida’s thematization goes explicitly in the direction of a pre-ethicity no longer and not only based on the *a posteriori* relationship between two subjects; rather, it leads to the founding of an archi-original ethics insofar as it precedes itself in its pre-empiricity. In this case, ethical immediacy is not only interrupted by the co-originary of the third, it is moreover founded by outlining the contours of a pre-ethicity of ethics itself.

Hospitality, in Derrida’s Levinas, takes form as a dimension that binds together the theoretical, the moral, and the political. The term is first related to the sphere of consciousness, of the intimacy of the I, and in *Totality and Infinity* Levinas characterizes it in relation to the feminine: “*And the other whose presence is discreetly an absence, with which is accomplished the primary hospitable welcome which describes the field of intimacy, is the Woman. The*

³⁵ Ibid., pp. 33-34.

³⁶ S. Petrosino, introduction to the Italian edition of *Adieu to Emmanuel Levinas. Addio a Emmanuel Lévinas*, pp. 27-28.

woman is the condition for recollection, the interiority of the Home, and inhabitation".³⁷ What this means is that being-at-one's-home is already welcoming in itself, since the woman – the feminine – represents both the interiority of one's own dwelling as well as the unconditional opening that hospitality presupposes. Thus it is there that the I has a dwelling, its own consciousness as its dwelling place, which is open to an exteriority – the exteriority of a welcoming without conditions. This position is certainly different from the one that saw the *a posteriori* encounter between the I separated from the ontological indifference of the *il y a* and the Other.

Furthermore, this *a priori* unconditionality of the welcoming, in its difference with the mastering of the face of the Other that takes place through the encounter, is precisely what, in Derrida's opinion, traces out the contours of an ethical structure that precedes ethics itself – an archi-originary that inscribes in the I the principle (albeit always a moral one because it is linked to the ethical responsibility toward the other) of its exteriorization³⁸.

The precedence of ethics to itself – pre-ethics or archi-originary ethics – is thus best disclosed by the figure of the Woman and by the category of hospitality. If the host is also in some way *already* a guest, as Levinas's text repeatedly stresses; if the host, in the very act of welcoming the Other, is a guest welcomed by the Other – a subject in whom the activity of hosting and the passivity of being hosted are rooted in the interchangeability of positions that the act of hospitality gives rise to – then the same hosting individual discovers that he is a stranger to himself. In other words, he discovers the presence and sign of his alteration within himself³⁹.

It is therefore clear that the subject's non-belonging to himself in his own dwelling, which is to say, in his own consciousness and hospitality, acquires a thoroughly transcendental value, where this term refers not to the infinite transcendence of the other experienced in the encounter, but the transcendence of the individual I as originary alterity inscribed in its *a priori* structures preceding the experience itself. Indeed, Derrida himself points out that the feminine as unconditional hospitality is a theoretical framework that has nothing in common with the ethics of the *a posteriori* relationship. In doing this, however, he takes a further step that separates his conclusions on the theme of the feminine from those outlined on the question of the co-originary between the Other and the third, between ethics and political justice, differentiating this *a priori* pre-ethical from any kind of ontology:

³⁷ E. Levinas, *Totality and Infinity*, p. 155.

³⁸ J. Derrida, *A Word of Welcome*, p. 38-39.

³⁹ *Ibid.*, p 41.

For this text [a previous passage from Levinas] defines the welcome par excellence, the welcome or welcoming of absolute, absolutely originary, or even pre-originary hospitality, nothing less than the pre-ethical origin of ethics, on the basis of femininity. That gesture reaches a depth of essential or meta-empirical radicality that takes sexual difference into account in an ethics emancipated from ontology. It confers the opening of the welcome upon 'the feminine being' and not upon the fact of empirical women.⁴⁰

The ethics of welcoming is therefore let loose from empirical fact. Following this reasoning, it is clear that this is an ethics that, in principle, is entirely non-ontological, separated from Being at the time it is inscribed in pre-facticity. If the need for hospitality is indeed unconditional, no *factual* condition can affect the apriorism of this principle. Ontology would then be expelled and Levinasian ethics, consistent with its fundamental objectives, would remain through and through an ethics that materializes through its opposition to ontology.

However, it is also clear that this type of pre-empiricity describes a dynamic quite different from that of the encounter of an I that has parted company from the anonymity of the *il y a* with the absolutely other. While in the second case the ethics of the face-to-face is a-ontological because, in the dual relationship between subjectivities that constitute themselves in solitude, it would break with ontology as a thought of the Same, in the first case, what we have is an a-ontological pre-empiricity that traces out the contours of ethical unconditionality *before* entry into Being. This *a priori* condition, which is to say, the unconditionality of ethical responsibility and of hospitality, is also very close to the pre-empiricity of the transcendental structures of subjectivity, in both the theoretical and moral spheres, that Heidegger tracked down in *his* Kant. Indeed, to inscribe alterity in the pre-empiricity of the subject already means bending the subject toward its factual alteration; it means enjoining the subject to *be*, to keep open its original difference. Or rather: it is the subject itself that "senses" this injunction, and in its pre-empiricity, sensing the presence of the Other, is already led to act *in* Being, even though he perceives the injunction *before* Being.

This ethics is, therefore, an ethics of ontology that collocates Derrida at least in a middle point between the Levinas's separation of ethics and ontology and the Heideggerian conjunction of the two spheres.

⁴⁰ Ibid., p. 44.

4. JEAN-LUC NANCY'S ETHICS OF ONTOLOGY

Nonetheless, it is also true that the sense in which Derrida reconnects ethics and ontology is quite different from the Heideggerian attempt to define ethics as the dwelling in the proximity of Being in the *Letter in Humanism*. As we saw, in Derrida the ethics of ontology means rather the original diversification of the 'I' even in its pre-empirical structures, the alterity that inhabits the 'I' from the very beginning and that "enjoins" to the 'I' the fact of *being*, of existing. Perhaps the best way to understand this partial recovery of Heidegger's ethics of ontology, which is also a shift from Heidegger's formulation, is to refer to Jean-Luc Nancy's interpretation of Heidegger's "originary ethics"⁴¹.

The work of Heidegger is central to Nancy's thought, as he tries to retrieve early Heideggerian philosophy - dating back to the 1920s - in service of a philosophy of community. This thought is that of which Nancy defines as "being singular plural"⁴², that is, the fact that being is something immediately relational, as well as immediately relational is subjectivity itself. This leads us already to the point we have been developing throughout this essay: for Nancy, indeed, subjectivity and being coincide, as long as both are considered in a relational sense. Nancy sets off from Heidegger's paragraph 26 of *Being and Time*, in which *Dasein*, as being-in-the world, is considered also being-with (*Mitsein*). According to Nancy, this would demonstrate how Heidegger is the philosopher who managed to get closest to a thought of community as something constituted by plural subjectivities, that is, subjects who perceive their alterity within their theoretical constitutions as individuals (even if, in his following characterizations of community, starting from the sections of *Being and Time* on temporality and historicity, Heidegger himself completely abandons these ideas). From Nancy's point of view, this would emerge also in Heidegger's reading of Kant in the *Kantbuch*, where, as we noticed, Heidegger highlights the constitutive finitude of theoretical knowledge even in its transcendental structures. In a text entitled *L'imperatif catégorique*, Nancy applies this line of reasoning to the ethical sphere. Starting from the distinction between hypothetical and categorical imperatives in Kant, Nancy interprets the concept of "pure practical reason as a transcendental structure, but whose

⁴¹Jean-Luc Nancy deals with the issue in: *L' "éthique originaire" de Heidegger*, published for the first time in *Dictionnaire d'éthique et philosophie morale*, « Heidegger », PUF, Paris 1996, and at a later stage in Jean-Luc Nancy, *La pensée dérobée*, Editions Galilée, Paris 2001. English version: *Heidegger's 'Originary Ethics'*, in *Studies in Practical Philosophy* 1999; 1 (1).

⁴²J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996. Trans. Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne: *Being Singular Plural*, Stanford University Press, Stanford 2000.

transcendence, given its moral connotation, is determined by receptivity to the presence of others⁴³. The constitutive presence of alterity in a transcendental structure of the subject ensures that the categorical imperative will therefore have the character of a pure element, but at the same time be indicative of a constitutive openness towards the other. This is the same structure that we saw at work in Derrida's reading of Levinas, and implies a factual, empirical, and ontological reference within the individual, something that is bent, in both Derrida's and Nancy's philosophy, towards the idea of an "alterity" which inhabits the individual from the beginning.

But to fully understand the ontological reference of this discourse, we have to come back to Nancy's aforementioned text. In *Heidegger's "Originary ethics"*, indeed, Nancy bends the ethics of ontology in a different sense to the literal meaning of Heidegger's text. But Nancy's reading is the one that allows us to better understand the way Derrida himself connects ethics and ontology, as in both Derrida and Nancy the refusal of Levinas' radical separation of the two spheres implies a retake of Heidegger which goes beyond him.

As Nancy claims in the text we are analyzing, the "originary ethics" of Heidegger should be interpreted not in the sense of a dwelling in the proximity of Being and a welcoming of its invocations, but rather as a "conduct":

Ethos needs to be thought as "abode" (according to Heraclitus's saying *ethos anthropoi daimori*). The abode is the "there" in that it is open. The abode is thus much more a conduct than a residence (or rather, "residing" is above all a conduct, the conduct of Being-the-there). The thinking of this conduct is thus the 'original ethics', because it thinks *ethos* as the conduct of/according to the truth of Being. This thinking is thus more fundamental than an ontology: it does not think 'beings in their Being', but 'the truth of Being'. It was already in this sense that the thinking of Being and Time designated itself as fundamental ontology. So it becomes clear not only that the thinking of Being involves an ethics, but, much more radically, it involves itself as an ethics. 'Original ethics' is the more appropriate name for 'fundamental ontology'. Ethics properly is what is fundamental in fundamental ontology⁴⁴.

The fundamental ontology is thus thought as the openness of *Dasein*, that is, as conduct that puts Being at stake. So far this discourse does not differ from Heidegger's. Nonetheless, the way the residence transforms itself in a conduct happens through the characterization of *Dasein* as Being-the-*there*. In his texts, Nancy often interprets the *there*, the *Da* of *Dasein*, in a spatial sense, as abandonment of its position. From an ethical stance, this implies the openness of *Dasein* as something which has within itself the principle of its own dif-

⁴³ See: J.-L. Nancy, *L'impératif catégorique*, FLAMMARION, Paris 1983.

⁴⁴ J.-L. Nancy, *Heidegger's 'Originary Ethics'*, cit., pp. 28-29.

ference, as something which differentiates itself, and thus contains the other in itself:

So ek-sistence is the way of Being of Being as *Dasein* (Heidegger 1993, 228). This way of Being is immediately a conduct- the conduct of Being-open to making-sense- a Being-open which is itself opened by (or rather, whose opening consists in) the desire /ability of sense. In that it is thus opened, this conduct is a setting-outside-itself, or ex-position as the very position of the ek-sistent. This Being-outside-itself, or this "ecstatic essence" (229), does not occur to an already given 'self'. It is, on the contrary, through it, that something like a 'self' (a subject, and a responsible subject) can come about⁴⁵.

This auto-differentiation, this being outside itself implied in the concept of *ek-sistence*, as we have noticed, has a direct relationship with space, with the abandonment of a position and thus with "action" as something which makes *Dasein* appear in the world and expose itself to the others. But both the auto-differentiation and the spatial abandonment of position are modalities of "being". The ek of the ek-sistence coincides with the *Da* of *Da-sein*; both mark the concept of *being* as a way of being outside oneself. This is the reason why Nancy can claim that

Being in ek-sistence consists in 'Being the there'. *Dasein* must be understood not adverbially and locally (Being there), but verbally, actively and transitively: Being the there. Hence, *Dasein* is definitely not the name of a substance, but the sentence of an action. 'Being there' in fact presupposes the dual prior given of a being and a place. But "Being the there" implies that Being properly ek-sists as its 'clearing' (229). By this 'clearing' one must understand not in the first instance an illumination or a revelation which comes and brings Being to light— but Being itself as an opening, a spacing-out for possibilities of bringing to light⁴⁶.

This final remark about *Being* as opening, instead of revelation, makes clear the shift from Heidegger's conception of the "originary ethics". Indeed, Heidegger put the response to the invocation of Being at the forefront. By this he meant the dwelling in the proximity of Being, whose openness had to be corresponded by *Dasein*. In Nancy's formulation, the openness is completely internal to *Dasein* as the entity that has the capacity of being different from itself- of differentiating itself. The *Lichtung* ("clearing") is not the space of a dwelling that conduces to a revelation of something external to *Dasein*, but is the internal space of *Dasein* as openness to the other.

This sort of reversal of the themes of the *Letter of Humanism* makes clear how for Nancy, as well as for Derrida, the formulation of an ethics of ontology

⁴⁵Ibid., p. 20.

⁴⁶Ibid., p. 21.

is strictly connected to the “alteration” of the subject in its pre-empirical structures, an original *Mitsein* which arises in the individual consciousness and then transfers itself in the *a posteriori* relationships with other finite human beings. As noted, both Derrida and Nancy detect this structure of openness of subjectivity in some passages of Heidegger’s early philosophy, especially that of *Being and Time* and of *Kant and the Problem of Metaphysics*. This reference is explicitly formulated by Nancy, whereas in Derrida it emerges in a more indirect way through the criticisms of Levinas’s radical separation between ethics and ontology. But for Derrida, as well as for Nancy, the ethics of ontology assumes a sense which differs from the one Heidegger formulates in the *Letter of Humanism*. There is no Being to which *Dasein* should answer, dwell close to, but there is just the injunction of *being*, of inscribing in the praxis the original difference that inhabits the subject.

The reference to Nancy can then make clearer even the sense in which Derrida’s reading of Levinas’s writings preserve a basic continuity in all three of its moments. Indeed, the ethics of Being, the mutual implication of ethics and ontology, is not confined only to *Violence and Metaphysics*, nor does the re-evaluation of Levinas’s ethics prove to be inconsistent with Derrida’s path that starts from his criticism of Husserl’s consciousness-ism, which in the end renders his ethics of ontology “heideggerian” in the specific and particular sense Jean-Luc Nancy gives to the expression “originary ethics” from the *Letter on Humanism*.

REFERENCES:

- Bauman Z., *Postmodern Ethics*, Basil Blackwell, Cambridge 1993.
- Bernasconi R., *The trace of Levinas in Derrida*, in *Derrida and Différance*, ed. D. Wood and R. Bernasconi, Parousia Press, Coventry 1985, pp. 17-44.
- Id., *Deconstruction and the Possibility of Ethics*, in *Deconstruction and Philosophy*, ed. J. Sallis, University of Chicago Press, Chicago and London 1987, pp. 122-139.
- Breton S., Guibal F. (eds), *Altérités*, Osiris, Paris 1986.
- Critchley S., *The Ethics of Deconstruction*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.
- Id., *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, Verso, London 1999.
- Derrida J., *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 3 and 4, 1964, subsequently reproduced in Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967. Trans. Alan Bass: *Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas*, in *Writing and Difference*, Routledge, London, 1978, pp. 97-192.
- Id., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Paris 1967. Trans. Leonard Lawlor: *Voice and Phenomenon. Introduction to the problem of the Sign in Husserl's Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2011.
- Id., *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in Various Authors, *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place Editeur, Paris 1980, later appearing in Jacques Derrida, *Psyche. Invention de l'autre*, Galilee, Paris 1987. Trans. Peggy Kamuf: *At This Very Moment in this Work Here I Am*, in *Psyche: Invention of the Other*, Volume 1, Stanford University Press, Stanford CA 2007, pp. 143-190.
- Id., *Afterword. Toward an Ethics of Discussion*, in *Limited Inc.*, tr. S. Weber, Northwestern University Press, Evanston 1988.
- Id., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Éditions Galilée, Paris 1997. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas: *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, Stanford CA 1999.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson: *Being and Time*, Harper & Row, New York 1962.
- Id., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Verlag Fred. Cohen, Bonn 1929. Trans. Richard Taft *Kant and the Problem of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1990.
- Id., *Brief über den "Humanismus"*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1947. Trans. William McNeil: *Letter on Humanism*, in *Pathmarks*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 239-277.
- Husserl E., *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1950. Trans. Dorion Cairns: *Carte-*

sian Meditations. An Introduction to Phenomenology, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1999.

Lash S., Postmodern Ethics. The missing Ground, in *Theory, Culture & Society*, 1996, 13 (2): 91-104.

Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris 1949. Trans. Richard A. Cohen and Michael B. Smith: *Discovering Existence with Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 1998.

Id., *La trace de l'autre*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris 1949. Trans. Alphonso Lingis: *The Trace of the Other*, in *Deconstruction in Context*, Mark Taylor (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1986, pp. 345-359.

Id., *Le moi et la totalité* (1954), in *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1991. Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav: *The I and the Totality*, in *Entre nous: on thinking-of-the-other*, Columbia University Press, New York 2000, pp. 13-38.

Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1974. Trans. Alphonso Lingis: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht and Boston, 1978.

Id., *Totalité et Infini*, Nijhoff, The Hague 1971. Trans. Alphonso Lingis: *Totality and Infinity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1991.

Id., *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1980. Trans. Richard A. Cohen, *Time and the Other*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1987.

Llewelyn J., *Levinas, Derrida and Others vis-à-vis*, in *Beyond Metaphysics*, Macmillan, London and Basingstoke, 1985, pp. 185-206.

Nancy J.-L., *L'impératif catégorique*, FLAMMARION, Paris 1983.

Id., *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996. Trans. Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne: *Being Singular Plural*, Stanford University Press, Stanford 2000.

Id., *L'«éthique originnaire» de Heidegger*, published for the first time in *Dictionnaire d'éthique et philosophie morale*, « Heidegger », PUF, Paris 1996, and at a later stage in Jean-Luc Nancy, *La pensée dérobée*, Editions Galilée, Paris 2001. English version: *Heidegger's 'Originary Ethics'*, in *Studies in Practical Philosophy* 1999; 1 (1).

Petrosino S., introduction to the Italian edition of *Adieu to Emmanuel Levinas. Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milan 1998.

SUI PRINCIPI IN ETICA

PIERPAOLO MARRONE

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

marrone@units.it

ABSTRACT

In this paper I discuss some criticisms on the relevance of moral principal raised from moral particularism. I conclude that moral principal are relevant both in moral behaviour and in the explication of moral actions.

KEYWORDS

Moral principles, moral particularism, metaethics

1. MODELLI GENERALI E PARTICOLARISMO MORALE

Il problema del quale intendo occuparmi in queste pagine è un problema ovviamente non nuovo nella riflessione filosofica. Si tratta di questo: la riflessione morale mostra la presenza di modelli generali se non universali? A questa domanda sono state date tanto risposte affermative quanto risposte negative, ed ogni volta le clausole di specificazione tanto delle risposte quanto del problema sono state numerose. I modelli generali che talvolta vengono usati come strumenti esplicativi delle azioni (si tratti di modelli evolutivi, deontologici, basati sull'utilità attesa) fanno capo ad asserti generali che riteniamo particolarmente significativi (asserti quali "non uccidere", "non causare danno ad altri intenzionalmente", "evita il dolore" e così via). Talvolta, chiamiamo questi asserti semplicemente 'principi'. Questi principi, ammesso siamo in grado di rintracciarli e ammesso che la mia esemplificazione parentetica sia ritenuta abbastanza corretta, sebbene approssimativa, esistono realmente in etica? Se la risposta è affermativa, allora quale ruolo svolgono? Siamo in grado di immaginare un'etica che dei principi faccia a meno? Sembra che solo un'immoralista sia in grado di dare una risposta negativa alla domanda sull'esistenza dei principi e positiva all'ultima domanda. Forse un'etica egoistica può fare largamente a meno dei principi, ma si potrebbe obiettare che in realtà non è effettivamente così, poiché per l'agente egoista in fin dei conti il principio è la soddisfazione del suo interesse personale, senza vincoli ulteriori. Da questo punto di

vista, la rappresentazione contemporanea maggiormente adeguata dell'egoista sarebbe il *free rider*, che non agisce sempre in maniera egoista, ma lo fa solo quando i *pay off* delle sue azioni sono tali da scaricarne i costi su altri attori.

Tuttavia, recentemente si è affacciata alla discussione filosofica una teoria che fornisce una risposta negativa alla necessità di una teoria etica di dotarsi di principi e una risposta positiva alla possibilità di un'etica priva di principi generali. Si tratta della teoria formulata da J. Dancy, divenuta nota sotto il nome di 'particolarismo morale', sistematicamente esposta nel suo recente *Ethics Without Principles* e preparata da importanti studi precedenti.¹ I lavori di Dancy hanno già suscitato notevole interesse tra gli studiosi,² ma non è certo inopportuno dire in sede preliminare ciò che il particolarismo non è, in maniera tale da sgombrare il campo da affrettate conclusioni, che potrebbero essere indotte da questa etichetta.

Il particolarismo non è una forma rinnovata di relativismo o un aggiornamento in salsa analitica del panalezeismo protagoreo. Il particolarismo di Dancy, è, piuttosto, una raffinata forma di metaetica, e, tuttavia, sarebbe forse riduttivo appiattirne la rilevanza su un versante esclusivamente metaetico. Infatti, se il particolarismo si dovesse rilevare attraente e convincente, ne discenderebbero delle conseguenze non di poco conto anche a livello antropologico e motivazionale. Che cosa è effettivamente il particolarismo? Non è la visione banale che invita a tenere conto delle circostanze in cui si svolge ogni deliberazione morale, in quanto ciò costituirebbe la cifra essenziale dell'azione, né il proclama che non esistono algoritmi morali, né l'affermazione che il contesto è determinante nella decisione. Per sapere queste cose sarebbe sufficiente essere un buon politico e non un filosofo morale, ammesso ci sia bisogno di un filosofo – o del politico – per affermare verità così banali. Sembrerebbe bene allora rivolgersi allo stesso Dancy per comprendere quali siano le caratteristiche distintive della sua posizione. La cosa può essere leggermente controversa. Si leggano, ad esempio, le definizioni che troviamo quasi all'inizio del suo lavoro: "*Particolarismo*: la possibilità del pensiero e del giudizio morale non dipendono dal possesso di un insieme appropriato di principi morali. *Generalismo*: la possibilità stessa del pensiero e del giudizio morale dipendono dal possesso di un insieme appropriato di principi morali."³ Naturalmente, vi è un senso in cui la prima di queste definizioni deve risultare vera, perché risulta vero che noi continuamente

¹ J. Dancy, *Ethics Without Principles*, Oxford, Clarendon Press, 2004, d'ora in poi citato come *EWP* seguito dal numero delle pagine. Fra i lavori preparatori: *Ethical Particularism and Morally Relevant Properties*, "Mind", 1983, pp. 530-47; *The Role of Imaginary Cases in Ethics*, "Pacific Philosophical Quarterly", 1985, pp. 141-53; *Caring about Justice*, "Philosophy", 1992, pp. 447-66; *Defending Particularism*, "Metaphilosophy", 1999, pp.25-32; *Motivation, Dispositions and Aims*, "Theoria", 1999, pp. 144-155; *On the Logical and Moral Adequacy of Particularism*, "Theoria", 1999, pp. 212-224; *Practical Reality*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

² Si veda B. Hooker & M. Little (eds.), *Moral Particularism*, Oxford, Blackwell, 2000.

³ *EWP* p. 7 e più in esteso in *EWP*, pp. 73-78.

siamo immersi nella deliberazione morale e senza talvolta sapere se ci siano dei principi da applicare al caso concreto o, al contrario, talvolta sappiamo quale sia la cosa giusta da fare senza bisogno di sottili riflessioni e in maniera intuitiva.⁴ È il caso, forse, di quel processo che Ross chiama induzione intuitiva, nel quale noi non conosciamo un qualche principio *prima facie* direttamente, ma nel quale il caso particolare funziona come test dell'applicabilità del principio.⁵ Il problema interessante posto da Dancy non è perciò se l'azione morale possa fare a meno di una riflessione sui principi, quanto piuttosto se l'esperienza morale possa essere descritta in maniera distintiva in questo modo e se senza principi possa essere bene condotta. Le risposte di Dancy a questi due quesiti sono entrambe affermative ed in questo senso, la sua ricerca è effettivamente innovativa e provocatoria, anche se l'etichetta di 'particolarismo' in effetti non è nuovissima – sembrerebbe infatti che sia stata usata per la prima volta da Hare –.

Quali possibilità ha una posizione del genere di catturare la nostra esperienza morale? A prima vista, sembrerebbe bene poche, poiché si presenta come notevolmente controintuitiva. Infatti, è un dato innegabile che molte persone, anche nelle nostre società dove domina la secolarizzazione e la frammentazione del valore – molto di più di una supposta frammentazione delle procedure conoscitive delle scienze –, siano indotte ad agire in modi determinati perché si sentono vincolate dall'adesione a un insieme di principi morali. I comportamenti di solidarietà sociale sono ad esempio palesemente interpretabili in questo senso, come l'adesione al principio che ci impone di aiutare le persone in evidenti difficoltà; e lo stesso vale per molti comportamenti pubblici, che noi assumiamo siano ben condotti se aderenti a determinati principi: la cura della cosa pubblica può essere derivata dall'adesione al principio che il pubblico ufficiale e il rappresentante eletto non sono assunti o eletti in quella funzione specifica per curare i propri interessi personali. Talvolta, anche il codice enuncia delle norme che paiono effettivamente derivate da quelli che ci appaiono immediatamente come principi morali: si pensi alla norma vigente nel nostro codice, che sanziona l'omissione di soccorso. E gli esempi potrebbero essere moltiplicati.⁶

⁴ *EWP*, p. 119.

⁵ *EWP*, p. 123, su questo aspetto e sulla parentela di Ross a questo approccio si veda naturalmente W.D. Ross, *Il giusto e il bene* (1930), Bompiani, Milano 2004. Per un esame si veda R. Mordacci, *La normatività delle ragioni morali nell'intuizionismo: una critica*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 2, 2005, http://www.units.it/etica/2005_2/MORDACCI.htm

⁶ P. Prodi, *Storia della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2000 traccia una sintesi molto efficace di questo intreccio nella storia della nostra cultura.

L'adesione pubblica a principi interpersonali e imparziali a quali condizioni risponde?⁷ Non è certo possibile in questa sede nemmeno affrontare la questione in maniera analitica, ma è necessario per lo meno dire che le esigenze di coordinazione della cooperazione sociale sono indubbiamente aidate, se non addirittura vincolate, dalla premessa che gli individui talvolta agiscono in base all'adesione a dei principi generali. Vi sono molte evidenze empiriche che supportano questa idea e i principi morali potrebbero essere considerati in campo etico qualcosa di simile a quelli che Thomas Schelling ha indicato come 'punti focali' nelle sue ricerche sui conflitti e sulla cooperazione.⁸ Con una battuta: la virtù sarà anche indubbiamente premio a se stessa, ma in un mondo di viziosi non ci sarebbero molte occasioni di esercitarla, mentre le occasioni divengono più frequenti in un mondo di virtuosi moderati vincolati dai principi, come è il nostro.

L'adesione a un insieme di principi deve quindi essere ritenuto qualcosa di molto prossimo a un fatto della nostra esperienza etica. A questo fatto il particolarista pone evidentemente una sfida. L'idea di Dancy è che essere dei buoni agenti morali non comporta il supporto e l'adesione a un insieme di principi. Naturalmente, nessuno di noi è un agente prossimo alla figura dell'arcangelo di Hare⁹ – che, tra le altre cose, risolve nella sua azione le tensioni, talvolta drammatiche, che noi sperimentiamo tra

⁷ Ricordo che la questione dell'interpretazione dei principi in senso impersonale e imparziale è al centro della riflessione filosofico-politica contemporanea da tempo. Si vedano ad esempio, R. Dworkin, *I diritti presi sul serio* (1977), Bologna, Il Mulino, 1982; *Questioni di principio* (1985), Milano, Il Saggiatore, 1986; *L'impero del diritto* (1986), Milano, Il Saggiatore, 1990; e B. Ackerman, *La giustizia sociale nello Stato liberale*, (1980), Bologna, Il Mulino, 1984; *Reconstructing American Law*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1984; *We the People*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991; *Why Dialogue?*, "The Journal of Philosophy", 1989, pp. 5–22; *The Future of Liberal Revolution*, New haven, Yale University Press, 1992.. Su questi problemi mi permetto di rinviare a P. Marrone, *Consensus tacito*, Torino, La Rosa, 1996.

⁸ Il problema della coordinazione è un caso emblematico dove si intrecciano considerazioni cooperative con considerazioni morali. Si veda T. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980; D. Gauthier, *Deterrence, Maximization, and Rationality*, in D. Gauthier, *Moral Dealing*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 298–321; R. Axelrod, *Giochi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione* (1984), Milano, Feltrinelli, 1985; G. Kavka, *Moral Paradoxes of Nuclear Deterrence*, New York, Cambridge University Press, 1987; E. Luttwak, *Strategia* (1989), Milano, Rizzoli, 2001; P. Marrone, *La mente che minaccia: razionalità, patrimonio emotivo, integrità deliberativa*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 2005, 1 http://www.units.it/etica/2005_1/MARRONE.htm

⁹ Su questa figura si veda R. Hare, *Il pensiero morale* (1981), Bologna, Il Mulino, 1989; per posizioni critiche si vedano i saggi raccolti in D. Seanor & N. Fotion (eds.), *Hare and Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

un corso d'azione motivato deontologicamente e un corso d'azione motivato teleologicamente – e non per questo pensiamo a noi stessi come a delle persone immorali o amorali (anche se è sempre meglio che il giudizio su noi stessi siano gli altri a darlo). Perciò il problema non è tanto se l'agente morale sia tale anche se non rintraccia dei principi nelle fonti motivazionali di una sua azione specifica, quanto piuttosto se la struttura profonda dell'azione morale sia particolaristica. Forse, rovesciando la prospettiva di Hare sull'arcangelo, si potrebbe dire che dal punto di vista di un agente morale onnisciente il particolarismo potrebbe essere la forma adeguata dell'azione morale, nella quale convergerebbero senza problemi intenzione e risultato, ma nel nostro mondo dove è necessaria coordinazione, fiducia, prevedibilità dei comportamenti reciproci, i principi non sono poi da buttare via.

2. MORALITÀ E FATTI

Che uno degli aspetti della moralità sia di essere una funzione della cooperazione sociale o che la cooperazione sociale sia una funzione della moralità non esaurisce affatto né la moralità né la cooperazione sociale. Affermare che la moralità assolve anche questa funzione non significa sostenere una posizione costruttivista.¹⁰ Si può essere naturalmente d'accordo che la moralità non sia unicamente uno strumento di controllo e di previsione sociale e nemmeno un'istituzione emersa come mero prodotto culturale e/o come risultato di stipulazioni convenzionali, come può esserlo il parlamento, una cooperativa, l'assemblea condominiale. Fatte tutte queste precisazioni, tuttavia, nulla osta a continuare a considerarla *anche* un oggetto sociale. Come tutti gli oggetti sociali, anche la moralità deve sottostare a criteri di riconoscibilità, trasmissibilità, cumulabilità delle conoscenze, prevedibilità dei comportamenti.¹¹ Anche ammettendo che la moralità non abbia a che fare nulla con l'emergenza di norme sociali e sia interamente scoperta, perché il particolarismo dovrebbe poter evitare il compito di dire qualcosa di significativo su queste funzioni sociali che la moralità pur assolve? Assumere che si condividono dei principi motivazionali comuni non assolve a una funzione di fiducia e una persona degna di fiducia non è precisamente una persona che agisce secondo virtù?¹²

¹⁰ *EWP*, pp. 127-134.

¹¹ E. Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*, Oxford, Clarendon Press, 1978

¹² E. Uslander, *The Moral Foundation of Trust*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 per un'analisi filosofica e A. Seligman, *The Problem of Trust*, Princeton, Princeton University Press, 2000 per un'indagine più vicina alla storia delle idee.

Dancy pensa che in generale noi possiamo perfettamente affidarci al comportamento usuale delle persone che di solito agiscono in maniera retta e non abbiamo affatto necessità di dire loro quali principi seguire, così come non abbiamo bisogno di una teoria generale della razionalità per poterci cominciare a fidare dei nostri simili. Così l'agente morale che segue una metaetica generalista e basata sui principi sarà affidabile per noi come l'agente morale che segue una metaetica particolarista. Entrambi non fanno nient'altro che enucleare gli elementi moralmente rilevanti nell'azione da fare e quindi agiscono sulla base sì di una struttura motivazionale differente, la quale però produce risultati sostanzialmente identici. La differenza non è che il generalista agisce sulla base di ragioni, mentre il particolarista no, bensì che il primo assembla le sue ragioni per agire concordemente con dei principi motivazionali generali; il secondo assembla le sue ragioni per affrontare il caso particolare, senza dedurle da un insieme di principi generali.¹³ Si potrebbe obiettare che la prevedibilità del comportamento dei due agenti è molto diversa, poiché il particolarista sarà prevedibile solo per coloro che conoscono il modo in cui nella sua motivazione ha assemblato le ragioni particolari per agire e questa modalità di è per definizione particolare, mentre per il generalista non è così, anche se possiamo avere delle difficoltà a tracciare precisamente la linea di derivazione dai principi. La mossa del particolarista è di precisare che, in definitiva, anche nel caso del generalista il comportamento sarà prevedibile solo per coloro che condividono la sua struttura motivazionale o come comunanza di motivazione o come semplice comunanza di conoscenza.¹⁴ Perché? La risposta può essere delineata, a mio avviso, rintracciando un debito teorico di Dancy. L'impianto generale dello scetticismo di Dancy sulle regole è fortemente in debito con alcune idee di Wittgenstein, in particolare con il paradosso enunciato da Wittgenstein nel paragrafo 201 delle *Ricerche filosofiche*. Wittgenstein scriveva: "Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa".¹⁵ Per il particolarista, infatti, nessun fatto può essere determinante in una ragione per agire, poiché qualsiasi fatto di per sé può essere anche considerato come una ragione proprio per non agire in quel modo o anche per non agire affatto. Io credo che questa parentela wittgensteiniana sia evidente, ma ritengo anche che dia origine a qualcosa di fondamentalmente sbagliato. Si prenda la vicenda narrata da Woody Allen in *Match Point*. Gli omicidi di cui si macchia il protagonista sono chiaramente immorali, per quanto poi premiati dalla fortuna. Quale interpretazione possibile proprio di quei fatti avrebbe reso la sua azione morale? Io non riesco a rintracciarne

¹³ *EWP*, pp. 78-85.

¹⁴ *EWP*, pp. 99-101 contiene alcune risposte a questa osservazione.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974, p. 108.

nessuna e, chiaramente, questa è anche la prospettiva del regista che, giustamente, non si attarda a indagare questa eventuale e inesistente dimensione. Per quale motivo sappiamo che il protagonista, mediocre arrampicatore sociale, ha commesso un atto immorale? Io penso perché percepiamo chiaramente che i suoi atti si concludono nell'omicidio di persone innocenti. Ora, che si faccia riferimento alla regola generale 'è sbagliato uccidere degli esseri umani innocenti' rende più complicata, inutilmente complessa la nostra spiegazione dell'immoralità delle sue gesta? No, nient'affatto. Assomiglia piuttosto a una sorta di spiegazione diretta. Se poi vogliamo addentrarci nel perché sia sbagliato uccidere degli esseri umani innocenti, possiamo rendere la nostra motivazione più complessa ed esauriente e anche questo sicuramente non si può sostenere che non aggiunga nulla alla nostra spiegazione. Ad esempio, potremmo far riferimento all'imputabilità personale degli atti, al dovere di non creare danni irreversibili, all'idea dell'assunzione delle responsabilità, al non dover trarre vantaggio da atti illegittimi (un caso, come è noto, ampiamente utilizzato da R. Dworkin per la sua teoria del 'prendere i diritti sul serio'¹⁶). Insomma: possiamo arricchire molto la nostra giustificazione della struttura motivazionale, ma rimane il fatto che 'uccidere umani innocenti è sbagliato' ed è proprio il principio che il protagonista di *Match Point* ha violato. Il particolarista come potrebbe sostenere che i fatti potrebbero essere interpretati altrimenti? È chiaro che nell'esempio la nostra interpretazione è filtrata dalla potenza evocativa di un grande artista, ma questo cambia forse qualcosa, rispetto alla verosimiglianza della rappresentazione che potrebbe ben evocare un non infrequente caso di cronaca?

Prendiamo il caso tipico della promessa. Quando io prometto qualcosa affianco al mio enunciato performativo anche qualche altra cosa, ossia che rompere le promesse è sbagliato: se non lo facessi, la promessa non sarebbe una promessa. Naturalmente sarò in accordo con il particolarista che rompere quella *particolare* promessa è un atto eticamente sbagliato, ma dove si situa allora il nostro punto di disaccordo? In questo: che il particolarista ritiene che rompere quella promessa specifica vada contro le particolari ragioni di ordine morale che ho per mantenerla. Ora questo non viene affatto negato da un qualsiasi generalista – e da chi sostiene una qualsiasi forma di intellettualismo etico –, ma il generalista aggiunge qualcosa, ossia che le ragioni che io ho per mantenere una promessa sono anche quelle che riconoscono alla promessa la struttura di un atto performativo che impegna nel futuro e che questa struttura è appunto tale, è cioè una funzione di riconoscibilità di atti altrimenti distinti.¹⁷

¹⁶ R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, cit. per cui le decisioni giuste applicano diritti politici esistenti.

¹⁷ Questo problema rimanda a quello della costruzione di un'ontologia sociale fungente. Si vedano J. Searle, *La costruzione della realtà sociale* (1995), Milano, Comunità, 1996 e M. Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani, 2005.

Cosa se ne ricava? Che chi si impegna in una strategia molto impegnativa non è affatto il generalista, bensì il particolarista, il cui minimalismo risulta nient'affatto chiarificatore delle ragioni che abbiamo per mantenere una promessa. Noi manteniamo, generalmente, le promesse perché siamo capaci di ricondurre il singolo atto performativo e la nostra motivazione specifica ad agire performativamente a un principio generale che riconduce la motivazione specifica a una motivazione di ordine più ampio. Sembrerebbe, quindi, che il generalista offra una spiegazione che è migliore del particolarista semplicemente perché più potente – ed anche, sebbene questo non possa, è chiaro, essere dirimente, maggiormente in accordo col senso comune –, almeno a parità di condizioni, ossia in assenza dell'intervento di altri principi che potrebbero consigliarmi di non adempiere al mantenimento della mia promessa. Vi è, come si richiamava precedentemente, un'aria wittgensteiniana che percorre le pagine di Dancy:¹⁸ la parentela fra gli atti etici e i giochi linguistici, e anche l'idea sottostante a molte delle analisi di Dancy che *ogni* situazione etica rappresenti una sorta di gioco linguistico a sé stante al quale non viene aggiunto nulla appellandosi a principi generali che illuminino la motivazione dell'agente. Questa è una mossa decisamente controintuitiva, perché sembra viceversa piuttosto naturale che l'agente immerso nel corso dell'azione sappia ricondurre la sua scelta specifica a motivazioni generali o si aspetti in almeno alcune circostanze che questo sia possibile.

3. OLISMO ESPLICATIVO

Sollevare questa obiezione ci avvicina a uno dei nuclei della proposta di Dancy, anzi, forse al nucleo epistemologico centrale del suo particolarismo, e cioè a quello che viene qualificato come olismo esplicativo. L'olismo esplicativo è l'idea che un elemento esplicativo che sia una ragione in un caso può non esserlo affatto in un altro oppure in un altro può funzionare da ragione contraria.¹⁹ In questo senso, l'olismo esplicativo si oppone all'atomismo esplicativo, con il quale per Dancy si deve intendere che un elemento che funziona da spiegazione in un caso deve funzionare da spiegazione in ogni altro ragionevolmente simile. Ora, questa ultima distinzione può essere valida secondo Dancy solo se accettiamo una distinzione tra ragione teoretica e ragion pratica, dove l'olismo funzionerebbe nella prima, ma non potrebbe avere corso e funzionare nella seconda. In realtà, l'unica ragione che abbiamo per

¹⁸ Sebbene Wittgenstein sia citato solo una volta in *EWP*, p. 195 nel contesto di una osservazione di S. Cavell su variazioni esterne e costanti interne di un concetto.

¹⁹ *EWP*, pp. 73-80.

accettare posizioni generaliste in etica è di pensare che siamo in una condizione *sui generis* dove precisamente non funzionano le ordinarie richieste epistemologiche dell'olismo, che invece funzionano in tutti gli altri campi della realtà e della conoscenza.

L'atomismo infatti è palesemente falso nella usuale teoria della conoscenza. Io posso dire che ci sono delle ragioni per credere che quello che ho di fronte è un cubo verde, ma se mi fosse stata fatta assumere a mia insaputa una droga che altera i normali processi percettivi, la quale mi facesse percepire il cubo verde come una sfera blu, non ci sarebbero ragioni necessarie per pensare che abbia di fronte un cubo verde, ossia le ragioni per credere di stare vedendo una sfera blu sarebbero soverchiate da quelle che ho per ritenere che in realtà quello di fronte a me è un cubo verde. La ragione teoretica rintraccia ragioni particolari e specifiche per spiegare un caso che è anch'esso particolare e specifico. Dancy afferma di non conoscere nessuno che si sia mai impegnato in una concezione atomistica – cioè generalista – di come la ragione teoretica funzioni. Se per generalismo si intende la prospettiva che tutte le ragioni sono ragioni generali, ossia che ciò che funziona come elemento esplicativo in un caso deve funzionare anche come elemento esplicativo in ogni altro caso simile, allora il generalismo – cioè l'atomismo, secondo la sua terminologia – è innegabilmente falso per quanto riguarda la ragione teoretica. Non abbiamo quindi nessuna presunzione a priori per ritenere che sia invece vero per quanto riguarda la ragione pratica. Si potrebbe però dire che nella spiegazione degli eventi ciò di cui noi andiamo in cerca sono in realtà delle generalità alle quali ricondurre le specificità, che costituiscono la nostra esperienza. L'idea stessa di legge scientifica pare rimandare proprio a uno schema mentale di questo genere. Cerchiamo allora di formulare degli esempi che supportino questa visione olistica, come è formulata da Dancy. Primo esempio: le maree. È opinione popolare che le maree siano causate dalla posizione relativa della Luna, che causerebbe l'abbassamento o l'innalzamento del livello relativo della massa d'acqua. Le cose non stanno affatto in questo modo. In realtà, il moto delle maree è causato da una molteplicità di fattori, tra i quali la massa del nostro satellite è soltanto uno. Per questa ragione spiegare l'andamento delle maree, poniamo, a Palermo deve far riferimento all'intreccio specifico di ragioni per quel singolo caso.²⁰ È, perciò, vero che nel caso specifico, che risulta determinato da un numero elevato di concause, isolarne una giustifica una posizione olistica nel senso di Dancy, poiché quella che può essere una ragione in un caso può non esserlo o funzionare come ragione opposta in un altro. Secondo esempio: le infezioni virali stagionali di influenza. Per contrarre l'influenza è necessario essere entrati in contatto con l'agente patogeno, ma notoriamente non tutti quelli che entrano in contatto con il virus influenzale stagionale si ammalano. Esiste sempre una porzione

²⁰ Si veda su questo e altri esempi M. Piattelli Palmarini, *La cognizione dell'errore*, "Network", 2005, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/ai/networks/05-1/piattelli.pdf>

della popolazione che è resistente al virus. Per questa ragione spiegare perché l'individuo A si è ammalato non costituisce di per sé una spiegazione necessaria e sufficiente a spiegare perché l'individuo B non si è ammalato. Per quali ragioni, si chiede Dancy, le cose dovrebbero funzionare diversamente nella ragion pratica?

Dancy indica anche almeno una ragione che potrebbe spiegare perché noi pensiamo che la ragion pratica abbia l'andamento che lui chiama atomistico. In fin dei conti, l'opinione comune è che la ragion pratica sia fondata nei desideri dell'agente in maniera ben diversa dalla ragione teoretica. Nella conoscenza ciò che uno desidera non dovrebbe influenzare affatto ciò che uno ritiene che sia appropriato al caso oggetto del giudizio, altrimenti ci troveremmo di fronte a un pregiudizio che influenza il giudizio conoscitivo. Al contrario, ciò che uno vuole può avere un'influenza rilevante e determinante sulle ragioni per agire in un modo anziché in un altro, al punto che ci parrebbe strano che un individuo senza desideri abbia delle ragioni per agire. Anche in questo caso la posizione di Dancy è originale e fortemente controintuitiva. Può anche essere vero che un individuo senza desideri potrebbe non avere nessuna ragione per agire, ma per Dancy non segue che le nostre ragioni per agire siano fondate sui desideri.²¹ Se noi non abbiamo nessuna ragione per fare una determinata azione, allora desiderare di farla non aggiungerà nessuna ragione al nostro essere indifferenti verso quel corso d'azione; ma anche se fosse vero che le nostre ragioni per agire sono fondate nei nostri desideri, da questo non seguirebbe affatto che ogni volta che si presenta lo stesso desiderio avremmo sempre la medesima ragione per scegliere lo stesso corso d'azione.²² Si immagini che io sia attratto da una donna, la quale non mostra segni di attrazione verso di me. Io posso agire in parecchie maniere diverse. Posso non frequentarla, in maniera tale da non pensarci più, oppure posso cercare di frequentarla, nella speranza di esercitarmi nell'indifferenza verso una donna dalle quale mi sento attratto senza possibilità di essere ricambiato. Il mio desiderio non mi fornisce affatto una unica ragione per agire. Senza addentrarmi in questa parte della metaetica di Dancy, penso che anche la sua posizione sui desideri come svincolati da un legame con le ragioni per agire mostri un tratto importante e difficilmente sottovalutabile del particolarismo etico, ossia l'idea che spiegare qualcosa significa sviluppare una narrativa specifica per il caso particolare.

Io credo che il particolarista centri il punto quando enfatizza che una medesima ragione causale può funzionare molto diversamente in casi differenti. Ma questo cosa dimostra precisamente? Il nostro è semplicemente un mondo complicato e le ragioni così come le cause si intrecciano producendo effetti diversi dovuti alla presenza di

²¹ J. Dancy, *Contro le ragioni basate su desideri*, "Ragion Pratica", 20, 2003, pp. 189-208 e nello stesso numero il commento di B. Celano, *In difesa delle ragioni basate su desideri*, pp. 209-232.

²² *EWP*, p. 75.

certe cause o ragioni e all'assenza di altre, alla diversa concatenazione temporale delle medesime cause o ragioni e così via. Sembrerebbe una pretesa ragionevole affermarlo e, difatti, questa pretesa fornisce al particolarismo la sua attraente aria minimalista. Se non che, a mio modo di vedere, questo minimalismo è del tutto fuori luogo. Infatti, se concediamo quello che è molto facile concedere al particolarista, ossia che è necessario sviluppare una narrativa specifica per ogni caso particolare, dobbiamo allora essere anche conseguenti e chiedere al particolarista quello che è implicito nella sua posizione. E ciò che risulta implicito è qualcosa che rende di fatto impossibile ogni narrativa esplicativa plausibile. Infatti, ciò che la posizione particolarista richiede è niente di meno che una spiegazione esaustiva e completa. Del resto, se ogni causa di un evento è in realtà una concausa complessa che deve essere tracciata nelle sue relazioni con ogni altra causa e con l'ordine temporale dei fattori causali, una spiegazione completa ed esaustiva è precisamente quello che dobbiamo attenderci. Ma chi è in grado di fornire una spiegazione di questo genere? Evidentemente solo il demone di Laplace, e questa è la cattiva notizia per il particolarista, la quale però nasconde anche una buona notizia per chi particolarista non è. In realtà, non abbiamo nemmeno bisogno di una narrazione esplicativa come quella che è implicitamente, ma rigorosamente in base alle premesse metaetiche, richiesta dal particolarista. Abbiamo bisogno di una spiegazione che non sia immediatamente carente, ossia tale da richiedere ulteriori spiegazioni. Se io dico 'A ha mantenuto la sua promessa di restituire il denaro che il suo amico B gli ha prestato, perché aveva una gran voglia di gelato alla vaniglia', il mio interlocutore potrebbe legittimamente chiedersi che razza di spiegazione io voglia fornire, non tanto perché potrebbe darsi il caso che io sia in grado di fornire una buona spiegazione ulteriore, quanto per il fatto che la mia prima spiegazione è così difforme da quelle che usualmente si mettono in campo per spiegare l'obbligazione a mantenere le promesse da richiedere un supplemento esplicativo. Questo supplemento esplicativo di solito non è invece richiesto per dare ragione delle promesse usualmente intese e questo accade perché l'obbligazione a mantenere la parola data è già considerata una spiegazione necessaria e sufficiente a mantenerla.

Fare riferimento a un'obbligazione generale a mantenere le promesse ci mette in una condizione di inferiorità esplicativa rispetto al particolarista? Non pare proprio. Allo stesso modo, se io dico 'l'acqua contenuta in questo particolare pentolone bolle a 100 gradi centigradi' e poi non considero questa una buona spiegazione, perché non ho fatto riferimento alla composizione atomica del contenitore e a quella molecolare del combustibile, mi si potrebbe obiettare che dal momento che non sembrano esserci nel mio enunciato indicazioni del perché quella particolare quantità di acqua non dovrebbe bollire a 100 gradi centigradi, mentre invece accade che bolla proprio a quella temperatura, allora io non ho nessuna ragione evidente per non considerare come valide le usuali spiegazioni sul perché, nelle consuete condizioni di pressione e temperatura, quella particolare quantità di acqua non dovrebbe bollire a 100 gradi

centigradi. Ovviamente, che al momento attuale non esistano ragioni evidenti per mettere in questione determinati asserti generali, che io ho finora accettato in virtù della loro portata esplicativa per una molteplicità di casi, non significa che io debba necessariamente anche per un futuro indeterminato considerarli egualmente potenti. Tuttavia, se devo cambiare paradigma esplicativo, questo deve avvenire in base a una conclamata incapacità dell'asserto generale a spiegare il caso specifico o una significativa quantità di casi specifici, ossia, se siamo nel campo dell'etica, a una palese incapacità esplicativa della consueta esplicazione motivazionale. Il riferimento alla potenza esplicativa degli asserti generali, mette infatti in questione proprio l'idea di Dancy che noi abbiamo la cattiva abitudine di separare ragione teoretica e ragione pratica. Non è detto che questo sia poi un pregiudizio così kantianamente, diffuso, così come non è affatto detto che non rinunciare agli asserti esplicativi generali in etica, ci condanni a ciò che Dancy chiama atomismo e a scindere la ragione teoretica da quella pratica.

Si è evocato il demone della spiegazione completa al quale si condanna il particolarista, ma anche se fosse solo questo demone a poter fornire spiegazioni esaustive, non è del tutto chiaro perché noi ora dovremmo fare a meno di spiegazioni generali. Posto che io abbia di fronte una barra di metallo con determinate caratteristiche di duttilità, di cui abbia determinato il punto di fusione, la purezza e così via, per quale motivo queste spiegazioni dovrebbero essere buone spiegazioni unicamente in una situazione particolarista? Perché non dovrebbero essere capaci di estendersi a una molteplicità di casi analoghi? Perché poi alcune parti di quelle spiegazioni così efficaci per il caso generale non potrebbero essere asintoticamente tese all'universale mediante ad esempio, dei riferimenti precisi alla struttura atomica e subatomica della materia? La nostra esperienza conoscitiva, in realtà, fa continuamente riferimento alla generalità. È, invece, la spiegazione cosiddetta *ad hoc* che sviluppa una narrazione particolare e proprio per questo le spiegazioni *ad hoc* così come gli argomenti *ad hominem* non sono generalmente ritenuti degli efficaci espedienti esplicativi, una volta che siano categorizzati come tali. In realtà, noi pensiamo di essere di fronte a una buona spiegazione sia quando siamo in grado di ricondurre il caso particolare a un ambito più vasto sia quando siamo in grado di avanzare previsioni sulla base di generalità stabilite.

Non voglio sostenere che la spiegazione cosiddetta idiomatica sia una spiegazione di secondo ordine, ma vale in circostanze conoscitive che non prevedono appunto la prevedibilità, ad esempio vale nella spiegazione storica. Tuttavia, nemmeno in quell'ambito si rinuncia ad agganciare la particolarità a circostanze generali. Ad esempio, questo è stato fatto da molti storici e studiosi per spiegare la singolarità dell'Olocausto nazista. Il fatto di avanzare spiegazioni parziali legate a fattori generali, quali la stratificazione sociale, il senso di frustrazione di ampi settori delle classi medio-basse, il ruolo del paganesimo nazista in quale senso ci fa perdere di vista l'unicità dell'evento e la sua tragicità? Questa tragicità e unicità non sarebbe

esaltata da una descrizione minuto per minuto della storia della Germania dal fallito putsch di Monaco al suicidio di Hitler nel 1945. Al contrario, nessuno avrebbe difficoltà a capire che si tratterebbe di un classico caso di visione particolareggiata dell'albero senza nessuna visione della foresta. L'idea della spiegazione particolarista in quanto implica una spiegazione completa può, quindi, trasformarsi in una falsa spiegazione, dal momento che ciò di cui andiamo in cerca nella spiegazione sono comportamenti caratteristici e non singolarità inesplicabili. Questo è vero sia quando ci attendiamo che la spiegazione sia anche uno strumento di previsione – come nel caso delle leggi scientifiche e delle regolarità cooperative – sia talvolta quando la richiesta esplicativa è di carattere idiomatico.²³

4. REGOLARITÀ E PRINCIPI

Dancy non nega che siano riscontrabili regolarità nel comportamento morale. Il più delle volte la gente mantiene le promesse, del resto. Ma quello che nega è che le regolarità siano interpretabili come principi. Si pone allora il problema di capire quali condizioni asserti generali debbano soddisfare per essere considerati dei buoni candidati per un'etica che si affidi a principi. Fortunatamente, Dancy non sfugge la questione ed elenca alcune caratteristiche che a suo modo di vedere dovrebbero caratterizzare asserti generali per essere implicati *by default* in asserti etici individuali. Alcune di queste caratteristiche sono:

- a) la *copertura* su ogni azione rilevante per quel principio;
- b) le *ragioni* di ogni azione che possiede delle caratteristiche morali, le quali devono spiegarci perché abbiano proprio quelle rilevanze morali;
- c) l'*epistemologia* dei principi deve essere tale da permetterci di apprenderli sia dall'esperienza diretta sia da quella indiretta – ad esempio, attraverso varie forme di testimonianza dei nostri simili e di trasmissione culturale –;
- d) l'*applicabilità* deve essere funzionante, nel senso che appresi i principi si deve essere capaci di applicarli nei nuovi casi.²⁴

Dancy non pretende che questa lista esaurisca le possibilità che molti autori attribuiscono ai principi morali, ma la ritiene sufficientemente esaustiva e così farò anch'io. Si tratta di vedere se queste quattro caratteristiche possano funzionare in qualche esempio di carattere generale. Prendiamo il principio di cui ho fatto ripetutamente uso fino a questo momento, ossia quello che afferma che 'si devono

²³ Un esempio recente di notevole importanza per queste questioni epistemologiche è costituito dalle ricerche di J. Diamond, *Collasso* (2005), Torino, Einaudi, 2005.

²⁴ *EWP*, pp. 116-117.

mantenere le promesse'. L'adesione al principio soddisfa o meno queste quattro condizioni enunciate da Dancy? Io francamente non riesco a vedere alcuna ragione che ci possa indirizzare altrimenti che in direzione di una risposta ampiamente positiva. Ovviamente, questa risposta rimane *ampiamente* positiva anche se non *completamente* positiva, nel senso che non è certamente possibile decidere a priori l'estensione, ad esempio, della copertura per quanto riguarda tutti i singoli casi empirici. Si potrebbe dire che questa clausola cautelativa dovrebbe valere anche per la condizione indicata in b), ma io sono propenso a ritenere che, invece, nel caso di b) le ragioni per qualificare un atto come una promessa di solito siano anche le ragioni che indicano direttamente perché è bene adempierla.

Di nuovo, il deontologismo dell'atto che caratterizza Dancy non sembra offrirci nessun concreto vantaggio in termini di maggiore esplicabilità dell'esperienza morale di quanto faccia il generalismo. Anche se è vero che la regolarità dei casi precedenti non è una buona strategia di difesa di un'etica basata sui principi, perché la sola regolarità né determina né spiega le caratteristiche morali di un'azione, perché dovremmo lasciare da parte il fatto che la regolarità sia un indicatore importante della moralità di un'azione? La moralità non è costituita unicamente da casi eccezionali, ma da un'adesione sufficientemente costante a un insieme di comportamenti che si devono adottare nelle quotidianità. Le occasioni per questi comportamenti sono spesso banali, perché sono molto spesso le quotidianità banali che ci offrono molteplici occasioni di esercitare la moralità o di disattenderla. Non prevaricare gli altri, non manipolare i nostri interlocutori, dire la verità per quanto possibile sono principi che non devono per forza risiedere unicamente nella coscienza di chi, ammesso ce ne siano, è indefettibile nel proprio comportamento eroico, ma costituiscono delle guide all'azione. È forse significativo un fatto facilmente riscontrabile leggendo l'opera di Dancy, ossia che non vi si ritrova alcuna definizione di che cosa sia un principio. Al di là dell'accostamento tra principi e indicatori di regolarità, accostamento che porta, del resto, Dancy a negare che riscontrare delle regolarità e agire secondo dei principi siano sovrapponibili, io non sono stato capace di rintracciarne alcuna. Non è forse un caso, se alle quattro caratteristiche enunciate da Dancy accostiamo anche questa ultima che ho appena indicato, ossia che il principio è una guida all'azione. Sembra banale, vero? Ma ammettere questo (domanda: 'Perché devo mantenere proprio questa promessa?'; risposta: 'Non ti sembra plausibile che le promesse si debbano mantenere?') significa precisamente ritenere che il particolarismo non sia vero, ossia che le giustificazioni che siamo in grado di offrire per le nostre azioni morali possono oltrepassare il caso particolare e cioè fare riferimento in alcuni loro aspetti strutturali a caratteristiche generali. 'Alcuni aspetti' non significa 'alcuni aspetti indifferentemente', bensì piuttosto quelli che rendono un'azione morale e non un'azione qualsiasi: l'imparzialità, la generalità, il prendersi cura del benessere del nostro interlocutore senza danneggiare immotivatamente quello di altre persone, la capacità di porre la

nostra azione nella prospettiva del fiorire delle nostre e altrui migliori capacità, l'indesiderabilità della manipolazione e certamente altre ancora.

Non credo che dobbiamo avere paura quando parliamo di aspetti strutturali dell'azione morale di impegnarci a stendere una lista. Questa lista sarà inevitabilmente incompleta, ma non per questo si tratterà di una lista afflitta necessariamente da una insopprimibile vaghezza. L'incompletezza può voler dire anche perfettibilità nella descrizione, senza per questo che si sia costretti ad appiattirla sulla richiesta impossibile di una descrizione particolarista esaustiva e completa. Non sto sostenendo che *ogni spiegazione* debba fare riferimento a regolarità. Palesemente le cose non stanno in questo modo, come ho ricordato precedentemente facendo riferimento a settori della spiegazione che sono idiomatici. Alcune spiegazioni idiomatiche potrebbero essere anche *necessariamente* idiomatiche; oppure aggiungere in determinati casi ulteriori spiegazioni non idiomatiche a circostanze che si spiegano benissimo con le consuete risorse idiomatiche potrebbe essere inutilmente ridondante. Ad esempio, 'perché le tende del salotto sono strappate in quel punto?'; 'perché la gatta ci ha giocato?' sembra esaurire nella particolarità le risorse esplicative che potrebbero esserci necessarie in quel momento. Enunciati ulteriori potrebbero dare un'informazione ridondante, ma non se io sto effettuando uno studio comportamentale sulla propensione al gioco dei felini domestici. La spiegazione, insomma, il più delle volte è indirizzata all'indicazione di ragioni generali nella conoscenza così come nell'azione morale. Il principio morale è allora una generalità che indica *tipicamente* che una ragione che è motivante in un caso è morale perché è motivante in casi non banalmente simili. 'Non banalmente simile' significa che due casi sono considerati simili se manifestano delle regolarità strutturali tra di loro, anche se si realizzano mediante elementi completamente differenti, allo stesso modo in cui un apparecchio per l'ascolto di trasmissioni radiofoniche può essere realizzato in modalità molto diverse tra di loro – con apparecchi a valvole, oppure a transistor, oppure tramite codificazioni su Internet –, senza per questo smettere di essere una radio.

Le ragioni devono essere delle generalità per essere efficaci spiegazioni morali? Si immagini che io abbia *una* ragione che mi abiliti eticamente a non rapinare un'onesta vecchietta che ha appena ritirato la sua pensione all'ufficio postale e non abbia nessuna ragione che mi disabiliti a non rapinarla. Si immagini ora che questa ragione impedisca eticamente a chiunque *io* riesca a immaginare di rapinare le vecchiette in condizioni analoghe alla vecchietta che ho in mente io e che non riesca a trovare alcuna ragione che disabiliti chiunque dal rapinare vecchiette simili. In che senso rimango all'interno di una spiegazione particolarista delle ragioni che abilitano o disabilitano ad azioni particolari? Potrei pensare che ogni atto di astenersi dal rapinare le vecchiette per chiunque sia ostacolato da ragioni disabilitanti ogni volta diverse, oppure potrei pensare che il più delle volte la gente si astiene dal rapinare le vecchiette per una ragione che è simile. È tale somiglianza che, se corrisponde a

determinate caratteristiche, può essere assunta come un principio morale. Ancora una volta, il particolarista non sembra nella condizione di dare una spiegazione migliore di questa dell'azione morale.

Naturalmente, siamo ancora ben lontani dall'aver specificato quanti siano i principi morali, se siano irriducibili, attraverso quali operazioni teoriche sia possibile venirne a conoscenza, quanto l'acquisizione consapevole di principi sia un fattore indispensabile all'agire morale assieme, naturalmente, a un sano senso della varietà delle circostanze, che ci preservi dal fanatismo. Tutto vero: ma non è anche vero che queste sono questioni accessorie e non mettono in discussione il generalismo in quanto tale? In definitiva, anche il particolarista che sollevasse questi ulteriori problemi lo farebbe da una posizione interna al generalismo e non al particolarismo, anche se le clausole cautelative talvolta adoperate da Dancy lasciano intravedere qualcosa di diverso; ad esempio, quando scrive che "Forse il lungo periodo mostrerà che sia il particolarismo sia il generalismo occupano posizioni estreme del medesimo genere e che la verità risiede nel mezzo. Ma non siamo ancora in grado di vedere come questo possa accadere"²⁵, Dancy ci fornisce la sua particolare versione di come questa disputa possa essere interpretata, evolversi o concludersi, ma non certo del modo in cui è iniziata. È una disputa di carattere epistemico più che sostantivo e normativo, anche se le tentazioni di volgerla verso lidi normativi di certo non mancano, come Dancy stesso riconosce.²⁶ Nello specifico, il particolarismo è la versione metaetica e nobilitata del lassismo morale nel quale, dal punto di vista della motivazione, *anything goes*? Non pretendo di dare una risposta definitiva a questa domanda, ma vorrei concludere con alcune osservazioni che secondo me indirizzano ancora una volta verso una significativa impressione di insufficienza giustificativa del modulo particolarista.

Prendiamo il sistema legale. Questo sistema è reso necessario da qualcosa che genericamente, ma non impropriamente, possiamo chiamare fragilità umana e consiste nella enunciazione di divieti generali – nonostante l'odierno fenomeno dell'iperlegislazione e ipercodificazione – e di sanzioni. La spiegazione particolarista non ha corso all'interno del sistema legale, perché questo sistema prende semplicemente atto di quella fragilità, sapendo che la creazione di una norma per ogni fattispecie particolare sarebbe disastrosa, dal momento che renderebbe il sistema legale inapplicabile, anzi rappresenterebbe la fine dell'idea stessa di sistema legale. Non potremmo pensare che qui sia in gioco forse più di un'analogia fra moralità e legalità, anche senza incorrere in una rappresentazione semplificata del sistema morale ossia senza appiattirlo formalisticamente sul sistema legale?

Sarebbe bello se io non dovessi ritornare il denaro che il mio amico mi ha prestato e che io ho promesso di restituire entro quella data, perché lui ne ha proprio bisogno

²⁵ *EWP*, p. 117.

²⁶ *EWP*, pp. 199-215.

e ha sostenuto un sacrificio per aiutarmi in un momento di difficoltà. Sarebbe bello, mi dico, ma *pacta sunt servanda* e questo per me potrebbe chiudere la discussione e mettere la tentazione da parte. Tutti siamo soggetti a tentazioni, che altro non sono che il voler volgere la realtà in direzione dei nostri desideri senza curarsi delle conseguenze, ma poche volte nella normale quotidianità a queste tentazioni anti-sociali e anti-morali cediamo. Il principio morale o la norma legale chiudono infatti ogni ulteriore discussione. E tanto ci basta il più delle volte per sentirci giustificati ad agire moralmente e legalmente, nonostante le tentazioni. Una funzione di freno della norma morale deve essere, in altre parole riconosciuta, sebbene di questa funzione possa essere data una giustificazione in termini di cooperazione, di previsione del comportamento futuro, di conoscenza; tuttavia cooperazione, previsione, conoscenza si costruiscono forse su un fondo oscuro che fa di ogni posizione intellettualistica in etica necessariamente una forma moderata, che risale ai principi della motivazione dopo aver riconosciuto la nostra fragilità morale come un'occasione di creare dei vincoli, i quali di solito ci rendono migliori di quanto saremmo se a quella fragilità dovessimo abbandonarci.

INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system.

Three issues per year are expected.

All products on this site are released with a *Creative Commons* license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

***ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS* POSITION ON PUBLISHING ETHICS.**

The Editors of *E&P* have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted

with the request of revision, the comments should guide the author in making the revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. *E&P* will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. *E&P* takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since *Etica & Politica/Ethics & Politics* is devoted solely to scientific and academic quality, the journal does not have any submission charges.

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided here: <http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673>

DIREZIONE/EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Venezia) riccardofanciullacci@libero.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO (Trieste) edgreblo@tin.it

FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO NAZIONALE/ ITALIAN ADVISORY BOARD:

A. AGNELLI † (Trieste), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano) R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), R. CRISTIN (Trieste), U. CURI (Padova), G. DE ANNA (Udine), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Trieste), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), S. FUSELLI (Verona), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAN (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Oxford), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo) R. MARTINELLI (Trieste), F.G. MENGA (Tübingen), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), M. SBISÀ (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), M. SGARBI (Venezia), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPI † (Trieste)

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE/ INTERNATIONAL ADVISORY BOARD:

J. ALLAN (New Zealand), K. BALLESTREM (Germany), T. Bedorf (Germany), G. BETZ (Germany), W. BLOCK (USA), M. BYRON (USA), S. CHAMBERS (Canada), J. COLEMAN (UK), C. COWLEY (Ireland), W. EDELGLASS (USA), C.L. GESHEKTER (USA), A. KALYVAS (USA), J. KELEMEN (Hungary), F. KLAMPFER (Slovenia), M. KNOLL (Turkey), C. ILLIES (Germany), D. INNERARITY (Spain), A. LEVER (Switzerland), H. LINDAHL (Netherlands), J. MARTI (Spain), M. MATULOVIC (Croatia), J. MCCORMICK (USA), N. MISCEVIC (Croatia), A. MOLES (Hungary), L. PAULSON (France), A. PRZYLESBSKI (Poland), J. QUONG (USA) V. RAKIC (Serbia), A. SCHAAP (UK), B. SCHULTZ (USA), N. TARCOV (USA), D. WEBB (UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Spain).