



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Corso di Laurea magistrale in Filosofia

La comunità concreta.

Lineamenti storici e discussioni attuali.

Relatore:

Chiar.mo Prof. Giuseppe Cospito

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Sergio Filippo Magni

Tesi di Laurea di:

Andrea Brambati

Anno Accademico 2023/2024

INDICE

Introduzione	p. 2
Primo capitolo: L'essere umano come animale politico e razionale per natura.	p. 7
1. L'uomo come animale politico e razionale per natura.	p. 7
2. Famiglia e schiavitù come apporti astratti.	p. 13
3. La crematistica come economia comunitaria.	p. 21
4. Lo spirito oggettivo.	p. 26
5. L'eticità.	p. 34
6. Primo bilancio.	p. 47
Secondo capitolo: Il principio soggettivo della comunità.	p. 49
1. La soggettività come prassi concreta.	p. 49
2. L'alienazione.	p. 53
3. Il riconoscimento.	p. 60
4. Secondo bilancio.	p. 66
Terzo capitolo: La normatività comunitaria.	p. 68
1. La giustizia come equità. Il paradigma di Rawls.	p. 68
2. Lo stato ultraminimo e la giustizia come 'titolo valido' nella visione di Nozick.	p. 78
3. Il soggetto come narrazione e la virtù nel pensiero di MacIntyre.	p. 81
4. La conciliazione di giustizia e vita buona nella proposta politica di Sandel.	p. 88
5. Terzo bilancio e considerazioni conclusive.	p. 98
Bibliografia	p. 101

INTRODUZIONE

In questa tesi presento i concetti e le prospettive intellettuali che nella storia della filosofia consentono di delineare l'ideale della comunità concreta. Questo percorso è costruito mediante tre operazioni. La prima è la presentazione dei testi degli autori presi in considerazione; la seconda è il tentativo di porre in dialogo le posizioni filosofiche analizzate, al fine di metterne in luce le continuità e le divergenze; la terza consiste nel mostrare la rilevanza di questi pensieri nel quadro della prospettiva che si sta proponendo di delineare.

Nel primo capitolo ha luogo il confronto della filosofia pratica di Aristotele con lo spirito oggettivo nel pensiero di Hegel. Questi due autori non solo sono il punto di riferimento principale per i pensatori comunitaristi contemporanei, ma consento anche di porre le basi per la discussione critica dei due principali termini presi in considerazione, ovvero la comunità e la concretezza concettuale.

Nella *Politica* Aristotele presenta la *pòlis* come la realizzazione della comunità naturale e definisce l'uomo come animale politico e informato dal *lògos*. Questa definizione ha un portato positivo perché l'essere umano è visto come un ente sociale, ma al contempo è inscritto in una prospettiva naturalistica e teleologica che ne limita le possibilità pratiche. Si vedrà come il modo con cui Aristotele descrive l'istituto della schiavitù manifesti questo limite e come la sua concezione dell'economia sia, invece, un esempio di apertura verso una prospettiva sociale razionale.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel espone lo spirito oggettivo, ovvero le modalità con le quali l'essere umano si dà nel mondo. L'importanza di questo testo risiede nel fatto che la speculazione hegeliana dimostra come si possano intendere le sfere etiche e politiche in modo concreto. Questa possibilità risiede nella dialettica speculativa, la quale consente di pensare la realtà come un'unità determinata che si sviluppa attraverso tutte le sue parti: il principale significato della concretezza è il *concretere* di tutti gli elementi di una totalità determinata. Hegel propone un percorso che parte dalla figura del diritto astratto e che poi si articola nelle figure della moralità e dell'eticità, secondo una successione mediata dalla ragione che mantiene questi momenti distinti, ma al contempo

connessi. Il filosofo tedesco iscrive le singole componenti sociali come le persone, le famiglie e le corporazioni nel contesto olistico rappresentato dallo Stato, all'intero del quale i soggetti conservano una sfera morale autonoma, ma non avulsa dallo sfondo etico comune. Il limite del discorso hegeliano risiede nel mantenimento delle astrazioni proprie della società civile, la quale si configura come un insieme egoistico di agenti economici individuali. Il mondo dei bisogni descritto da Hegel produce forti disuguaglianze sociali e situazioni di indigenza materiale ed emotiva. Lo Stato è visto come il luogo nel quale gli atomi sociali dovrebbero ritrovare un contesto di unità, ma questa rimane sul piano ideale e mai realmente economico e sociale. Lo spirito oggettivo delineato da Hegel è sia una manifestazione di concretezza, che di astrazione in quanto la riconciliazione delle parti sociali non è mai compiuta interamente.

Il secondo capitolo prende in considerazione il pensiero di Gottlieb Fichte, Karl Marx e Axel Honneth al fine di pensare la prassi come concetto fondamentale per la costituzione di una società che sia partecipata da tutti e che sia in costante evoluzione e ripensamento. Nei testi fichtiani il soggetto è connotato come eminentemente pratico. L'uomo è principio attivo rispetto a tutte le dimensioni della realtà perché pone se stesso e determina il mondo oggettivo sia sul piano materiale che interpersonale. L'importanza per il nostro discorso della dialettica di Io e Non-io risiede nel fatto che questa mostra come l'umanità possa trasformare se stessa e le sue manifestazioni sociali mediante le sue azioni. Se Aristotele immagina il mondo umano come informato dalla natura che ne stabilisce delle finalità proprie ed inemendabili e Hegel circoscrive le istituzioni sociali e politiche in un quadro di razionalità cogente, il pensiero di Fichte, invece, consente di intendere la sfera pubblica come informata dall'agire situato di ogni soggetto e, quindi, qualcosa che ha sempre la possibilità di determinarsi altrimenti.

Attraverso i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx sono messe in luce due importanti proprietà della prassi umana, ovvero la sua capacità di risolvere le contraddizioni storiche ed economiche e la possibilità che la stessa ha di dar luogo all'alienazione umana. Marx critica Hegel per due aspetti, innanzitutto ritiene che il sistema filosofico hegeliano sbaglia nel ritenere che l'uomo possa superare sul piano coscienziale ogni forma di oggettività. La posizione marxiana ne distingue due forme, una estraniata, ovvero ciò che non è pensato come il prodotto del soggetto, e l'oggettività

in se stessa, la quale non può che essere mantenuta sul piano reale perché l'uomo ha sempre qualcosa fuori di sé.

La seconda critica mossa a Hegel riguarda il carattere solo concettuale con il quale l'oggettività come alienazione viene emendata. Marx ritiene che Hegel riconosca il darsi di contraddizioni storiche e materiali, ma che queste siano superate solo nel concetto e, quindi, conservate materialmente. Il pensiero marxiano afferma che la prassi concreta ha la facoltà di riconciliare nella realtà le astrazioni e le aporie sociali, proprio perché queste sono l'esito dell'azione umana e non di necessità concettuali astratte.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Marx propone un'analisi dell'alienazione prodotta dal modo di produzione capitalistico secondo quattro forme. Questa disamina mostra come la prassi economica in particolare possa determinare un'estraniamento dell'essere umano sul piano personale, sociale e nel rapporto con la sua medesima prassi trasformatrice. Nella prospettiva della ricerca di una comunità concreta ciò comporta che si debba prestare particolare attenzione alla sfera economica, la quale è determinante per la sua realizzazione.

Il secondo capitolo si conclude con una panoramica del concetto di riconoscimento, il quale è polisemantico e ha assunto diverse configurazioni nella storia della filosofia. Il testo di Honneth *Lotta per il riconoscimento* articola questo tema secondo tre forme di relazione pratica verso se stessi che determinano altrettante forme di riconoscimento. Nelle pratiche sociali la persona acquisisce prima la fiducia in se stesso, poi il rispetto elementare di sé ed in fine l'autostima come forma di riconoscimento della società nel suo complesso. L'importanza di questo testo risiede nella descrizione di quelle prassi pubbliche e private che consentono di costituire sia la persona come principio agente che determina lo spazio comune, sia la società come sfondo per la realizzazione della soggettività autentica.

Il terzo capitolo prende in considerazione la problematicità del rapporto tra le istanze della giustizia e quelle delle singole visioni etiche. Questo tema viene visto nella contrapposizione delle prospettive liberali di John Rawls e Robert Nozick con le posizioni comunitariste di Alisdair MacIntyre e Michael Sandel.

In *Una teoria della giustizia* Rawls afferma il primato della giustizia sulle visioni del bene attraverso una peculiare forma di contratto sociale ipotetico, il quale è garanzia di equità perché fondato sulla sostanziale uguaglianza e parità di chi lo sottoscrive. I principi di

giustizia sono pattuiti da una posizione originaria nella quale i soggetti sono sotto un velo d'ignoranza che impedisce loro di conoscere le caratteristiche ed i talenti di cui dispongono e, quindi, di immaginare quale posizione potrebbero occupare nella società nascente. I due principi di giustizia che Rawls ritiene che sarebbero l'esito di questa deliberazione ipotetica garantiscono pari libertà fondamentali e una distribuzione di risorse materiali e doveri sociali che sia proficua anche per chi è svantaggiato. Dato che una specifica prospettiva della vita buona per l'intera società comporterebbe la violazione di questi principi, Rawls sostiene una visione eticamente e teleologicamente neutrale delle politiche pubbliche, nella quale valori e fini specifici sono relegati al piano individuale e sono legittimi solo se compatibili con i confini posti dalla giustizia come equità.

Nozick sostiene la tesi della priorità della giustizia su considerazioni etiche e normative in *Anarchia, stato e utopia*. Il suo argomento prende le mosse dalla necessità di immaginare istituzioni che non impongano ai loro membri alcuna forma di coercizione indebita. In questo senso propone uno "stato ultraminimo" i cui compiti si limitano alla tutela dell'integrità personale e patrimoniale, ma anche di riparazione dei crimini commessi. In questo quadro istituzionale le prestazioni statali non sono garantite a tutti, ma solo a chi può partecipare economicamente alle necessità finanziarie dello stato minimo e decide liberamente di parteciparvi. I principi di giustizia sostenuti da Nozick mediante la teoria del titolo valido, *entitlement*, si fondano sull'idea che le istituzioni pubbliche abbiano vincoli collaterali alla loro azione normativa, poiché questa non può mai ledere le libertà personali fondamentali. Da questa prospettiva Nozick afferma che la giustizia distributiva dipende solo dalla correttezza dell'acquisizione di un possesso e dalla liceità degli scambi di queste proprietà; nella sua ottica nessuna considerazione redistributiva è legittima, così come non lo è alcun modello di ripartizione delle ricchezze che sia imposto a priori.

MacIntyre in *Dopo la virtù* si pone in forte antitesi rispetto a queste posizioni riaffermando la necessità di riconoscere considerazioni etiche e normative non esclusivamente sul piano privato. Nella sua prospettiva le virtù personali si sviluppano e si realizzano solo nelle pratiche pubbliche, le quali sono fondate su un orizzonte di senso condiviso. Attraverso queste forme di cooperazione si forma la personalità etica in quanto questa si forgia nel mondo intersoggettivo.

MacIntyre pensa alla soggettività, ma anche alla comunità nel suo complesso come unità narrative, ovvero come un insieme olistico la cui sensatezza deriva dall'attribuzione di significati che si danno nel tempo. Questa impostazione ermeneutica fonda la semantica degli enti sociali e individuali sulla loro dimensione diacronica, perché solo situando una persona o un'istituzione in un quadro contestuale e storico è possibile acquisire un'identità etica.

Sandel si inserisce in questo quadro concettuale di rifiuto dell'individualismo a partire da *Il liberalismo ed i limiti della giustizia*, nel quale critica il soggetto rawlsiano perché la sua caratteristica primaria è di essere svicolato, *unencumbered*, da ogni legame sociale e pubblico in generale. A questa visione viene contrapposta la prospettiva di una “comunità costitutiva” nella quale l'identità personale si forma nello sfondo istituzionale, assiologico e politico della società. Le potenzialità di questa forma di comunità repubblicana sono espresse attraverso un discorso pubblico sostanziale e arricchito da ogni componente sociale. Sandel ritiene che le società individualistiche sono portate dall'ideale dispiegato della neutralità etica a promuovere una forma perniciosa di disimpegno politico. La via che prospetta verso un ritrovato spirito comunitario è il ripristino del dialogo sulle questioni morali e normative, al fine di mettere in atto forme di deliberazione condivise che garantiscano la giustizia come bene comune e non come vincolo astratto.

Il percorso tracciato in questo lavoro non propone la giustapposizione delle singole argomentazioni trattate in una teoria completa e coerente. Non è possibile astrarre dal pensiero di un autore specifici temi o concetti senza tenere conto della loro genesi contestuale e prescindendo dal ruolo che svolgono nella totalità di un pensiero. L'obiettivo di questa tesi è, invece, di sostenere che sia possibile individuare nella storia della filosofia elementi di una visione politica fondata sull'idea di una comunità che sia concreta, e che dalla sinergia di questi due concetti possa derivare una prospettiva pratica coerente e feconda.

PRIMO CAPITOLO: L'ESSERE UMANO COME NATURA RAZIONALITÀ

1. L' UOMO COME ANIMALE POLITICO E RAZIONALE PER NATURA

Il primo libro della *Politica* di Aristotele può costituire le fondamenta del pensiero comunitario, ma è anche problematico per quanto riguarda la questione della concretezza di tale impostazione. L'incipit del trattato definisce il contorno dell'ambito di indagine:

Poiché vediamo che ogni stato [*pòlis*] è una comunità [*koinonìa*] e ogni comunità si costituisce in vista di un bene (perché proprio in grazia di quel che pare bene tutti compiono tutto) è evidente che tutte tendano ad un bene.¹

La *pòlis*, che è la forma politica che viene studiata secondo genealogia, composizione delle parti, costituzioni e forme di governo, è definita come comunità, ovvero come un contesto comune per i suoi membri. Essa è sia una necessità naturale che il fine delle precedenti unioni umane, la famiglia e il villaggio:

la comunità che risulta di più villaggi è lo stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice. Quindi ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine.²

La tensione tra natura e teleologia è l'elemento principale di astrattezza di questi primi paragrafi, insieme alla prospettiva etologica con la quale Aristotele descrive l'uomo. Lo stato, ovvero la *pòlis*, non ha un carattere storico, ma

si può anche dire che alcuni dei passaggi di aggregazione (dalla famiglia al villaggio alla città) possono aver richiesto tempo per attuarsi, come lo richiede lo sviluppo dell'embrione animale. Non si tratta tuttavia

¹ Aristotele, *Politica*, Editori Laterza, Roma-Bari 2011, p. 3.

² Ivi. p. 6.

in ogni caso, nella prospettiva aristotelica, di un processo storico contingente, suscettibile di esiti diversi secondo una pluralità di scelte possibili.³

Essendo un'entità naturale, lo stato non è visto né come una possibile configurazione politica tra diverse alternative, né come emendabile nel futuro. Nella *Politica* è descritto secondo passaggi diacronici i quali non sono contingenti e non derivano dalla libera azione degli uomini che lo abitano.

La *pòlis* come *telos* delle forme politiche è anche la condizione di possibilità per la “vita felice”, *eu zen*, e non solo dell'autosufficienza materiale, *autarkéia*. La nozione di *eu zen* sarà molto importante nel dibattito di filosofia politica novecentesco, soprattutto nella sua relazione con il concetto di giustizia; nel testo aristotelico, la vita felice, o vita buona, è possibile solo nel contesto della *pòlis*, motivo per il quale essa è vista come perfezione delle comunità umane, e consiste nel vivere secondo la piena virtù propria della condizione umana. Questa descrizione naturalistica e, al contempo teleologica, consente ad Aristotele di derivare una normatività necessitante dei rapporti di potere insiti nella realtà politica che lui ha vissuto e di quelle studiate, ma anche di assegnare a tali rapporti un giudizio assiologico positivo, come si vedrà nel prossimo paragrafo. Lo sfondo concettuale è, quindi, sia evoluzionistico che descrittivo, non concedendo alla creatività umana alcuno spazio né per la genesi della *pòlis*, né per un suo eventuale superamento. Questa istituzione, essendo la causa finale di ogni relazione ed aggregazione, «è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto deve essere necessariamente anteriore alla parte».⁴

La *pòlis*, in questo modo, è assunta come sfondo totalizzante non solo per le famiglie ed i villaggi, ma anche per i singoli cittadini; la problematicità insita in questo quadro olistico riguarda sia l'organicismo intrinseco ad esso, per il quale persone e aggregazioni hanno valore, senso e performatività solo nel quadro della totalità-stato, sia l'idea di precedenza logica alle componenti sociali, per la quale ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità. La *pòlis* non è uno dei prodotti possibili della prassi umana nella storia, bensì è l'esito finale di un processo già inscritto nelle sue componenti semplici

³ M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele, quindici lezioni*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2016, p. 204.

⁴ Aristotele, *Politica*, p. 7.

La *pòlis* costituisce la comunità, *koinonìa*, più compiuta, e pertanto rappresenta il fine (tèlos) cui si orientano le altre modalità associative; proprio in quanto fine, tuttavia, costituisce la forma già realizzata, che preesiste concettualmente al processo teso al suo raggiungimento. Aristotele fa qui riferimento a uno dei capisaldi della sua epistemologia, che trova la sua più chiara applicazione nel contesto biologico, in cui la riproduzione degli animali tende alla perpetuazione delle specie, cioè delle forme-modello fisse e immutabili.⁵

Sulla base della descrizione della *pòlis*, Aristotele può affermare che «l'uomo per natura è un essere socievole [politikòn]».⁶ La stessa assunzione è presente anche nell'*Etica nicomachea*: «l'uomo è animale politico, e per natura tende a vivere in comune [suzèn]».⁷ Questa definizione

costituisce il connettivo antropologico fra etica e politica. l'uomo è dunque per natura – cioè per essenza - l'animale che vive nella polis: al di fuori di questa dimensione costitutiva non c'è spazio per una forma di vita propriamente umana.⁸

Tale affermazione può avere sia un portato generico che uno specifico. Il fondatore del Peripato, infatti, afferma che la natura umana consiste nel vivere in un contesto comune, quindi tende a condividere lo stesso spazio geografico e ad avere relazioni costituenti della sua vita quotidiana. Allo stesso tempo, però, sostiene anche che l'uomo è *politikòn*, ovvero è relato alla *pòlis* come forma specifica di vita comune, ciò è dato anche dal fatto che è questa forma statale a garantire lo sviluppo delle virtù proprie dell'uomo e, quindi, della sua vita felice. Questa celebre definizione, «quasi zoologica»,⁹ della natura umana è, di conseguenza, un'apertura verso un pensiero che vede le relazioni come fondamento antropologico, ma è anche riferita alla *pòlis*, e non alla comunità, *koinonìa*, in senso lato. Il discorso aristotelico, però, si fa più concreto integrando l'assunto della politicità naturale dell' uomo con la sua dimensione concettuale, valoriale e linguistica:

l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola [lògos]: la voce [fonè] indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di

⁵ S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008, p. 145.

⁶ Aristotele, *Politica*, p. 6.

⁷ Aristotele, *Etica nicomachea*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, p. 389.

⁸ M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Editori laterza, Roma-Bari 2010, p. 184.

⁹ Ivi. p. 184.

quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato.¹⁰

Sempre nell'ambito di un'indagine naturalistica, Aristotele trova nel *lògos* l'elemento precipuo dell'essere umano rispetto agli altri animali. In primo luogo esso è parola in grado di esprimere e comunicare significati complessi, in contrapposizione alla “voce”, ovvero alla mera capacità di emettere suoni, che è comune anche ad altri animali, ma che è la sola facoltà di esprimere sensazioni di dolore e gioia. L'essere umano è l'unico animale che può conoscere i valori morali e politici, quindi in primo luogo il giusto e l'ingiusto e il bene e il male. In questo senso il *lògos* è una facoltà comunicativa indispensabile per la costruzione di un'assiologia condivisa, la quale, a sua volta, è un elemento costitutivo della comunità, inoltre la parola è strettamente connesso all'intelletto, il *nous*, e alla parte deliberativa dell'anima, la *phrònesis*, proprio per la possibilità di essere lo strumento di calcolo comune volto a prendere decisioni sociali. Aristotele afferma che

la giustizia [*dikaiosýne*] è l'elemento dello stato; infatti il diritto [*dike*] è il principio ordinatore della comunità statale e la giustizia è determinazione di ciò che è giusto.¹¹

La giustizia è centrale nel pensiero pratico dello stagirita. Ad essa è dedicato il quinto libro dell'*Etica nicomachea* ed è delineata come «quello stato abituale tale da rendere gli uomini capaci di compiere, sulla base di esso, le azioni giuste, cioè sulla base del quale essi agiscono giustamente e vogliono ciò che è giusto».¹² Nelle opere etiche la giustizia è la virtù del giusto mezzo ed è una disposizione caratteriale a compiere le azioni buone ed evitare quelle malvagie

Il concetto aristotelico di giustizia è più ampio di quello moderno, che consiste nella volontà di riconoscere e rispettare il diritto di ognuno mediante l'attribuzione di quanto è dovuto, e che deriva dalla massima latina

¹⁰ Aristotele, *Politica*, p. 6, 7.

¹¹ Aristotele, *Politica*, p. 7.

¹² Aristotele, *Etica nicomachea*, p. 171.

unicuique suum tribuere. Per Aristotele “giustizia” è un termine che si dice in molti modi, ma in generale è una qualità che ha a che fare con il nostro comportamento nei rapporti interpersonali.¹³

Nella *Politica* la giustizia ha un ruolo ordinatore proprio in virtù del suo elemento costitutivo, la medietà (*mesòtes*) tra estremi viziosi. In questo senso essa è presente sia nel cittadino esemplare, lo *spudaios*, sia nella figura dell'uomo buono: «Abbiamo posto il fine della politica come la cosa migliore, ed essa infatti si prende grandissima cura di rendere i cittadini persone di un certo tipo, e buone, e capaci di compiere belle azioni».¹⁴ Nei libri centrali della *Politica*, Aristotele passa in rassegna le diverse forme costituzionali delle *poleis* ordinandole secondo il numero dei cittadini partecipi del potere e secondo l'ampiezza degli interessi rispettati dai governanti. Le costituzioni migliori, a parità di cittadini coinvolti nell'amministrazione cittadina, sono quelle in cui il governo è rispettoso delle necessità delle parti coinvolte; quelli che sono retti dall'arbitrio dei governanti, invece, sono una deviazione, *parèkbasis*, rispetto a quel principio ordinatore giusto, che è la medietà. La giustizia, quindi, è l'elemento di ponderazione tra estremi divergenti sia per l'uomo virtuoso che per il cittadino, ma anche per i governanti e le costituzioni. In questo quadro il *lògos* è la facoltà umana che rende possibile l'esercizio della giustizia, e quindi rende attuabile la *pòlis* stessa.

Ne consegue che se la scaturigine della *pòlis* è la tensione verso l'autosufficienza materiale, la sua condizione di esistenza è il *lògos*, il quale consente la messa in comune delle istanze assiologiche fondamentali sia per il mutuo riconoscimento dei membri della città, sia per la creazione e funzionalità degli spazi politici comuni, come per esempio l'assemblea, la *boulè*, che avrà grande rilevanza espositiva negli ultimi libri della *Politica*. A confermare l'importanza del *lògos* per la natura politica dell'essere umano, Aristotele riconosce che «l'uomo è un essere socievole, *politikòn*, molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento».¹⁵ Qui il riferimento è alle opere biologiche, in particolare a *Parti degli animali*, dove diversi animali sono descritti come sociali.

La medietà, *mesòtes*, oltre ad essere un criterio sostanziale per la definizione della giustizia, è anche il concetto fondamentale rispetto alla natura politica del singolo essere umano:

¹³ C. Natali, *Aristotele*, Carocci Editore, Roma 2014, p. 263.

¹⁴ Aristotele, *Politica*, Editori Laterza, p. 31.

¹⁵ Ivi. p. 6.

è evidente dunque che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio.¹⁶

La *pòlis*, ancora una volta, precede logicamente i suoi componenti, e in particolare ogni suo individuo, per i quali funge sia da sfondo teleologico che da condizione di esistenza e sussistenza, quindi non può esserci la persona di per se stessa al di fuori dalla città.

L'essere umano è posto come medietà tra due estremi, entrambi autosufficienti e, quindi, non bisognosi di vivere in un contesto comune, nel quale, invece

l'uomo realizza completamente la sua natura di *zòon politikòn*, di “animale politico”: non semplicemente gregario, dunque, come sono molti alti animali che vivono in gruppi, ma teso, proprio in forza della razionalità, alla valorizzazione della vita. Al di fuori di questo orizzonte sono pertanto possibili sol modalità di esistenza marginali, che deviano dalla norma in due opposte direzioni, o verso il basso, ed è il caso di chi si contraddistingue per un'asocialità ferina e violenta, o verso l'alto, come la divinità che, per sua assoluta superiorità, scinde completamente i legami con il mondo umano.¹⁷

La *pòlis* scaturisce naturalmente dalla superiorità umana rispetto agli altri animali e dalla sua inferiorità rispetto alla potenza divina; lo stato è l'ambiente precipuo dell'uomo sia per la sua capacità di provvedere ai bisogni naturali, sia per la possibilità di realizzare la virtù umana e, quindi, la sua vita buona. In questo quadro il *lògos* come mezzo per l'espressione e la realizzazione della giustizia è sottointeso come elemento imprescindibile alla realizzazione della *pòlis*, ma è vero anche che solo nella *pòlis* la parola razionale può essere dispiegata in tutta la sua valenza pratica e politica. Né la bestia, né il dio hanno la necessità di utilizzare il *lògos* per realizzare la loro perfetta natura.

La *pòlis*, inoltre, è descritta come una totalità, *òlon*, laddove i suoi abitanti sono parzialità incomplete che perdono la loro sensatezza se assunti astratti dallo stato:

¹⁶ Ivi. p. 7.

¹⁷ S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, p. 146.

soppresso il tutto non ci sarà né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra (tale sarà senz'altro distrutta): ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome.¹⁸

Questo impianto totalizzante ed olistico è estremamente problematico per una prospettiva politica della concretezza perché non riconosce alcuno spazio alla soggettività particolare. Il cittadino non solo non è il demiurgo della *pòlis* (essa è sia anteriore logicamente ai suoi componenti, sia l'esito di uno sviluppo naturale necessitato), ma né anche limitato nel suo senso esistenziale, perché al di fuori di essa non ha alcuno scopo. Tale visione rappresenta un'impostazione organicistica molto marcata ed esplicita: gli esseri umani sono organi per un unico corpo vivente dal quale non possono e non devono separarsi o tentare di renderlo altro. Nei prossimi due paragrafi si vedrà come nel primo libro della *Politica* l'antropologia filosofica aristotelica possa essere, nella sua tensione tra natura e *lògos*, sia fonte di rapporti astratti come quelli famigliari e schiavili, sia fondamento per una visione comunitaria dell'economia.

2. FAMIGLIA E SCHIAVITÙ COME RAPPORTI ASTRATTI

La tensione di natura e finalismo porta Aristotele a concepire i rapporti all'interno dell'*òikos*, ovvero la casa, ma anche la famiglia, in senso estremamente verticistico. I membri di questo tipo di comunità sono ordinati secondo una tassonomia gerarchica e secondo un'assiologia psicologica e somatica molto rigida. Il filosofo stagirita afferma che

Siccome ogni cosa dev'essere studiata prima di tutto nei suoi elementi più semplici e gli elementi primi e più semplici della famiglia sono padrone e servo, marito e moglie, padre e figli, intorno a questi tre rapporti si ha da ricercare quali devo essere la natura e le qualità di ciascuno.¹⁹

La *pòlis*, come si è visto, si sviluppa dalla famiglia, la cui amministrazione è «comando di uno solo (e, infatti, tutta la famiglia è retta da uno solo)»;²⁰ il cittadino a questo livello dell'indagine «appare come *oikonomikòs*, cioè come capo dell'*òikos*, incaricato della sua

¹⁸ Aristotele, *Politica*, Editori Laterza, p. 7.

¹⁹ Aristotele, *Politica*, p. 8.

²⁰ Ivi. p. 14.

amministrazione».²¹ Il rapporto tra padrone e schiavo è, dunque, interno alla famiglia e «concerne i bisogni necessari»:²² questa prima comunità trova la sua ragion d'essere nella soddisfazione delle necessità materiali dei suoi membri, secondo il principio di autosufficienza, *autarkèia*, ma anche nella sua capacità di perpetuare la specie nella generazione e sviluppo della prole.

Aristotele indaga la questione della schiavitù dal quarto al settimo paragrafo del primo libro della *Politica* partendo dalla figura dello schiavo come «un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha precedenza sugli altri strumenti»:²³ Le due categorie di proprietà, *ktèsis*, e di strumento, *òrganon*, sono le prime impiegate per definire la figura dello schiavo, il quale è, dunque, al contempo sia un essere umano che un oggetto. Tale dicotomia ontologica risulta molto problematica poiché Aristotele ravvisa una coabitazione di nature nello stesso ente, rendendo complessa anche la spiegazione dell'atteggiamento del padrone nei suoi confronti, specialmente se rapportato agli altri strumenti:

di tutte queste cose si prende cura chi ne fa uso, ma non vi è amicizia né giustizia verso cose inanimate, come neppure verso un cavallo o un bue, o verso uno schiavo in quanto schiavo, dato che tra loro nulla vi è in comune. Infatti lo schiavo è uno strumento animato. Quindi in quanto è uno schiavo, non vi è amicizia nei suoi confronti, in quanto essere umano, sì.²⁴

Il dominatore si rapporta al suo dominato in modo discontinuo, a causa della natura contrastante e frammentata del secondo. Il padrone è posto nella condizione di dover operare un doppio riconoscimento nei confronti di chi è parte costitutiva e necessaria del suo ambiente domestico e, quindi, rapportarsi verso lo schiavo secondo le sue due nature proprio perché egli è

Si oggetto di cura per colui che se ne serve, ma verso un oggetto inanimato non esiste un rapporto di amicizia né giustizia. Esso non esiste neppure verso un cavallo o un bue o uno schiavo in quanto è uno strumento animato, come viceversa lo strumento è uno schiavo inanimato. In quanto dunque è schiavo non è possibile con lui alcuna amicizia; è possibile però *in quanto è uomo*.²⁵

²¹ S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, p. 147.

²² Aristotele, *Politica*, p. 8.

²³ Aristotele, *Politica*, p. 9.

²⁴ Aristotele, *Etica nicomachea*, p. 343.

²⁵ G. Bien, *La filosofia di politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 286, 287.

Gli strumenti possono essere inerenti la produzione, *pòiesis*, e l'azione, *pràxis*. Questa distinzione è molto importante per la catalogazione anche delle scienze, poiché Aristotele, nel sesto libro della *Metafisica*, afferma che «ogni conoscenza razionale è o pratica o poetica o teoretica».²⁶ Le scienze assumono uno statuto precipuo in base al loro oggetto di studio ed in particolare la distinzione tra poetica, ovvero il mondo della produzione tecnica, e pratica, le azioni umane, consente di collocare l'indagine etica e quella politica nella seconda categoria. La figura dello schiavo è un oggetto di proprietà animato, quindi dato che «la vita è azione, non produzione, perciò lo schiavo è subordinato nell'ordine degli strumenti d'azione».²⁷

Chiarita la natura dello strumento schiavile, Aristotele specifica che

“oggetto di proprietà” si usa allo stesso modo che il termine “parte”: la parte non è solo parte d'un'altra cosa, ma appartiene interamente a un'altra cosa: così pure l'oggetto di proprietà. Per ciò, mentre il padrone è solo padrone dello schiavo e non appartiene allo schiavo, lo schiavo non è solo schiavo del padrone, ma appartiene interamente a lui.²⁸

L'equiparazione tra “oggetto di proprietà” e il concetto di “parte”, *mòrion*, imposta la relazione tra schiavo e padrone secondo una subordinazione organica del primo rispetto al secondo. in quanto il capofamiglia dispone dei suoi servi e li dirige come la mente controlla gli arti. Si tratta di un rapporto di proprietà assoluto e fondato sull'incapacità dello schiavo di avere una propria capacità deliberativa, tema che sarà ripreso nei paragrafi successivi. Si può notare, inoltre, che lo schiavo è visto come una parte di una totalità, nella quale, però è assolutamente escluso da qualsiasi forma di potere, ma anche di riconoscimento della propria essenza umana e, di conseguenza è un rapporto pienamente astratto in quanto fondato su distinzioni ontologiche siderali che impediscono di immaginare gli esseri umani su un piano esistenziale comune.

La contraddizione insita nella condizione schiavile, ovvero di essere contemporaneamente esseri umani e oggetti a disposizione completa del proprio padrone,

²⁶ Aristotele, *Metafisica*, Bompiani Milano 2000, p. 271.

²⁷ Aristotele, *Politica*, Editori Laterza, p. 9.

²⁸ Ivi. p. 9.

è giustificata attraverso il ricorso alla nozione di natura, *fýsis*, come elemento di oggettività:

Un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura uno schiavo: e appartiene a un altro chi, pur essendo uomo è oggetto di proprietà: e oggetto di proprietà è uno strumento ordinato all'azione e separato.²⁹

La schiavitù è descritta come una condizione naturale, quindi non arbitraria e nemmeno emendabile. L'argomentazione aristotelica, dopo aver definito le figure di schiavo e padrone, deve rivolgersi alla natura come fonte per la loro legittimazione. Innanzitutto viene analizzata la figura del comando, *àrchein* e della subordinazione, *àrchesthai*: «comandare ed essere comandato non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli e certi esseri, subito dalla nascita, sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare.»³⁰ La direzione di altri uomini è vista come necessaria, ma anche profittevole per entrambe le parti.

Lo schiavo naturale, secondo Aristotele, merita considerazione e deve naturalmente beneficiare di un padrone. Questa forma di alienazione, secondo lo Stagirita, non è uno svantaggio, ma un vantaggio che nasconde uno svantaggio, come quello del bambino che beneficia dei genitori per essere nutrito, allevato e alloggiato, contrariamente all'orfano abbandonato.³¹

Emerge una concezione paternalistica per la quale l'interesse del comandato è di essere sotto la tutela del proprio padrone. Aristotele imposta il tema della subordinazione, quindi, definendola come naturale, necessaria e profittevole per entrambe le parti in essere. Il comando trova la sua legittimità, a partire dalla natura dello schiavo. In quanto essere biologico egli è «composto di anima e di corpo, e di questi la prima per natura comanda, l'altro è comandato».³² Il discorso aristotelico riprende le opere biologiche e il *De anima* descrivendo gli enti biologici come composti di anima e corpo, assegnando alla prima la facoltà di muovere e controllare il secondo; questo rapporto è esteso sia agli

²⁹ Ivi. p. 10.

³⁰ Aristotele, *Politica*, p. 10.

³¹ R. Bodéus, *La filosofia politica di Aristotele*, Edusc, Roma 2010, p. 89.

³² Aristotele, *Politica*, p. 10

animali, i quali trovano la loro sicurezza sotto la tutela degli uomini, «così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore»³³. Aristotele assume la dicotomia tassonomica di anima e corpo come prisma analogico per comprendere chi per natura è schiavo:

Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia, (e si trovano in tale condizione la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che si può trarre) costoro per natura sono schiavi.³⁴

Si palesa una doppia legittimazione. Da una parte è il comando in sé stesso ad essere giusto e necessario, dall'altra vengono trovati criteri oggettivi, quindi corretti e non contestabili, per comprendere quali enti sono subordinati. Il filosofo stagirita estende ai rapporti umani istanze infrapsichiche e biologistiche. In questo modo non riesce a coglierne le peculiarità intrinseche, soprattutto il carattere dinamico e transeunte proprio di ogni rapporto di potere in generale, ma che nelle vicende umane è particolarmente rilevante. La spiegazione del fenomeno schiavile non è rinvenuta nella contingenza della *pòlis* come comunità particolare tra le altre possibili, ma, ancora una volta, nella natura come sensatezza teleologica, la quale, producendo differenze che hanno sempre uno scopo, «vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica».³⁵ Il testo aristotelico è interessante, in questo passaggio, anche perché la natura è vista come soggetto che una sua propria volizione e tale volontà è finalizzata a rendere gli enti idonei a svolgere una funzione unica:

l'impianto finalistico del discorso aristotelico comporta che, data una funzione, occorrano materiali e organi o strumenti appropriati per poterla svolgere nel modo migliore. Nel caso dello schiavo, Aristotele insiste sul contrassegno della forza fisica per attività necessarie alla sopravvivenza.³⁶

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Aristotele, *Politica*, p. 11.

³⁶ G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza editori, Roma-Bari 2016, p. 173.

Si può notare, inoltre, che la vita politica, quindi l'amministrazione del potere, è circoscritta per natura a solo alcuni esseri umani, nonostante, come si è visto nel primo paragrafo, tutti abbiano per natura la capacità di comunicare razionalmente mediante il *lògos* ciò che appare loro come buono e giusto.³⁷ Da questo assunto naturalistico, ma anche organicistico, si può desumere come la *pòlis* aristotelica sia una comunità astratta e non concreta, in quanto non è lo sviluppo olistico e dinamico derivato dalla prassi politica di tutte le sue parti.

Il problema della natura frammentata degli schiavi si ripropone rispetto alla questione della loro virtù, *aretè*. Aristotele si domanda

se c'è una qualche virtù propria dello schiavo oltre a quelle strumentali e servili, un'altra più pregiata di queste, ad esempio la temperanza, il coraggio, la giustizia e ognuna delle altre disposizioni morali del genere, o non ce n'è nessuna oltre quelle richieste dai lavori che impegnano il corpo.³⁸

Tale quesito è molto rilevante da un punto di vista politico poiché, come si è visto nel paragrafo precedente, la giustizia è l'elemento ordinatore della *pòlis*, ma in generale il problema della virtù dei subordinati è un'ulteriore via, quella morale, per affermare l'esistenza un dislivello ontologico proprio dei membri sia della famiglia che dei componenti della città. Aristotele sostiene che sarebbe assurdo affermare che i subordinati siano privi di razionalità etica in quanto sono pur sempre esseri umani e, quindi, devono partecipare anche della ragione. Allo stesso tempo, però, i comandati non sono pienamente virtuosi, a differenza del padrone:

tutti possiedono le parti dell'anima, ma le possiedono in maniera diversa: perché lo schiavo non possiede in tutta la sua pienezza la parte deliberativa, la donna la possiede ma senza autorità, il ragazzo infine la possiede, ma non sviluppata. È necessario dunque supporre che sia lo stesso anche delle virtù morali cioè ne devono partecipare tutti, non però allo stesso modo, bensì solo quanto basta a ciascuno per compiere la sua funzione. Ecco perché chi comanda deve possedere la virtù morale nella completezza (perché il suo compito è assolutamente quello dell'architetto e la ragione è architetto) mentre gli altri, ciascuno quanto gli aspetta.³⁹

³⁷ Cfr. M. Heath, *Aristotle on natural slavery*, in "Phronesis", n.3 2008, Brill, p. 247, 248.

³⁸ Aristotele, *Politica*, p. 26.

³⁹ Aristotele, *Politica*, p. 27.

Se il cittadino libero vive una condizione di pienezza psichica, razionale e morale, i suoi sottoposti sono contrassegnati dalla parzialità. Essi partecipano alle virtù soltanto quanto basta per consentire loro di svolgere la loro funzione adeguatamente. Le tre figure dello schiavo, della donna e del figlio sono poste tutte sullo stesso piano subordinato rispetto al padrone, che è la rappresentazione della pienezza e completezza della natura umana; come la *pòlis* è la comunità “totale” in quanto autosufficiente e avente il proprio fine in sé, *entelechèia*, l'uomo libero è contrassegnato dalla sua autosufficienza psichica e morale. Sia la *pòlis* che il cittadino sono in rapporto ai subordinati come principio ordinatore e quindi, come ente superiore che dà loro senso.

Lo schiavo è visto anche sul piano morale come uno strumento. Le sue qualità etiche sono utili e indispensabili per le funzioni che deve svolgere: «lo schiavo è utile per le necessità della vita: di conseguenza è chiaro ha bisogno di poca virtù, di quel tanto che li basti onde non venga meno ai suoi lavori per intemperanza o svogliatezza.»⁴⁰ Si può notare, inoltre, che le virtù precipue dello schiavo consistono anche nel suo contegno e accettazione della sua condizione. Il testo aristotelico propone un doppio limite per le caratteristiche psicologiche dello schiavo. Da una parte è escluso che egli sia completamente scevro dalla ragione e, di conseguenza dalle facoltà morali, sia perché in tal modo non sarebbe un essere umano, sia perché la natura, avendolo destinato al ruolo di “strumento animato”, lo ha dotato di quelle abilità e qualità morali minime atte alla sua funzione; dall'altra è inammissibile ritenere che lo schiavo sia un ente pienamente virtuoso sia perché avrebbe le capacità per emanciparsi dalla sua condizione, sia perché sarebbe indistinguibile dal suo padrone e ciò farebbe venir meno la naturalità del loro rapporto.

Emerge il problema dell'evidenza delle differenze tra esseri umani

Aristotele si trova di fronte a un problema complesso: da una parte lo schiavo non poteva essere descritto come un specie distinta morfologicamente e anatomicamente, ma dall'altra occorreva rintracciare differenze pertinenti a un'intera classe di individui, non ad alcuni individui isolati. Ma queste differenze, se erano facili da reperire sul piano giuridico, lo erano meno sul piano biologico, diversamente da quanto avviene per la donna o il bambino rispetto all'uomo adulto.⁴¹

⁴⁰ Ivi. p. 28.

⁴¹ G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, p. 164,165.

L'indagine aristotelica, nelle scienze pratiche, ma non solo, assume l'evidenza empirica come scaturigine del ragionamento e come giustificazione teorica alle tesi sostenute o confutate. Tale impostazione argomentativa è di maggiore incisività se si applica alle differenze di genere o di età, in quanto a livello somatico sussistono diversità manifeste, ma nel caso dello schiavo il corpo non è l'argomento decisivo. Come si è visto sopra il filosofo stagirita sostiene che il corpo del comandante sia più adatto alle mansioni manuali, laddove quello più eretto del padrone gli consente di svolgere ruoli di comando; è, però, sul piano delle facoltà mentali che si estrinsecano le differenze più importanti e significative al fine di stabilire la correttezza del rapporto di subordinazione:

come distingue chiaramente i sessi in vista della generazione, così, anche se in modo meno evidente, e nell'ottica della conservazione dagli uni e degli altri, la natura distingue gli uomini secondo la maggiore o minore capacità di prevedere e di deliberare. La distinzione è meno evidente perché, fisicamente, è meno visibile di quella sessuale: lo schiavo naturale non sempre ha il vigore fisico che la sua attitudine al lavoro manuale dovrebbe manifestare. Ma per aristotele la distinzione resta netta soprattutto sul piano psichico.⁴²

La particolarità delle due differenze, quella somatica e quella deliberativa, è che la prima (almeno in ipotesi) può essere riscontrata sul piano dell'analisi empirica perché deriva dall'osservazione di un corpo in relazione ad un altro, mentre la seconda sarebbe riscontrabile unicamente sul piano della prassi decisionale ed amministrativa. Il ragionamento aristotelico entra in un circolo vizioso poiché assume ex ante che un'intera classe di esseri umani non siano in grado di decidere per loro stessi e per estensione nemmeno di partecipare al governo della *pòlis*, quando tale limite potrebbe essere riscontrato solo a posteriori in seguito a situazioni reali di compartecipazione piena del potere. Il fatto storicamente empirico per il quale molte componenti delle poleis greche non contribuirono all'amministrazione cittadina non è letto come risultato della divisione del lavoro e dell'educazione, ma al contrario questi ultimi sono giustificati proprio a partire dalla realtà esistente. L'autore della *Politica* inverte causa ed effetto in seguito ad un'impostazione metodologica, il naturalismo teleologico, che lo induce a vedere come oggettive e necessarie istanze che sono contingenti e storiche, ovvero determinate dalla prassi umana e non dalla natura.

⁴² R. Bodèus, *La filosofia politica di Aristotele*, p. 84, 85.

3. LA CREMATISTICA COME ECONOMIA COMUNITARIA

La *pòlis* è il fine delle relazioni e delle comunità che la seguono logicamente, ma precedono cronologicamente, innanzitutto perché solo essa è autosufficiente da un punto di vista materiale. È questo ideale dell'*autàrcheia* a fungere da motore verso la città-stato per tutte le forme di convivenza più semplici, ovvero la famiglia ed il villaggio. Aristotele distingue due forme economiche principali, l'amministrazione domestica, *oikonomikè*, e la crematistica, *chrematistikè*:

si vede chiaramente che l'arte [tèchne] dell'amministrazione domestica non è la stessa della crematistica (perché funzione dell'una è procacciare, dell'altra usare: e quale sarà l'arte che userà i beni della casa se non l'arte dell'amministrazione familiare?).⁴³

L'economia domestica è l'arte di amministrare propriamente ciò che serve al soddisfacimento dei bisogni dell'*òikos*, inteso allo stesso tempo sia come famiglia che come casa. La crematistica si distingue dall'amministrazione domestica in quanto la precede e ne è un mezzo; essa è l'arte dell'acquisizione di beni e proprietà, *ktèsis*, le quali costituiscono

l'insieme dei mezzi che sono necessari per agire e per vivere bene (*eu zen*), dove il vivere bene equivale al perseguimento di fini di autoperfezionamento umano. In quest'orizzonte, ciò che conta è che la proprietà resti subordinata all'ideale della vita buona e al primato della *praxis*.⁴⁴

Aristotele descrive queste due tecniche sempre nel quadro etico e politico del primo libro della *Politica*, quindi sono processi necessari alla comunità particolare della famiglia prima e dell'intera *pòlis* poi, ma anche al commercio tra città e tra popoli. La trattazione, quindi, si svolge

nel contesto di una filosofia pratica in senso pieno e più precisamente nell'ambito di una filosofia del governo della casa, o economia, il cui tema è il conveniente e lo sconveniente nelle relazioni amichevoli

⁴³ Aristotele, *Politica*, p. 15.

⁴⁴ F. Fistetti, *Comunità*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 21.

degli uomini nella società domestica, e presenta una problematica particolare, che deriva dal fatto che quest'arte si è sviluppata e autonomizzata in una tecnologia già ampiamente svincolata dall'ethos.⁴⁵

L'economia del contesto del pensiero aristotelico non è neutrale da un punto di vista assiologico, etico e politico, sebbene abbia dinamiche interne che meritano di essere studiate e apprese e, anzi, è compito del padrone di casa possederle al fine di provvedere alle necessità materiali della famiglia. Aristotele propone una tassonomia interna alla crematistica poiché essa può essere del tutto naturale e coerente con l'ontologia e la genesi della *pòlis* in quanto

coincide con l'*oikonomia*, e consiste nello cambio delle eccedenze produttive che consente l'acquisizione dei beni necessari alla vita e utili alla comunità cittadina e familiare; essa trova nella soddisfazione di questi bisogni il suo limite naturale, oltre il quale ogni ulteriore accumulo di beni è superfluo e privo di senso.⁴⁶

Questa prima forma di acquisizioni di risorse è sia naturale che inscritta nell'ordine finalistico della *pòlis*. Il suo scopo è di provvedere ai bisogni materiali dei membri della città, ma è anche la tecnica che realizza il fine intrinseco della città, l'autosufficienza. Aristotele la presenta, innanzi tutto, come modalità atte a provvedere all'alimentazione, quindi sia l'agricoltura che la caccia sono attività che le sono proprie. In seguito sono presentati diversi «modi di vita»⁴⁷ come il nomadismo o la stanzialità sulla base delle specifiche dinamiche di acquisizione dei beni alimentari. La trattazione aristotelica assume come propri di questa prima forma di acquisizione materiale solo «beni che pare costituiscano la vera ricchezza. E in realtà la quantità di siffatti beni sufficienti alla vita beata non è illimitata.»⁴⁸

Emerge il criterio di distinzione tra le due forme di crematistica, il limite, *pèras*:

nessuno strumento di nessun'arte è illimitato né per numero né per grandezza e la ricchezza è un insieme di strumenti adatti all'amministrazione della casa e dello stato. È chiaro, dunque, che esiste un'arte di acquisizione naturale per amministratori e uomini di stato e se ne è vista la causa.⁴⁹

⁴⁵ G. Bien, *La filosofia di politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 263.

⁴⁶ M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele, quindici lezioni*, Giulio Einaudi Editore, p. 208.

⁴⁷ Aristotele, *Politica*, p. 16.

⁴⁸ Aristotele, *Politica*, p. 17.

⁴⁹ Ivi. p. 17,18.

La crematistica naturale è un'espressione del principio aristotelico del giusto mezzo, in base al quale essa non può essere al di sotto di una sufficienza legata alla soddisfazione delle necessità private e pubbliche, ma non deve essere finalizzata all'accumulo smodato di beni e ricchezze. La quantità determina la qualità etica di tale arte acquisitiva, nella misura in cui essa è sensata, ovvero è legata al suo scopo naturale e non a eccessi che rappresenterebbero viziosità soggettive. La crematistica assume i connotati della virtù, *aretè*, poiché entrambe sono una medietà che rappresenta la condizione per la vita buona dei cittadini.

Aristotele introduce

un'altra forma di acquisizione che in modo articolare chiamano, ed è giusto chiamare, crematistica, a causa della quale sembra non esista limite alcuno di ricchezza e di proprietà: molti ritengono che sia una sola e identica con quella predetta per la sua affinità, mentre non è identica a quella citata e neppure molto diversa. Il vero è che delle due una è per natura, l'altra non è per natura e deriva piuttosto da una forma di abilità e di tecnica.⁵⁰

Questa seconda forma di crematistica non segue più il corso naturale dello sviluppo della *pòlis* perché si automatizza dal suo scopo precipuo: lo sforzo, ora, è l'accumulo di beni e ricchezze non in quanto strumenti, ma come fine in loro stessi. Il filosofo stagirita contrappone esplicitamente le due forme economiche secondo la loro prassi, la prima è “per natura” e rimane inscritta nella teleologia descritta, la seconda è l'esito di una tecnica che ha dinamiche e capacità autonome e può, quindi, essere praticata anche oltre il limite della soddisfazione dei bisogni materiali. Da un punto di vista comunitario questa distinzione è molto rilevante perché l'ambito economico può rappresentare uno dei principali momenti di frattura dell'unità determinata della società, quindi può essere la causa principale dell'individualismo reale e teorico, che è il momento di dissoluzione della comunità. Aristotele, analogamente a quanto proposto rispetto alla schiavitù e alla famiglia, iscrive l'analisi delle forme di prassi economica nel suo impianto concettuale finalistico, in quanto la crematistica è connotata principalmente per il suo scopo, ma anche secondo la sua naturalità, ovvero la sua capacità di avere sensatezza. La natura è il criterio valutativo per le due forme di crematistica e dato che l'uomo, come abbiamo visto, è per

⁵⁰ Ivi. p. 18.

natura *politikòn* perché trova nella *pòlis* la sua realizzazione materiale e morale, l'acquisizione di beni e ricchezze è una prassi giusta solo se legata alle dinamiche della città.

Oltre alla loro finalità, le due forme di crematistica sono distinte per il valore che attribuiscono agli oggetti che trattano:

ogni oggetto di proprietà ha due usi: tutti e due appartengono all'oggetto per sé, ma non allo stesso modo per sé: uno è proprio, l'altro non è proprio dell'oggetto: ad esempio la scarpa può usarsi come calzatura e come mezzo di scambio.⁵¹

La distinzione tra valore d'uso e valore di scambio, che sarà fondamentale nella modernità per lo sviluppo dell'economia politica e in particolar modo per l'analisi marxiana e marxista, è il prisma interpretativo principale per comprendere la finalità delle due pratiche economiche. Se l'uso naturale di un oggetto è legato alla sua funzione intrinseca, il suo essere mezzo di scambio apre a due possibilità, ovvero il baratto come forma di acquisizione di materia necessaria a partire dalla cessione di eccedenze, oppure il commercio regolato dalla moneta. Se il piccolo commercio o il baratto sono ancora legati al valore d'uso degli oggetti, perché sono forme di scambio che si fondano sui principi di necessità ed eccedenza,

una volta trovata la moneta in seguito alla necessità dello scambio, sorse l'altra forma di crematistica, il commercio al minuto [kapelikè], esercitato dapprima probabilmente in forma semplice, ma in seguito, grazie all'esperienza, divenne sempre più organizzato, cercando ormai le fonti e il modo di ricavare i più grossi profitti mediante lo scambio. Per questo, quindi, pare che la crematistica abbia da fare principalmente col denaro e che la sua funzione sia di riuscire a scorgere donde tragga quattrini in grande quantità, perché essa produce ricchezze e quattrini.⁵²

Esattamente come la *pòlis*, anche l'economia è analizzata da Aristotele secondo una genealogia evolucionistica per la quale dalle forme più semplici si giunge a quelle più complesse, «si deve ad Aristotele la prima compiuta teoria dell'economia di scambio e, in connessione a questa, del denaro come misura universale». ⁵³ A differenza della città che

⁵¹ Aristotele, *Politica*, p. 18.

⁵² Aristotele, *Politica*, p. 19.

⁵³ G. Bien, *La filosofia di politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 266.

è il fine perfetto delle forme più semplici, la crematistica legata al profitto è una deviazione della forma economica naturale. Nata dalla necessità sfrutta le possibilità proprie della moneta per autonomizzarsi e divenire fine a se stessa, quindi non ha un'utilità per lo stato e non trova in esso la sua ragion d'essere.

Da un punto di vista etico queste due pratiche economiche sono foriere di conseguenze notevoli, soprattutto perché dipendono da due mentalità divergenti. Il cittadino che, vivendo secondo natura, si procura beni necessari, è virtuoso perché rispetta la medietà propria della natura umana ed è funzionale allo sviluppo e mantenimento della *pòlis*. Al contrario chi è dedito alla crematistica monetaria è vizioso perché intende la pratica economica come la necessità di accrescere la propria dotazione di denaro:

causa di questo stato mentale è che si preoccupano di vivere, ma non di vivere bene, e siccome i loro desideri si stendono all'infinito, pure all'infinito bramano mezzi per appagarli...tutta la loro energia si spende nel procurarsi ricchezze, ed è per tale motivo che è sorta la seconda forma di crematistica. Ora, siccome per loro il godimento consiste nell'eccesso, essi cercano l'arte che produce quell'eccesso di godimento e se non riescono a procurarselo con la crematistica ci provano per altra via, sfruttando ciascuna facoltà in maniera non naturale.⁵⁴

La principale distorsione economica è il guadagno che si origina a partire dal denaro stesso. Aristotele descrive come massimamente innaturali sia l'usura che il prestito ad interesse in quanto sono arricchimenti che non si originano dal valore d'uso degli oggetti prodotti o scambiati, quindi non producono alcuna soddisfazione di necessità materiali. Il denaro può avere una sua utilità nelle forme di scambio primordiali perché consente di scambiarsi valori con maggiore facilità, ed è da questa funzione che ha origine, ma quando si genera da se stesso è il risultato di una viziosità propria di chi non ne comprende lo scopo:

La condanna che si abbatte sui fenomeni speculativi, di cui sono colti peraltro con estrema lucidità i meccanismi di funzionamento, attesta chiaramente come Aristotele non concepisca, per la sfera economica, uno spazio autonomo governato da leggi proprie: egli recepisce la concezione tradizionale, che riconduce alla politica il controllo sulle attività produttive, nella misura in cui queste trovano la loro finalità nella

⁵⁴ Aristotele, *Politica*, p. 20, 21.

sopravvivenza della comunità e degli individui che la compongono. nell'ambito dell'*oikonomia* la corretta gestione dei rapporti interpersonali si rivela assai più importante di quella delle ricchezze.⁵⁵

La distinzione tra queste forme economiche ha come conseguenza la centralità della *pòlis* e la sua egemonia etica e tecnica rispetto alle viziosità particolaristiche dei suoi membri. Il finalismo naturalistico aristotelico se applicato alla schiavitù e alla famiglia porta ad un'astrazione rigida del corpo civile e politico perché pone subordinazioni ontologiche tra esseri umani che si estrinsecano anche sul piano politico ed etico. Lo stesso metodo, se applicato alle forme economiche, permette di affermare l'autonomia e la supremazia dell'ambito politico su quello degli scambi e della ricchezza, ma anche che questo deriva la sua sensatezza dal primo. Si può notare, inoltre, come la comunità cittadina sia realmente antecedente dal punto di vista logico alle sue parti, perché è il bene comune ad essere la virtù del cittadino e il suo egoismo edonistico è, invece, la sua viziosità.

Lo scopo di questi primi paragrafi è di mostrare come l'impianto concettuale aristotelico possa essere sia la fonte di una teoria politica astratta, perché non coglie l'unità olistica dei membri che compongono il corpo pubblico, sia la scaturigine di una *Weltanschauung* concreta, perché vede nella *pòlis* l'esito dello sviluppo dinamico delle sue componenti, che non sono agenti economici atomistici⁵⁶. Nei prossimi paragrafi dedicati al pensiero hegeliano sarà analizzato il concetto di eticità, *Sittlichkeit*, nel quadro del pensiero etico e politico hegeliano, come imprescindibile elemento di concretezza in una possibile teoria della comunità.

4. LO SPIRITO OGGETTIVO

Il pensiero hegeliano è fondato sulla ricerca della concretezza ed il suo dipanamento attraverso ogni ambito filosofico. Ciò si evince in primo luogo per il suo olismo, in

⁵⁵ S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, p. 149.

⁵⁶ Una visione differente del pensiero politico aristotelico in relazione al tema della comunità è proposto da Diego Fusaro in *Minima mercatalia*, Bompiani, Milano 2012, dove l'affermazione della natura politica dell'uomo è definita come generica, e non solo relativa alla *pòlis*, ed in generale i rapporti schiavili e famigliari descritti dal filosofo greco non sono visti come un esito essenziale del metodo epistemologico aristotelico, quindi non sono riconosciuti come il suo lato negativo, ma come un aspetto ideologico trascurabile.

secondo luogo per l'interazione dialettica delle parti che lo compongono ed in fine per il suo sviluppo dinamico e processuale. La verità non è vista in senso corrispondentistico come l'accertamento della parte, ovvero non è un oggetto, bensì:

il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. dell'assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Risultato* che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso.⁵⁷

Da questa visione della verità come soggetto che è esito di un processo della sua comprensione come interezza, si può evincere che «in Hegel il concreto è il tutto, mentre astratti sono proprio il singolo, ciò che è isolato». ⁵⁸ In questo quadro teorico il filosofo tedesco edifica il suo sistema filosofico tentando di evitare di proporre una concezione del pensiero come funzione esclusivamente soggettivistica interna alla psicologia e all'emotività umana, quindi priva di qualsiasi valore oggettivo e pratico; l'altro errore concettuale che è rifuggito dalla trattazione hegeliana è l'idea della conoscenza come meramente formale, ovvero come esito di correttezze procedurali. Queste forme di sapere filosofico non hanno la capacità di cogliere la realtà nel suo complesso, ed in particolare non colgono le relazioni interne alle determinazioni specifiche. Emerge una precisa concezione della filosofia e dei suoi compiti:

la filosofia deve sviluppare il proprio sapere come comprensione concettuale della realtà nella sua concretezza. È opportuno specificare fin da queste considerazioni introduttive, che il termine «concreto» è inteso nel suo significato etimologico, vale a dire come ciò che si costituisce e si manifesta mediante il concrescere delle sue determinazioni.⁵⁹

l'astrazione, intesa come la capacità di descrivere e, in generale, di cogliere intellettualmente la parte, è importante perché consente di svolgere secondo precise determinazioni il cammino verso la verità, quindi il pensiero hegeliano non ne è avulso, ma ne coglie i pericoli ed i limiti. Le singole determinazioni del sapere sono concepite astrattamente quando sono assolutizzate, ovvero non sono viste nelle loro relazioni con

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, La nuova Italia, Firenze 2008, p. 15.

⁵⁸ T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2007, p. 27.

⁵⁹ P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, FrancoAngeli, Milano 2013, p. 10.

le altre, ma anche quando non vengono assunte come interne ad un processo di sviluppo della totalità. Da questa prospettiva il concreto e l'astratto sono distinti rispetto alla loro natura olistica o particolaristica; da questa dicotomia deriva anche quella che contrappone il primo, dinamico e processuale, al secondo, statico e concluso.

Un'altra importante distinzione riguarda le due facoltà connesse ai due poli in esame, ovvero la ragione, *Vernunft*, e l'intelletto, *Verstand*. Hegel distingue le due facoltà conoscitive per la loro capacità di cogliere il singolo, l'intelletto, o il tutto, la ragione.

L'intelletto è conoscenza immediata, mentre la ragione è sintetica, ovvero è la capacità di mettere in connessione le parti mediante il concetto:

la ragione è la facoltà dell'*incondizionato*, che scorge la natura condizionata delle conoscenze di esperienza. Ciò che qui si chiama oggetto di ragione, l'*incondizionato* o l'*infinito*, non è altro che ciò che è uguale a sé stesso, ossia la già menzionata *identità originaria dell'io nel pensiero*.⁶⁰

La facoltà conoscitiva rappresentata dalla ragione ha un'importanza capitale per il funzionamento di tutto lo sviluppo del sistema filosofico perché è il fondamento del carattere speculativo del pensiero hegeliano, il quale procede per *Aufhebung*, superamento e conservazione al contempo. La concretezza del sistema hegeliano è fondata sul rapporto processuale e dialogico tra le parti che lo compongono; ogni avanzamento verso la verità, che è totalità determinata e risultato del cammino conoscitivo non comporta l'oblio delle figure intellettuali superate, bensì la loro conservazione in un contesto meno parziale e più ricco:

struttura sistematica e forma scientifica sono nozioni intimamente legate. Il discorso filosofico è infatti l'articolazione di un pensiero discorsivo e processuale che raggiunge la verità soltanto a condizione di cimentarsi nella costruzione complessa, mediata e strutturata del "sistema" della filosofia.⁶¹

Il filosofo idealista vuole affrontare la realtà nella sua totalità nel suo sistema del sapere, nella cui tripartizione la filosofia dello spirito, *Geist*, è l'ambito propriamente umano. Questa è affrontata in tre sezioni, nelle quali la prima, lo spirito soggettivo, «è nella forma della relazione con se stesso... il suo essere sta appunto nell'essere in possesso di sé, cioè

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2002, p. 54.

⁶¹ *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Carocci editore, Roma 2016, p. 41.

nell'essere libero». ⁶² Questa prima parte tratta l'anima, la coscienza e la psicologia dell'essere umano, e in generale la volontà libera, che costituisce lo spirito in se stesso, nella sua universalità. La seconda sezione, lo spirito oggettivo, è l'estrinsecazione dell'umanità nel mondo, il modo in cui esso si manifesta nelle istituzioni storicamente connotate. L'ultima sezione, lo spirito assoluto, studia le forme con le quale lo spirito assume piena autocoscienza di sé stesso: «è *identità* che è altrettanto elementare in è, quanto deve tornare ed è tornata in sé; è l'unica e universale *sostanza* come sostanza spirituale». ⁶³

La filosofia dello spirito è il movimento dell'umanità che si costituisce in sé stessa, si estrinseca nel mondo, per poi assumere piena autocoscienza della propria natura, ovvero la libertà incondizionata. Questo percorso, non essendo una mera acquisizione lineare, consente di rinvenire nei singoli momenti presi in esame una sensatezza peculiare anche in loro stessi, sebbene parziale se non collocata nella totalità della conoscenza. Da questa prospettiva è possibile riconoscere un'importante proprietà del sistema hegeliano che ne attesta ancora una volta la sua concretezza, il principio ologrammatico:

un oggetto fisico è un “ologramma” quando una parte anche minima di esso contiene un'informazione pressoché esaustiva sulla totalità dell'oggetto stesso. Trasferendo questa proprietà fisica ai caratteri dell'organizzazione sistematica di Hegel, credo sia agevole riconoscere come il concetto di totalità, in cui le parti s'internano nel tutto nelle parti abbia guidato ogni passo della sua formazione speculativa. Questo avviene in un modo così esplicito e vincolante da permettere di riconoscere in Hegel la presenza di una nativa vocazione ologrammatica. ⁶⁴

Lo spirito oggettivo, in particolare, essendo interpolato tra la prima e la terza sezione, ha la proprietà di parlare della filosofia dello spirito nella sua totalità per via del percorso che propone.

Il suo primo momento, il diritto astratto, tratta «la volontà libera in sé e per sé, com'essa è nel suo concetto astratto». ⁶⁵ La personalità giuridica è costituita a partire dal riconoscimento dell'assoluta libertà del volere del soggetto. Il centro della trattazione è la persona nella sua dignità di agente libero nelle sue volizioni, «il precetto giuridico è

⁶² G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 375.

⁶³ Ivi. p. 537.

⁶⁴ F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci editore, Roma 2016, p. 147.

⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, p. 47.

perciò: rispetta l'uomo, te stesso e gli altri, come persona».⁶⁶ Questa formulazione mostra una rilevante ambivalenza in quanto, pur essendo la base di ogni principio giuridico, morale e politico, è al tempo stesso

Il principio più astratto: esso infatti non afferma alcun precetto e dovere positivo determinato, ma solo prescrizioni negative nelle forme dei divieti di ledere la libertà di altri. D'altra parte, esso ha delle enormi implicazioni sul piano istituzionale. Infatti, in quanto il diritto è necessariamente radicato in un concreto contesto civile-istituzionale, allora questo contesto, come minimo, non dovrà essere di ostacolo alla realizzazione e alla salvaguardia di tale precetto giuridico basilare.⁶⁷

Il diritto è astratto in quanto è generico e non situato, ma è anche il fondamento delle istanze concrete dello spirito oggettivo. Nel contesto del pensiero etico e politico hegeliano è il luogo della libertà come “negativa”, ovvero della volontà che non è limitata se non dallo spazio volitivo legittimo degli altri soggetti. La sezione del diritto mostra come l'astratto, ovvero la parte immediata, non è né assunto negativamente, né come un errore in se stesso. Esso è connotato come limitato e parziale, ed è per questo che «la filosofia non ha punto da fare con mere astrazioni o con pensieri formali, ma solamente con pensieri concreti.»⁶⁸ La filosofia è forza speculativa e sintetica, che dà sensatezza all'astratto, il quale è inteso da Hegel come

il prodotto di un *absträhēre*: è ciò che è stato separato dal contesto che gli è proprio, nel quale di fatto si costituisce per quello che è. Il compito primario della filosofia consiste allora nell'opera di contestualizzazione di ciò che tende ad essere rappresentato isolatamente e pensato entro determinati limiti logico-concettuali.⁶⁹

Questa sezione si articola nei tre momenti della proprietà, del contratto e dell'illecito, visti come l'esito del porsi della volizione soggettiva nel mondo. Essa innanzitutto si realizza, nella sua immediatezza nell'ambito dell'appropriazione materiale, la proprietà, la quale è riconosciuta intersoggettivamente mediante l'istituto del contratto, che è anche un limite per la volontà del singolo; il terzo momento, l'illecito, è il volere che non rispetta il vincolo oggettivo, quindi è la negazione del diritto stesso. Il passaggio alla moralità, *Moralität*, si

⁶⁶ Ivi. p. 33.

⁶⁷ Hegel, L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, Carocci editore, Roma 2010, p. 266.

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 97.

⁶⁹ P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, p. 10.

realizza in quanto il movimento della volontà entro le figure del diritto la conduce a configurarsi come per se stessa, ossia come negatività che si riferisce a se stessa e non è più autoposizione immediata, proprio perché nella possibilità rappresentata dal delitto la volontà afferma di avere per oggetto la personalità stessa. La soggettività è, quindi, la volontà che non è più conchiusa in se stessa, ma che si estrinseca nella sfera dei rapporti intersoggettivi: «il punto di vista morale è il punto di vista della volontà, in quanto essa è infinita non meramente in sé, bensì per sé». ⁷⁰

Questo passaggio mostra come la funzione svolta l'Aufhebung proprio del pensiero hegeliano rappresenti un passaggio di concretizzazione delle figure del sistema. Il percorso svolto dalla volontà umana nel diritto non è rinnegato, bensì è conservato nella figura della moralità, la quale ne rappresenta una sensatezza superiore in quanto è il superamento della sua immediatezza. Questo scatto è il transito dall'in sé, *an sich*, al per sé, *für sich*, dove il primo è la mera autoposizione, il suo esserci, il secondo è la presa di coscienza della propria realtà. Tra queste due modalità ontologico-coscienziale sussiste un rapporto sinergico di carattere logico, in quanto l'in sé è preceduto logicamente dal per sé, ma anche una relazione cronologica, perché la coscienza di un ente spirituale, ovviamente, è necessariamente successiva all'esserci dell'ente stesso. Questa scansione palesa il concretere delle determinazioni in un percorso di negazioni determinate, mai assolute; la volontà, nel diritto, si afferma nella proprietà, è limitata nel contratto dalle altre volizioni, e si contrappone ai vincoli posti dalle leggi nella possibilità del delitto: raggiunge la sua pienezza riflessiva connotandosi come soggettività, ma ciò la porta ad uscire da sé agendo nel mondo della intersoggettività.

I tre momenti della moralità sono il proponimento, l'intenzione e il bene, inteso come ideale morale. Il primo momento ha al centro l'azione, *Handlung*: «l'estrinsecazione della volontà come volontà *soggettiva* o *morale* è *azione*», ⁷¹ la quale è l'atto mediante il quale il soggetto agente agisce e modifica l'esistente producendo un fatto, *Tat*. Quest'ultimo è il risultato sia del proponimento di chi lo produce, ma anche delle condizioni oggettive preesistenti. Da questo punto di vista il giudizio sulle azioni non è esclusivamente una questione di rispetto di principi, né solo di conseguenze prodotte. Hegel elabora una concezione della responsabilità composita che si pone come equidistante dalle prospettive

⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 95.

⁷¹ Ivi. p. 99.

deontologica e consequenzialista e che tenta di comprenderle sincronicamente: «Il principio: nelle azioni non tener conto delle conseguenze, e l'altro: giudicar le azioni dalle conseguenze, ed esse render misura di quel che sia giusto e buono, - l'uno e l'altro è ugualmente intelletto astratto.»⁷² Emerge una concezione di concretezza peculiare come di giusto mezzo tra due unilateralità, le quali sono assunte come intelletto astratto (in contrapposizione alla ragione concreta del punto di vista morale, che rimane, però, intrinsecamente aporetico).

Il secondo momento della moralità si occupa dell'intenzione, *Absicht*, la quale è il contenuto specifico del proponimento. La soggettività è qui intesa in senso pratico e dinamico:

Quel che il soggetto è, è *la serie delle sue azioni*. Se queste sono una serie di produzioni senza valore, allora la soggettività del volere è parimenti una soggettività senza valore; se al contrario la serie dei suoi fatti è di natura sostanziale, allora lo è anche la volontà interna dell'individuo.⁷³

L'assiologia manifesta in questa concezione pragmatica della soggettività, contestualizza il valore della volontà rispetto alla qualità delle azioni. L'intenzione non ha un suo ambito assolutizzato dal cadere nel mondo della sue estrinsecazione; ancora una volta di più il pensiero hegeliano propone un disegno concrescente delle determinazioni morali nel quale l'intenzione personale trova la sua sensatezza solo nel complesso delle azioni, che sono il vero darsi nel mondo del soggetto morale.

Nel terzo momento della moralità, che è dedicato al bene e alla coscienza morale,

a partire dal bene, Hegel ricostruisce una teoria della relazione del soggetto con il bene che si esprime nel concetto - evidentemente kantiano - del dovere, cioè dell'obbligo morale. Naturalmente, a ciò si accompagna la critica della retorica del dovere per il dovere e del formalismo: entrambi sono frutto di un ostinarsi a restare radicati nel punto di vista morale, che è strutturalmente insufficiente.⁷⁴

Il dovere soggettivo non può che essere particolare e questo conduce alla possibilità, per la coscienza morale, di essere la fonte del male. Il dovere non può risolversi nel punto di vista morale, ma deve trovare nel contesto dell'eticità la sua collocazione più propria, in

⁷² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 102.

⁷³ Ivi. p. 107.

⁷⁴ L. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, Carocci editore, Roma 2006, p. 45.

quanto il soggetto morale ha obblighi specifici della sua condizione peculiare. Sebbene sia nell'eticità e nella sua forma estrinseca, lo Stato, che Hegel riconosce l'ambito in cui la ragione si dispiega pienamente da un punto di vista etico e politico, il filosofo tedesco attribuisce all'autocoscienza morale la possibilità di riflettersi in sé stesa laddove la situazione storica non sia alla sua altezza:

come considerazione più generale nella storia (in Socrate, negli stoici ecc.) la tendenza a cercare entro di sé *verso l'interno* e, muovendo da sé, a sapere e a determinare quel ch'è giusto e buono, appare in epoche, ove ciò che vale come il giusto e il buono nella realtà e nel costume, non può appagare una volontà più buona; quando il sussistente mondo della libertà le è divenuto infedele, quella volontà non si trova più nei doveri vigenti, e deve cercare di acquistare soltanto nell'interiorità ideale l'armonia perduta nella realtà.⁷⁵

Questo aspetto è molto importante perché mette in luce come, nel pensiero hegeliano, una determinazione più concreta, ovvero meno parziale, non sempre sopravvenga una determinazione più astratta. In questo caso l'autocoscienza morale ha la facoltà di essere autonoma dal suo contesto etico, laddove esso non sia razionale e, quindi, renda impossibile seguirne le disposizioni in merito al giusto e il buono. Se da una parte alla coscienza individuale è attribuita la possibilità di porsi come fonte normativa anche autonoma per il soggetto, dall'altra lo stato e, più in generale, la situazione storica possono essere inadeguati a fungere da contesto idoneo allo sviluppo della libertà umana. Questa apparente contraddizione è legata al fatto che lo spirito oggettivo è ancora viziato dall'accidentalità del suo determinarsi storico e culturale, a differenza dello spirito assoluto, nelle cui forme la natura umana si manifesta nella sua idealità.

La moralità giunge fino alla contrapposizione tra la volontà soggettiva e il bene, che è universalità astratta. La loro identità concreta è precisamente l'eticità, ovvero la terza sezione dello spirito oggettivo.

5. L'ETICITÀ

⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Editori Laterza, p. 118.

La volontà umana si è data nel diritto, si è estrinsecata nella moralità, e nell'eticità, *Sittlichkeit*, è al tempo stesso in sé e per sé. L'autocoscienza «ha nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il suo fine motore, - il concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza.»⁷⁶ La terza sezione dello spirito oggettivo tratta le forme reali nelle quali il diritto e la moralità trovano la loro espressione manifesta. Il termine *Sittlichkeit* deriva da *Sitten*, costumi o abitudini, ed è da Hegel riferito alla parola *èthos*, parola esplicitamente usata dal filosofo idealista, la quale nella filosofia classica greca ed in particolare in quella aristotelica designa la sfera morale soprattutto nella sua dimensione caratteriale. La contrapposizione con il termine *Moralität*, moralità, ha una sua ambiguità in quanto il vocabolo latino *mos*, è la diretta traduzione dal greco di *èthos*. Il concetto di *Sittlichkeit*

designa l'intera sfera concreta delle relazioni oggettive di esistenza, rispetto alla quale l'ambito prima considerato della *moralità* (*Moralität*) esprime solo un momento interno. La distinzione lessicale tra *Sittlichkeit* e *Moralität* non viene giustificata a Hegel dal punto di vista etimologico. Ma già nello scritto sul Diritto naturale del 1802, Hegel rileva nel termine *sittlich* un'intima assonanza con quell'apertura alla dimensione universale della concreta vita comune.⁷⁷

Hegel propone una contrapposizione secondo una dicotomia tra due termini semanticamente contigui dove uno ha un'etimologia germanica e l'altro latina. Questo schema è ricorrente nella produzione hegeliana, lo si trova, per esempio, nella coppia *Wirklichkeit* e *Realität*, laddove il primo termine indica la realtà come aderente al suo concetto, mentre il secondo è la mera effettualità reale. È da notare anche che i concetti di eticità e moralità non sono usati nella lingua tedesca della filosofia settecentesca e ottocentesca secondo la partizione proposta da Hegel,⁷⁸ e non sempre sono distinti. Nello spirito oggettivo hegeliano essi sono entrambi relativi alla sfera dell'intersoggettività, ma la moralità è il punto di vista della singola autocoscienza, mentre l'eticità è la sfera delle istanze collettive dove sia il diritto che la moralità si danno nel mondo. L'eticità

⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 133.

⁷⁷ L. Illelerati, P. Giuspoli, Gianluca Mendola, Hegel, p. 272.

⁷⁸ Ad esempio l'opera kantiana *Fondazione della metafisica dei costumi* (*Sitten*) tratta soprattutto ambiti che nella tassonomia hegeliana sarebbero interni alla moralità, in particolare la tematizzazione della morale come formale e non contenutistica, e la prima formulazione dell'imperativo categorico.

sopravviene le prime due sezioni sia perché ne è la condizione di possibilità, sia perché esse hanno la loro sensatezza nel suo ambito. Se per Aristotele la *pòlis* è lo sfondo necessario sia per le comunità che la precedono cronologicamente che per l'attuazione della virtù del cittadino, lo Stato, che è il terzo e conclusivo momento dell'eticità è per Hegel sia quella sintesi dei due momenti precedenti, la famiglia e la società civile, sia la conclusione del percorso dell'intero spirito oggettivo.

La famiglia è il primo momento dell'eticità, essa ha

*l'amore per propria determinazione, così che la disposizione d'animo è di avere l'autocoscienza della propria individualità in questa unità come in una essenzialità essente in sé e per sé, per essere in essa non come una persona per sé, bensì come membro.*⁷⁹

La famiglia è il primo ambito nel quale a persona si sente parte di una comunità, un membro, appunto. Questa forma di esistenza comune è dettata dalla sua immediatezza e naturalità: «la famiglia è il momento naturale o immediato dell'eticità, retta dal sentimento e dove il rapporto dei sessi si trasforma in amore autocosciente, nella consapevolezza di realizzarsi concretamente.»⁸⁰

Il fondamento emotivo di questo primo istituto etico è l'amore, che è una forza che pone in unione più autocoscienze, le quali nella famiglia sono parte di un'unità sovraindividuale. Nel pensiero politico contemporaneo si può ritrovare questo tema nel modo in cui Charles Taylor, uno dei principali esponenti della corrente contemporanea del comunitarismo, concepisce il concetto dell'*agàpe*, «cioè l'amore di Dio come descritto dal Nuovo Testamento. Essa è intesa da Taylor come motivazione spirituale in base alla quale l'individuo aderisce a un'etica della reciprocità.»⁸¹

Se Aristotele intende la famiglia, *dikos*, come un ente naturale e la colloca in una dimensione etologica di necessità materiale, Hegel assegna all'istituto familiare una connotazione sia emotiva che razionale. Nel pensiero hegeliano la famiglia è il momento aurorale dell'uscita dell'autocoscienza individuale, sebbene come sia visto in una dimensione ancora immediata, dove il movente per la superiore unità intersoggettiva è l'amore. In questa impostazione si può ravvisare un elemento di astrattezza nel carattere

⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 140.

⁸⁰ V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Editori Laterza, Roma-Bari 1988, p. 142

⁸¹ G. Cavallo, *La pratica del bene comune. Etica e politica in Charles Taylor e Alisdair MacIntyre*, Accademia University Press, Torino 2015, p. 19.

unilaterale con il quale Hegel descrive la famiglia, la quale è intesa secondo i canoni borghesi della sua epoca. Essa non è vista come una versione tra le diverse possibili e, quindi, connotata storicamente e, soprattutto, come propria di una situazione economica e ideologica precisa. Se Aristotele fonda la famiglia sul concetto di natura, *φύσις*, Hegel la fonda sulla sua intrinseca razionalità ed è presentata concettualmente senza alcuna dinamicità o problematizzazione. Una delle principali critiche mosse alla famiglia borghese, cioè intrinsecamente patriarcale, fondata sul matrimonio eterosessuale e perfettamente armonica e irenica al suo interno, è proposta dal pensiero marxista, che la vede come uno dei principali agenti della subordinazione classista propria dell'epoca postfeudale, poiché è fondata sullo sfruttamento:

su che cosa riposa la famiglia odierna, la famiglia borghese? Sul capitale, sul guadagno privato. Nella sua forma compiuta la famiglia esiste soltanto per la borghesia; ma essa trova il suo completamento nella forzata mancanza di famiglia dei proletari e nella prostituzione pubblica. La famiglia borghese viene naturalmente meno col venir meno di questo suo complemento, e l'una e l'altra scompariranno con la scomparsa del capitale.⁸²

Si può, in generale, osservare come i momenti dell'eticità siano descritti da Hegel come esito necessario di un processo che li precedono e anche come tappe imprescindibili per le figure che li succederanno. La famiglia, in particolare, è un istituto molto problematico per la fondazione di una comunità concreta, perché sfugge ad una normatività che la trascende. Nella storia della filosofia, come si è visto, è stata descritta in modo rigido come necessaria secondo criteri fondativi diversi, ma è stata anche messa in discussione radicalmente come nella proposta della *Repubblica* di Platone, nella quale i filosofi-re ed i guardiani sono esclusi da questo istituto, oppure nelle disamine critiche della Scuola di Francoforte.⁸³ La prospettiva della comunità concreta che si sta tentando di delineare non si fonda su una specifica forma di associazione familiare sulla quale impostare una normatività etica e politica; la famiglia è intesa come una realtà mutevole e determinata dalla situazione economica ed ideologica, quindi può essere oggetto della riflessione filosofica, ma non è la fondazione indiscutibile di tutto l'ambito intersoggettivo.

⁸² F. Engels, K. Marx, *Manifesto del partito comunista*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, p. 31.

⁸³ Crf. H. Marcuse, *L'autorità e la famiglia*, Einaudi, Torino 2008.

Il secondo momento dell'eticità è la società civile, la quale è un'importante segno di originalità nel pensiero etico e politico, in quanto Hegel è considerato essere il primo filosofo a dedicarle uno spazio precipuo e autonomo, sebbene probabilmente sia stato influenzato dai suoi studi di economia politica e in particolare da Ferguson, il quale sostenne che lo stato si sovrappone ai rapporti sociali preesistenti. La società civile è lo spazio che il soggetto ha oltre la famiglia in primo luogo come agente economico, ed è distinta dalla dimensione dello Stato, che è la terza ed ultima sezione dell'eticità. L'importanza di questa sezione per il discorso presente è il palesarsi della necessità di una mediazione tra particolarità nell'ambito della società, che è l'essenza di questo segmento concettuale. La principale dialettica è tra il singolo, in quanto portatore di bisogni, e la mediazione sociale che ne garantisce la soddisfazione:

la persona concreta, la quale come persona particolare è a sé fine, intesa come totalità di bisogni e una mescolanza di necessità naturale e arbitrio, è l'uno dei principi della società civile, - ma la persona particolare siccome essenzialmente in relazione ad altre particolarità, così che ciascuna si fa valer e si appaga tramite l'altra e in pari tempo semplicemente soltanto siccome mediata dalla forma dell'universalità, l'altro principio.⁸⁴

La società civile è la dialettica complessa e difficile tra i due principi della persona particolare e le istanze di armonizzazione che sono il lato universale. La scaturigine di questo momento risiede nell'azione egoistica dei suoi membri, che sono disinteressati ai bisogni degli altri; la concorrenza economica è vista come un elemento polemico di disunione e individualizzazione della collettività:

la sostanza, che, in quanto spirito, si particularizza astrattamente in molte persone (la famiglia è una sola persona), in famiglie e individui, i quali sono per sé in libertà indipendente e come esseri particolari, - perde il suo carattere etico; giacché queste persone in quanto tali non hanno nella loro coscienza e per loro scopo l'unità assoluta, ma la loro propria particolarità e il loro essere per sé: donde nasce il sistema dell'atomistica.⁸⁵

La società civile nasce dalla "perdita di eticità" prodotta dall'astrarsi di un'istanza, la famiglia, che in sé stessa è unità. Il passaggio a questo secondo momento funge da perno

⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 155.

⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 494.

per l'intero spirito oggettivo, ma anche per il pensiero comunitarista moderno e contemporaneo, perché espone un problema teoretico e pratico decisivo, ovvero la dialettica tra la particolarità egoistica e l'universalità dell'interesse comune nella sfera economica. La società civile è in un primo momento lo smarrimento dell'eticità poiché è un "sistema dell'atomistica", in questa fase è pura negatività da un punto di vista della concretezza della convivenza umana:

la società civile, insomma, è sfera di scissione e di dispersione, poiché gli elementi che la costituiscono – gli individui impegnati nelle loro attività economiche – non solo non perseguono "l'unità assoluta", ma, all'opposto, hanno come scopo precipuo quello di realizzare la loro particolarità, in contrasto con tutte le altre. Ecco perché Hegel parla di "sistema dell'atomistica".⁸⁶

Hegel riconosce l'esistenza di questo astrarsi sociale, e si pone il problema della suo superamento. La filosofia politica degli ultimi due secoli ha affrontato questa situazione variamente, in particolare la contrapposizione tra liberali e comunitaristi, la quale sarà oggetto del terzo capitolo, spesso ha fatto valere uno dei due principi dialettici in gioco, la particolarità individuale o l'universalità sociale. Il merito capitale di Hegel consiste nel tentativo di pensare questa apparente aporia senza negare uno dei due termini in assoluto e senza ricondurre l'uno nell'altro. Il momento della società civile è il tentativo di concettualizzare la riconciliazione sociale, a partire dal lavoro, che è l'attività con la quale il singolo provvede a soddisfare i propri bisogni materiali, e in ciò si occupa anche delle necessità altrui,

In questa dipendenza e reciprocità del lavoro dell'appagamento dei bisogni l'egoismo soggettivo si rovescia nel contributo dell'appagamento dei bisogni di tutti gli altri, - nella mediazione del particolare ad opera universale come movimento dialettico, così che, mentre ciascuno guadagna, produce e gode per sé, egli appunto con ciò produce e guadagna per il godimento degli altri.⁸⁷

La dialettica tra l'interesse, quindi l'azione, individuale e quello universale inizia a delinearsi nell'attività lavorativa, nella quale il singolo lavoratore badando al suo utile contemporaneamente bada ai bisogni di tutti. In questa visione armonica dell'economia di mercato risalta un'affinità con alcune tendenze dell'economia politica settecentesca, in

⁸⁶ *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Editori Laterza, Roma-Bari 2004, p. 175.

⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 163, 164.

particolare della “mano invisibile” proposta da Adam Smith in quanto la società civile hegeliana è la realizzazione dell'universale, ma in modo incosciente per tramite dell'azione egoistica dei suoi membri. Hegel, però, espone una visione assai critica di questo momento, il quale rimane ancora connotato dalla perdita dell'eticità, ovvero della razionalità dei rapporti in un'unità determinata: «la società civile in queste opposizioni e nella loro complicazione offre lo spettacolo in pari modo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica».⁸⁸

In questo contesto di egoismi contrapposti le ricchezze si diversificano dando luogo alla plebe, la quale è «il decadere di una grande massa al di sotto della misura di un certo modo di sussistenza.»⁸⁹ Hegel da una parte coglie questa divaricazione sociale fondata sulle disuguaglianze e dall'altra la descrive come pericolosa per il tessuto etico della società. Il filosofo tedesco nega la validità di alcune ipotesi atte all'attenuazione, più che all'eliminazione, delle disuguaglianze materiali, come la redistribuzione delle ricchezze mediante la tassazione dei ceti più abbienti o l'impegno pubblico ad aumentare la produzione economica al fine di garantire anche alla plebe una condizione almeno dignitosa. Hegel vede positivamente la colonizzazione come mezzo di sfogo per le miserie popolari, sebbene nelle *Lezioni di filosofia della storia* parli degli Stati Uniti d'America di inizio diciannovesimo secolo come di uno Stato non ancora compiuto, proprio in quanto chi non trova soddisfazione nella società ha la possibilità di migrare ad ovest e, quindi, ha una società civile ancora in fieri.⁹⁰

Il problema della parcellizzazione sociale non è risolto da Hegel, il quale pensa alla rieticizzazione della società civile attraverso le classi sociali, i ceti e le corporazioni. Le classi sociali sono distinte in base al settore economico e sono tre, una agraria, una industriale e una dedita alla burocrazia statale. quest'ultima è la protagonista del secondo momento della società civile, l'amministrazione della giustizia, che ha il compito di preservare la coesione sociale in negativo, ovvero tutelando gli aspetti fondamentali della vita comune: «mediante l'amministrazione della giustizia è cancellata l'offesa alla proprietà e alla persona».⁹¹ Il terzo momento della società civile si occupa delle istituzioni che, in positivo, agiscono per il bene collettivo. La polizia, *Polizei*, è l'insieme dei

⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 156.

⁸⁹ Ivi. p. 188.

⁹⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, p.71

⁹¹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 169.

provvedimenti che lo stato assume nella vita economica e sociale per il bene collettivo. La necessità dell'intervento pubblico è significativa in quanto mostra come Hegel non creda che i processi economici siano autoregolanti e anche perché assume come necessario lo Stato quale ente moderatore per le dinamiche atomizzanti della società civile, in antitesi ai teorici dello stato minimo di cui si parlerà nel terzo capitolo.

Il momento finale della società civile è la corporazione, la quale «accanto alla famiglia, costituisce la seconda radice etica dello Stato, la radice profondata nella società civile.»⁹²

Questa istituzione è propria della classe sociale industriale e si articola secondo i vari mestieri. Le corporazioni sono composte da lavoratori ai quali si riconosce una qualità professionale adeguata e una rettitudine morale. Chi non è adeguato ad entrare in una corporazione è senza dignità di classe ed è isolato nella sua azione economica. Le funzioni delle corporazioni sono lo sviluppo professionale dei suoi membri, il sostegno in caso di difficoltà personali e, in generale, svolgono un ruolo fondamentale per il riconoscimento sociale dei suoi iscritti:

il ruolo della corporazione è dunque centrale nella visione hegeliana della società civile. Le corporazioni istituiscono e sviluppano quei legami di collaborazione, di solidarietà, di assistenza e di aiuto reciproco, e quindi quei sentimenti di appartenenza a una stessa comunità, che il meccanicismo concorrenziale e alienante della società civile sembrava aver compromesso in modo irrimediabile.⁹³

In questa determinazione Hegel vede lo ristabilirsi dell'unitarietà frantumata nel sistema dei bisogni, in quanto «l'individuo, provvedendo a sé nella società civile agisce anche per gli altri. Ma questa necessità incosciente non basta; essa diviene eticità conosciuta e pensante soltanto nella corporazione.»⁹⁴ La corporazione è la riconciliazione del singolo in un ambito solidaristico e collaborativo, quindi con caratura di universalità, dopo che ha perso l'unità familiare e si è costituito come atomo nel sistema dei bisogni.

l'importanza del movimento concettuale espresso nella società civile è capitale per due motivi. Da un punto di vista di un'ipotetica comunità concreta, espone il fatto ed il problema ineludibile della frammentazione sociale prodotta dall'economia capitalistica emersa dalla rivoluzione industriale. Da questo snodo epocale hanno avuto il loro

⁹² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 191.

⁹³ *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, p. 183.

⁹⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p.193.

momento aurorale sia il progetto marxistico di elisione totale di questa astrattezza mediante un nuovo modo di produzione economico, sia la Weltanschauung liberale e liberista che assume l'individualismo come orizzonte imprescindibile per ogni forma di normatività. Se il merito di Hegel è di pensare lo spirito oggettivo, ovvero il mondo dei rapporti umani, come lo svilupparsi concrescente delle sue determinazioni, il suo grande demerito è di non aver affrontato l'astrazione data dall'economia in modo adeguato, in quanto non affronta la questione dei ceti subalterni sia interni che esterni alla produzione industriale. Nel prossimo capitolo verrà trattata la critica che Marx muove in questo senso, ma è anche possibile aggiungere che le premesse del discorso hegeliano avrebbero consentito uno sviluppo più coerente a se stesso, proprio perché esso è intrinsecamente connotato sia dall'olismo determinato delle sue parti (e la presenza di parte della società civile relegata allo stato di plebe è una contraddizione fortissima, in questo senso), sia dalla visione di un movimento di superamento delle parzialità concettuali, che nel caso della frammentazione sociale non è pienamente sviluppato. Come Aristotele non sfrutta gli elementi interni al suo discorso, ovvero l'unitarietà del genere umano e la sua intrinseca natura razionale, che gli avrebbero permesso di mettere in discussione l'istituto della schiavitù naturale, Hegel non coglie le potenzialità che la speculazione filosofica offre per immaginare la sfera economica in senso unitario e pienamente aderente al suo concetto, ovvero la soddisfazione dei bisogni materiali e non la produzione di miseria e di relegazione sociale.

Il terzo ed ultimo momento dell'eticità è lo Stato che è «il razionale in sé e per sé»⁹⁵ perché è la sintesi tra l'unità sostanziale, sebbene immediata, rappresentata dalla famiglia, e della società civile, che è l'affermazione della particolarità nel suo sistema di ricomposizione giuridico ed economico. Lo Stato è il luogo in cui i cittadini possono vivere la loro libertà secondo fini universali, e dove la razionalità etica si determina come unità composita sia dei suoi membri che delle sue istituzioni: «lo Stato è la realtà della libertà concerta.»⁹⁶ Hegel rifiuta la prospettiva contrattualistica per la quale

Lo Stato viene confuso con la società civile e la destinazione di esso viene posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora l'interesse degli individui come tali è il fine ultimo

⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Editori Laterza, p. 195.

⁹⁶ Ivi. p. 201.

per il quale essi si sono uniti, ne segue parimenti che essere membro dello Stato è qualcosa che dipende dal proprio piacimento.⁹⁷

La proposta istituzionale hegeliana nasce dalla necessità di concepire un'entità statale che sia contemporaneamente unitaria, ma non omogenea, bensì determinata nelle sue parti. Se Aristotele fondava la necessità di vivere nella *pòlis* sia sulla sua capacità di provvedere ai bisogni naturali dei suoi membri che sulla sua connotazione pedagogica ed etica per il cittadino, Hegel basa la sua visione politica su un'istituzione in grado sia di favorire l'autorealizzazione della persona, che il compimento delle finalità universali dello spirito. Il filosofo idealista trova nella Costituzione, *Verfassung*, l'elemento comune per garantire sia l'unità che l'articolazione dello Stato, che

in quanto porta a consapevolezza pubblica una rete di rapporti e sfere di attività già funzionanti, ma limitate dal loro unilaterale particolarismo, è la condizione del darsi di un superiore diritto pubblico, riassumibile nel termine Costituzione, propria solo di un unico e unitario organismo, tramite cui quella rete, storicamente concresciuta e opaca ai suoi stessi tessitori, viene riplasmata e organata in un tutto solidale, consapevole, efficientemente coeso, in grado di affermarsi nella sua precipuità rispetto ad altri popoli-Stati.⁹⁸

Le costituzioni non possono essere un modello formale che sia imposto a priori ai popoli, al contrario «ogni popolo ha quindi la costituzione che gli è adeguata, e che per il medesimo le è conveniente.»⁹⁹ Hegel propone un ordinamento costituzionale idoneo all'idea dello Stato come unità determinata, ne consegue che i poteri esercitati dall'istituzione statale non sono né esclusiva prerogativa dell'arbitrio insindacabile del sovrano né completamente autonomi nella loro esecuzione. Hegel propone

Una visione originale della disposizione dei poteri all'interno dello Stato. Hegel rifiuta la concezione comune della separazione dei poteri. Egli preferisce parlare di una *differenziazione* del potere dello Stato (che è necessariamente uno). Questa differenziazione, che distingue lo Stato costituzionale dal dispotismo orientale o dalla democrazia radicale, è il momento assoluto della profondità e realtà della libertà. Ma non è una *separazione*: su questo punto, Hegel, si discosta dalle idee liberali che per altri aspetti condivide. Egli rifiuta l'idea dei *checks and balances*, sviluppata dagli autori dei *Federalist Papers* seguendo Montesquieu;

⁹⁷ Ivi. p. 197.

⁹⁸ V. Mazzocchi, *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*; Editori Laterza, Roma-Bari 2011, p. 301.

⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 222.

secondo Hegel, un tale sistema realizzerebbe senza dubbio un equilibrio generale, ma non un'unità vivente.¹⁰⁰

L'altra determinazione istituzionale che Hegel pone al centro dello stato è il potere monarchico, il quale è visto come garanzia dell'unità politica in quanto pone lo Stato al riparo dalla possibilità che una parte dei cittadini possa esercitare il potere unilateralmente per il proprio interesse a discapito del bene comune. Nelle lezioni sulla filosofia della storia la monarchia viene descritta come il potere più maturo e vero, laddove quello democratico è quello più bello,¹⁰¹ perché risponde all'idea della partecipazione dei cittadini alla cosa pubblica, ma può portare al disinteresse dell'elettore in quanto potrebbe avere la percezione dell'inutilità e suo voto. Hegel vede nella monarchia costituzionale la convergenza della libertà personale, che è un valore moderno, e un sistema politico formalmente autoritario, come è teorizzato dal pensiero antico:

Hegel pensa che ci sia una connessione tra la libertà individuale propria delle società moderne e il sostegno a sistemi sociali autoritari ... l'aspetto più significativo dei Lineamenti della filosofia del diritto è che questa distinzione è completamente superata. Viene proposto un punto di vista nel quale la libertà personale e le istituzioni costituite sono assunti in unità. Ciò non significa che Hegel ne ignori la distinzione; ha imparato da Platone e da una longeva tradizione di pensiero a riconoscere nell'autocoscienza e nella libertà personale una possibile minaccia per l'ordine politico e legale costituito. Ma ha rielaborato la distinzione tra libertà e autorità alla luce di diverse tappe di un percorso di conflitto e riconciliazione.¹⁰²

Il monarca garantisce la sovranità dello Stato perché ne garantisce l'unità, ma non è la sede di tale sovranità, che risiede nella costituzione stessa; Hegel propone una monarchia costituzionale fondata sull'idea della garanzia dell'unità, quindi della sovranità statale, ma ponderata dalla differenziazione dei poteri affermata dalla costituzione:

se la determinazione hegeliana del potere monarchico come vertice dello Stato è stata diffusamente letta come una teoria politica giustificativa dell'esistente, d'altra parte la sua teoria della *sovranità statale*, in quanto *incentrata nella costituzione*, è stata considerata come una sorta di sfida all'assolutismo monarchico

¹⁰⁰ *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, p. 361, 362.

¹⁰¹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 2003, p. 357.

¹⁰² K. Kierans, *The concept of ethical life in Hegel's Philosophy of right* In "History of political thought, Imprint Academic" 1992, vol 13, (mia traduzione dall'inglese) p. 417, 418.

ancora vigente nella Prussia del suo tempo. Tanto più che le funzioni attribuite al monarca, almeno in tempo di pace paiono piuttosto limitate.¹⁰³

La concezione dello Stato come unità determinata delle sue componenti reali, i cittadini, ceti e corporazioni, ma anche delle sue componenti razionali, quindi il diritto astratto come affermazione della volontà personale, della moralità come autocoscienza agente, e dell'eticità come intersoggettività dispiegata, può rispondere ad una delle principali questioni poste in essere dalla sociologia nei confronti della comunità come ideale di riferimento. L'opera apripista, in questo senso, è *Comunità e società*¹⁰⁴ di Ferdinand Tönnies, il quale imposta una tassonomia dicotomica tra rapporti caldi, quelli propri della comunità, *Gemeinschaft*, e quelli freddi della società, *Gesellschaft*, secondo tendenze sviluppatesi nel diciannovesimo secolo. Se la prima è connotata come inclusiva in quanto fondata sulla comprensione, ossia sul sentire comune e reciproco come simpateticità collettiva, la società è il contesto dell'individualismo, in quanto si struttura come reciproca indipendenza dei suoi membri, che entrano in contatto solo come agenti economici che desiderano ottenere vantaggi personali nello scambio mercatistico. Da una prospettiva hegeliana lo Stato ha il potere di coniugare questi due momenti, quello della comunità e quello della società, perché li mette in relazione dinamica tra di loro. Come ha messo bene in luce Marx, lo spirito oggettivo hegeliano è una forma di riconciliazione solo ideale, quindi astratta, per le fratture generate dalla società civile, ma è possibile riconoscergli il merito di porre il problema della generazione di questa perdita di eticità nel sistema dei bisogni, che è atomista delle solitudini. Inoltre lo spirito oggettivo hegeliano propone un tentativo di immaginare una sua rieticizzazione attraverso le corporazioni prima e lo Stato in generale, quindi ha almeno anche il pregio di proporre una soluzione concreta alla presenza di questa astrazione reale del tessuto sociale, sebbene questa non sia superata come nel pensiero marxista, ma solo ricompresa idealmente in un ordine razionale superiore, lo Stato, appunto.

In continuità con la dicotomia proposta da Tönnies, Il sociologo Zygmunt Bauman, a partire dalla sua descrizione della contemporaneità venutasi a creare dopo il crollo del blocco sovietico, ovvero della “società liquida” nella quale le persone sono immerse in

¹⁰³ Hegel, L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, p. 284.

¹⁰⁴ F. Tönnies, *Comunità e società*, Editori Laterza, Roma-Bari 2011.

un contesto di perdita di qualsiasi orizzonte valoriale o di prospettiva di realizzazione, riconduce il desiderio della comunità in relazione a quello della sicurezza:

la comunità ci manca perché ci manca la sicurezza, elemento fondamentale per una vita felice, ma che il mondo di oggi è sempre meno in grado di offrirci e sempre più riluttante a promettere. L'insicurezza attanaglia tutti noi, immersi come siamo in un implacabile e imprevedibile mondo fatto di liberalizzazioni, flessibilità, competitività ed endemica incertezza, ma ciascuno di noi consuma la propria ansia da solo, vivendola come un problema individuale, il risultato di fallimenti personali e una sfida alle doti e capacità individuali.¹⁰⁵

Questa pulsione comunitaria è reattiva rispetto sia alla frantumazione individualistica della società liberale, ma anche rispetto al senso di insicurezza che questa produce; utilizzando la terminologia marxiana si può affermare che nella società liquida la comunità, per Bauman, è latitante sia sul piano strutturale perché da un punto di vista economico non c'è stabilità, sia sul piano sovrastrutturale perché i singoli perdono qualsiasi sicurezza identitaria:

da un punto di vista sociologico, il comunitarismo è una reazione fin troppo prevedibile all'accelerata "liquefazione" della vita moderna, una reazione principalmente a uno specifico aspetto della vita considerato forse il più irritante e molesto delle tante spiacevoli conseguenze che produce: il sempre maggiore squilibrio tra libertà individuale e sicurezza.¹⁰⁶

Questa reazione emotiva è problematica, agli occhi di Bauman, in quanto pone in scontro il valore della libertà personale con quello della sicurezza,¹⁰⁷ e porta a desiderare forme di convivenza identitarie, ovvero su presupposti etnici e nazionalistici. Il pericolo della comunità come ideale politico basato sull'omogeneità identitaria è affrontato anche, in una prospettiva antropologica, da Benedict Anderson, il quale in *Comunità immaginate* discute il fenomeno dei nazionalismi come radicato sulla costruzione di tradizioni e istanze culturali. Per Anderson il rapporto tra nazione e comunità può essere problematico, perché la prima

¹⁰⁵ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001, p. X.

¹⁰⁶ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Editori Laterza, Roma-Bari 2011, p.198.

¹⁰⁷ Una prospettiva simile è affermata, in modo non conciliatorio, da Marcello Veneziani in *Comunitari o liberal: la prossima alternativa*. Editori Laterza, Roma-Bari 2006.

è immaginata come una *comunità* in quanto malgrado ineguaglianze e sfruttamenti di fatto che possono predominarvi, la nazione viene sempre concepita in termini di profondo, orizzontale cameratismo. In fin dei conti, è stata questa fraternità ad aver consentito, per tutti gli ultimi due secoli, a tanti milioni di persone, non tanto di uccidere, quanto di morire in nome di immaginazioni così limitate.¹⁰⁸

La comunità intesa come struttura etnica-nazionalistica rischia di imporsi secondo la dicotomia di interno ed esterno. Questo carattere di esclusività aggregante è affrontato dall'antropologo Renè Girard, il quale vede nella violenza imposta su un capro espiatorio sia la fondazione che il ristabilimento della comunità. In questa prospettiva il legame sociale nasce e si mantiene non sulla base di identità culturali o orizzonti progettuali condivisi, ma sulla violenza interna verso vittime che sono estranei all'ideale comunitario. In conclusione, la teoria dello Stato hegeliana è decisiva per la prospettiva della comunità concreta, perché è aliena sia all'affermazione dell'individualismo, sia alla negazione dell'autonomia dei membri stessi, anzi ne vuole essere la realizzazione:

nell'ethos della sovranità dello Stato arrivano, così, a compenetrarsi universale e particolare, libertà soggettiva e razionalità delle istituzioni, “dovere” e “diritto”, in modo tale che l'interesse egoistico dell'economia politica non venga “soppresso”, bensì sublimato e posto in armonia con l'universale. Compiendo tutti i suoi doveri, spiega Hegel, il suddito diviene *citoyen* a pieno titolo, cioè consegue la tutela dei suoi diritti fondamentali.¹⁰⁹

Il limite della Weltanschauung eticopolitica del filosofo idealista, però, è di pensare di risolvere il problema della perdita di eticità del sistema dell'atomistica realizzato nell'ambito della società civile, ricomprendendo le disuguaglianze economiche in un quadro ideale, le corporazioni prima e lo Stato poi, di riconciliazione estremamente astratta:

Da qui nasce il bisogno di reinventare la comunità: di rendere più coesa e compatta guando, per così dire, le ferite della modernità, o di superare realmente la scissione tra borghese e cittadino, che Hegel si era illuso di “togliere” con un escamotage della sua dialettica speculativa.¹¹⁰

¹⁰⁸ B. Anderson, *Comunità immaginate*, Editori Laterza, Roma-Bari 2016, p. 12.

¹⁰⁹ F. Fistetti, *Comunità*, Il Mulino, p. 132. Una lettura contraria si trova in V. Pazè, *Il comunitarismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2004, p. 27, 28, nel quale l'autrice interpreta Hegel come estraneo al pensiero comunitarista in quanto rifiuta la spontaneità e l'immediatezza del sentimento identitario come fondamento per lo Stato e, al contrario, lo pensa come il piano della piena realizzazione del diritto e delle istituzioni intermedie.

¹¹⁰ F. Fistetti, *Comunità*, p. 132.

6. PRIMO BILANCIO. LA COMUNITÀ TRA NATURA E CONCRTEZZA

In questo primo capitolo sono state messi in evidenza due aspetti imprescindibili per la prospettiva della comunità concreta che si sta tentando di delineare. Il primo è il nesso tra natura umana e *lògos*, inteso come discorso razionale. Se l'uomo è, come intende Aristotele, connotato e distinto dagli altri animali in quanto ha la parola come mezzo di esercizio comune della sua razionalità, è possibile pensare alla comunità come espressione di questa natura dialogica. In questo senso l'uomo come animale politico è inteso come quell'agente che ha la facoltà di determinare il suo spazio comune attraverso il discorso razionale, ovvero mediante un'ermeneutica collettiva.

Il secondo aspetto risiede nella possibilità, presente nello spirito oggettivo hegeliano, di affrontare concretamente l'ambito etico e politico. Hegel riconosce uno spazio autonomo sia alla coscienza morale, la quale è normativa a se stessa nel caso che storicamente si dia un contesto di dissoluzione etica, sia al singolo in quanto agente economico che agisce solo nel suo interesse. In fine lo Stato stesso è concepito come ordine costituzionale che garantisce l'unità determinata dei suoi membri e delle sue istituzioni. In generale Hegel descrive la realtà dei rapporti umani come differenziata, ma mediabile dalla ragione che ha il potere di mediare le diverse particolarità.

Sono emersi anche due limiti ai fini del discorso presente. Il primo concerne l'interazione tra natura e finalismo propria del pensiero aristotelico, la quale nega alla prassi umana ogni spazio sia riflessivo che pratico nella costruzione delle istituzioni, ma anche dei rapporti intersoggettivi. Il secondo è relativo al modo in cui Hegel mantiene le astrazioni che si manifestano a partire dalle diseguaglianze economiche, le quali non sono riarticolate in un ordine sociale ed istituzionale che le possa superare. Nel prossimo capitolo questi due limiti saranno messi in discussione mediante la categoria della prassi, al fine di delineare una soggettività che non sia ipostatizzata mediante la nozione di natura, né interna ad un ordine ideale che non riesce a collocarla in un contesto pienamente concreto.

SECONDO CAPITOLO:

IL PRINCIPIO SOGGETTIVO DELLA COMUNITÀ

1. LA SOGGETTIVITÀ COME PRASSI CONCRETA

L'interpretazione del pensiero di Gottlieb Fichte è problematica da diversi punti di vista, a partire dal suo rapporto con il pensiero kantiano sul piano teoretico ed etico. Il superamento della dicotomia tra soggetto e cosa in sé nella dialettica fichtiana del nesso tra Io e non-Io, e il conseguente obiettivo di impostare una morale fondata su una teoria dei doveri non più esclusivamente formale, possono essere giudicate sia come il frutto della trasfigurazione del criticismo kantiano, sia come un passo decisivo verso una concezione idealistica della realtà. Nel secondo senso, però, sia Hegel che Schelling hanno esplicitamente criticato il pensatore di Rammenau, ed in particolare il primo ha negato che la *Dottrina della scienza* presenti un impianto pienamente sistematico, secondo l'accusa di "cattiva infinità", cioè che sia una concezione della realtà in continuo divenire, quindi non assoluta. Lo stesso Fichte, oltre ad aver proposto numerose riedizioni delle sue opere, è stato protagonista di un'evoluzione costante della sua *Weltanschauung*, la quale soprattutto con la cosiddetta svolta religiosa subisce una torsione ontologica ed etica notevole.

Le interpretazioni novecentesche del pensiero fichtiano sono state altrettanto varie. In ambito anglosassone Fichte è stato spesso letto come un soggettivista radicale principalmente su due livelli, uno astrattamente metafisico ed uno nazionalistico. Da una prospettiva empiristico-analitica Bertrand Russell lo presenta come

L'immediato successore di Kant che abbandonò le "cose-in-sé" e portò il soggettivismo ad un punto assai prossimo alla pazzia. Fichte sostiene che l'Io è la sola realtà definitiva, e che esiste perché postula se stesso; il non-Io, che ha una realtà subordinata, esiste anch'esso solo perché l'Io la postula. Fichte non ha importanza come filosofo puro ma per essere il fondatore teorico del nazionalismo tedesco [...] l'Io come concetto

metafisico fu facilmente confuso con l'Io empirico; poiché l'Io era tedesco, ne conseguiva che i tedeschi erano superiori a tutte le nazioni.¹

In ambito liberale spicca l'interpretazione di Isaiah Berlin, il quale descrive la concezione fichtiana della libertà come «l'affermazione di sé, l'imposizione della mia volontà agli altri, la rimozione di ciò che ostacola la soddisfazione dei miei desideri, e infine una nazione vittoriosa».²

Sul piano più teoretico, nella seconda metà del novecento la scuola di Monaco ed in particolare Reinhard Lauth, ha visto in Fichte il compimento della filosofia trascendentale moderna, della quale l'idealismo di Hegel e Schelling prima, ed il positivismo poi sarebbero la decadenza.³

Uno dei pensatori che più si è ispirato a Fichte è Giovanni Gentile, che ha proposto nell'attualismo una rivisitazione del sistema Hegeliano fondata sulla centralità della prassi poetica soggettiva. In affinità con l'interpretazione gentiliana di Marx che vede nelle tesi su Feurbach il fulcro del pensiero del filosofo di Treviri, Roger Garaudy propone una visione marxiana in esplicita contiguità con Fichte, pensando ad un materialismo umanistico e non positivistico fondato sull'idea dell'autoposizione umana nel mondo.

La poliedricità del pensiero fichtiano e delle ermeneutiche ad esso dedicato, però, vedono nella centralità della prassi soggettiva un aspetto comune. Per il discorso che si sta tentando di delineare, la filosofia della libertà fichtiana è un contributo rilevante ai fini della costituzione di una soggettività che sia intrinsecamente sia concreta che comunitaria. Nelle formulazioni della *Dottrina della scienza*, l'Io è connotato come azione in atto, *Tathandlung*, e, quindi, è il principio della propria posizione nel mondo come attività operante. L'Io è anche il risultato della sua medesima azione, quindi è anche una cosa prodotta, *Tat-sache*. Ne deriva che il principio d'identità "A=A" ha nei suoi termini sempre il soggetto, che è libera causalità di se stesso: «l'*io sono* è espressione e atto di un'*azione-in-atto*: ma anche dell'unica possibile azione in atto».⁴ L'azione soggettiva e la sua esistenza fattuale sono identiche e concomitanti. Sul piano genetico si configura quindi, una prassi autopoietica radicale che determina anche l'ontologia

¹ B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, TEA Editori Associati, Milano 2011, p. 687, 688.

² I. Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, Adelphi, Milano 2002, p.122.

³ Crf. R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazione di Fichte*, Guerini e Associati, Milano 1993.

⁴ J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003, p. 25.

intrinseca del soggetto come autoprodotta: «ciò il cui essere consiste semplicemente nel fatto di porre se stesso come esistente è l'io quale soggetto assoluto». ⁵ La libertà soggettiva è, dunque, innanzitutto libertà causale nella doppia accezione di avere la possibilità di essere principio eziologico e di non essere dipendente da una causa esterna che lo anteceda cronologicamente o logicamente.

Il secondo principio fondamentale per l'ontologia fichtiana è l'opposizione che compie il soggetto, il cui risultato è il non-Io, che è l'oggetto per il soggetto. Questa opposizione è totale perché «all'Io è in assoluto contrapposto il non-Io»,⁶ ma è anche perpetua, in quanto l'Io tende sempre a riassorbire la sua negazione in se stesso.

Il terzo principio della dialettica fichtiana è la contrapposizione, nell'Io, di un Io divisibile e un non-Io divisibile. Da due assolutezze che si limitano nella loro totalità, arriviamo ad una tensione tra due termini che ora sono scomponibili nelle loro parti, ovvero sono determinati e non più assoluti. Se nei primi due principi l'Io e la sua antitesi si negavano totalmente, ora la loro negazione è parziale in quanto essi stessi sono costituiti di frazioni interne. Cambiando i termini di questa contrapposizione, cambia anche la relazione tra di essi, perché diventa pensabile

la compresenza dell'Io e del non-io mantenendone lo statuto contraddittorio, ma rendendone al tempo stesso possibile la sussistenza. La soluzione consiste nel passaggio da una visione qualitativa a una visione quantitativa, che si realizza applicando la categoria di divisibilità. Tale applicazione comporta una modifica strutturale sia dei termini (che da incondizionati diventano condizionati), sia della loro relazione (che da opposizione qualitativa diventa opposizione quantitativa).⁷

Sul piano pratico questa nuova relazione determinata è molto rilevante perché permette di pensare all'umanità come soggetto che prima determina se stesso, poi il mondo in generale, per poi continuamente riconfigurarlo tramite uno sforzo tensionale, *Streben*, mai esaurito. In questa prospettiva si comprende la critica hegeliana che descrive la dialettica fichtiana come una «cattiva infinità»;⁸ la principale differenza tra i pensieri dei due filosofi idealisti si manifesta nella perpetua eccedenza che l'Io ha verso il non-Io, ovvero della tesi rispetto all'antitesi, anche nel momento sintetico rappresentato dal terzo

⁵ Ivi. p. 483.

⁶ J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, p. 167.

⁷ G. Rametta, *Fichte*, Carocci Editore, Roma 2017, p. 86.

⁸ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze in compendio*, p. 247.

principio. Se la dialettica speculativa hegeliana trova nell'*Aufhebung* un equilibrio tra i due termini, per Fichte l'Io è sempre il motore logico e pratico per la posizione della sua negazione (il non-Io), che è prima assoluta e poi determinata.

Sul piano teoretico Fichte supera il punto di vista dogmatico per il quale «tutto ciò che compare nella nostra coscienza è prodotto di una cosa in sé»⁹; e affermando che il mondo contrapposto all'umanità è comunque determinato da essa. Il filosofo tedesco supera il fatalismo anche sul piano pratico, proclamando che «agire! Agire! Questo è ciò per cui siamo al mondo!»¹⁰

La concretezza dell'impostazione fichtiana è triplice. In primo luogo è un pensiero che connette teoria e prassi, così come conoscenza e azione, in un nesso per il quale l'ontologia umana si risolve nella sua determinazione costante del mondo, e questo continuo sforzo è l'essenza del soggetto umano stesso. In seconda battuta il nesso dialettico tra Io e non-Io è un “concreto” perché è nella loro contrapposizione che la realtà va costituendosi sinergicamente. In ultima istanza questa dialettica è concreta in quanto non è astratta, ovvero è la realtà nella sua totalità determinata e non concepisce alcuna parte come a se stante né come prodotto, né come sensatezza intrinseca. Se Aristotele vede nella natura, *physis*, l'origine e lo sfondo teleologico della dimensione etica e politica dell'uomo, e Hegel la vede come interna alla sensatezza razionale dello spirito, che è idealità; Fichte, invece, trova nella libera causazione umana, quindi nella prassi che pone se stessa, l'autenticità del piano pratico.

Nel *Sistema di Etica*, Fichte dispiega i principi speculativi allo scopo di affrontare la questione fondamentale della libertà nella sfera pratica. Uno dei concetti principali che utilizza per descrivere una morale materiale e non solo formale è quello di *Bestimmung*, ovvero di destinazione:

è legata a questa concretezza la nozione, centrale nell'etica di Fichte, di *destinazione*: il termine tedesco che viene così tradotto è *Bestimmung*, che significa tanto “destinazione” quanto “determinazione”. I soggetti morali fichtiani sono soggetti determinati e individuali, ciascuno dei quali ha una propria specifica destinazione che viene determinata a sua volta dalla costituzione naturale e dalla collocazione sociale.¹¹

⁹ J. G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, p. 15.

¹⁰ J. G. Fichte, *La missione del dotto*, Bompiani, Milano 2013, p.88.

¹¹ L. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, p. 37.

In base a questa svolta, Fichte propone come principio della morale il comandamento «adempì ogni volta la tua destinazione». ¹² Questo aspetto è importante perché permette di vedere come una filosofia in apparenza estremamente speculativa possa tentare di svolgersi coerentemente in modo concreto. La soggettività fichtiana è un'apertura verso un'idea della prassi sia come fondamento collettivo, sia come orizzonte di sensatezza individuale.

Il modo in cui Fichte sviluppa le possibilità scaturite da questa visione della soggettività libera, però, rimane sotto il segno dell'organicismo, in analogia alla divisione del lavoro proposta da Aristotele. Nella terza sezione del *Sistema di Etica*, infatti, laddove prova ad esporre la sua visione sociale dei doveri personali, espone una struttura normativa statica e verticistica, sebbene sistematica nella sua architettura, rispetto alle professioni, *Berufe*. Nei testi successivi, soprattutto nella *Destinazione dell'uomo*, ¹³ Fichte introduce il ruolo della provvidenza divina come garante della libera causazione dell'Io, il quale non è più l'unica fonte del suo porsi. Il tema della soggettività come prassi è un'importante acquisizione nell'ipotetico percorso verso una teoria di una comunità concreta, ma nei testi fichtiani rimane una formulazione interpretativa della realtà della sua epoca, ovvero di una società frammentata e diseguale, anche nella delineazione dei ruoli sociali. Rimane lo spazio per il dispiegamento concettuale della libera soggettività come prassi in una filosofia che vuole trasformare il mondo.

2. L'ALIENAZIONE

La filosofia politica di Marx trova nella sua critica allo spirito oggettivo Hegeliano uno dei suoi punti più significativi sia sul piano pratico che epistemologico. Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, ¹⁴ Marx afferma che Hegel, nel suo sistema speculativo idealistico, ha invertito il predicato ed il soggetto, ovvero ha inteso l'uomo come ciò che è proprio del pensiero, quando in realtà è il contrario. Il giovane Marx si pone sulla stessa linea argomentativa, di Feuerbach, per il quale

¹² J. G. Fichte, *Sistema di Etica*, Bompiani, Milano 2008, p. 138.

¹³ Crf. J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.

¹⁴ Crf K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, F. Engels, *Opere* vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976.

la teoria hegeliana per la quale la natura o la realtà è posta dall'idea è solo l'espressione razionale della dottrina teologica per la quale la natura è creata da Dio, l'ente materiale è creato da un ente immateriale, cioè astratto.¹⁵

Marx sostiene che nel pensiero hegeliano la totalità della realtà è interna all'autosviluppo dell'Idea, quindi anche le istituzioni storiche e politiche proprie del diritto sono di natura meramente speculativa e non, invece, il frutto dell'azione umana nel mondo. La dialettica hegeliana, quindi porta al «risultato di assumere acriticamente un'*empirica esistenza* come la reale verità dell'Idea».¹⁶ Questo vizio del pensiero hegeliano comporta una scorretta delineazione delle figure dello spirito oggettivo, in quanto, come si è visto sopra, lo Stato è inteso da Hegel come il principio logico sul quale sono fondate le istituzioni sociali che lo compongono (in analogia al pensiero politico aristotelico che vede nella *pòlis* il culmine dello sviluppo delle comunità, ma anche l'antecedente logico per ogni forma di convivenza sensata). Il pensatore di Treviri afferma, in antitesi, che «lo Stato politico non può essere senza la base naturale della famiglia e la base artificiale della società civile, che sono la sua *conditio sine qua non*».¹⁷

Il pregio principale dello spirito oggettivo hegeliano, ad avviso di Marx, è di aver colto uno degli aspetti più significativi della modernità, ovvero la separazione tra società civile e Stato politico:

il merito di Hegel, secondo Marx, è che egli vede esattamente dove sta il problema politico della modernità: sta nel fatto che lo Stato politico e la società civile non solo sono *separati*, ma, di più, sono anche tra loro in contraddizione.¹⁸

La loro contraddizione risiede nello scontro tra gli interessi privati ed egoistici che caratterizzano la società civile, e il bene comune che è intrinseco all'essenza dello Stato. Marx pensa che il modo in cui Hegel risolve questa opposizione sia esclusivamente idealistico perché mantiene sul piano della realtà economica il sistema dell'atomistica, e

¹⁵ L. Feuerbach, *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*, in *Scritti filosofici*, Editori Laterza, Roma-Bari 1976, p. 192, 193.

¹⁶ K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, F. Engels, *Opere* vol. III, Editori Riuniti, p. 44.

¹⁷ Ivi, p. 9.

¹⁸ S. Petrucciani, *Marx* Carocci Editore, Roma 2010, p. 27.

lo ricompono solo in un ordine astratto ed illusorio. Questa dicotomia si determina anche sul piano individuale, perché la singola persona

È al contempo “uomo” in quanto membro della società civile o meglio *bourgeois* (borghese), in grado di esercitare i pari diritti di autonomia individuale solo in quanto ne ha le possibilità ed entro un ambito privato definite dalla casualità delle sue collocazioni socio-culturali; e *citoyen* (cittadino), che tenderà attraverso la produzione di norme formali uguali per tutti a garantirsi uno spazio protetto dagli altri.¹⁹

La ricomposizione reale prospettata da Marx è una forma politica radicalmente democratica, che sappia superare la distinzione tra realtà sociale ed economica e le istituzioni legislative. Marx arriva a proporre il superamento dello Stato come sfera autonoma, a favore di una visione di autoregolazione della società civile, non più intesa come regno dell'egoismo e dell'avidità, ovvero di perdita dell'eticità descritta da Hegel. Questa prospettiva non abolisce la dimensione politica, ma la ripropone come un'attività sociale tra le altre:

scompare totalmente il significato del potere legislativo come potere rappresentativo. Il potere legislativo è qui rappresentativo nel senso in cui ogni funzione è rappresentativa : come, ad esempio, il calzolaio è mio rappresentante in quanto soddisfa un bisogno sociale.²⁰

La grande differenza che qui Marx propone rispetto al percorso dello spirito oggettivo hegeliano, è la possibilità di immaginare che il mondo dei bisogni, quindi quello economico, possa essere già composto al suo interno. La democrazia proposta nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto* non è una visione irenica del corpo sociale, ma neanche irrimediabilmente polemologica. Ne emerge una prospettiva repubblicana nel senso della partecipazione olistica al potere dei membri della società.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx riprende la critica mossa allo spirito oggettivo di Hegel nel frammento *Critica della dialettica e in generale della filosofia di Hegel*. Qui viene riconosciuto un altro grande merito al filosofo idealista, il quale vede nella storia l'autocreazione dell'uomo nel senso che l'umanità si determina secondo la sua

¹⁹ V. Mazzocchi, *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*, p. 311.

²⁰ K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, F. Engels, *Opere* vol. III, Editori Riuniti, p. 134.

natura, la libertà, nel processo storico. Questo percorso soprattutto per come è delineato nella *Fenomenologia dello spirito*, però, non è lineare, ovvero non è un processo di continua accumulazione, bensì è segnato da continue negazioni e contraddizioni, oltre che da scontri.

L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del lavoro e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo perché reale, come il risultato del proprio lavoro.²¹

L'aspetto che Marx critica della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana è il suo compimento nella figura del sapere assoluto, nella quale tutte le determinazioni che l'uomo pone a se stesso come oggettivazioni vengono ricomprese nella coscienza stessa, perché in questo modo l'estraneazione è risolta sul piano coscienziale nel quale l'umanità si può riconoscere in ogni oggettività che le era contrapposta. Nella prospettiva marxiana, l'oggettività non è da superare in quanto tale, ma solo quella estraniata:

se il *logos* hegeliano è totalità, perché alla fine, attraverso l'estenuante lavoro della dialettica, arriva a togliere ogni estraneità e a non avere niente fuori di sé, l'uomo marxiano invece è tale proprio in quanto ha sempre qualcosa fuori da sé.²²

Da una prospettiva marxiana l'umanità non arriva mai a configurarsi come riconciliata con la totalità della realtà, perché ha sempre un'alterità che lo limita. Questa visione è simile allo *Streben* fichtiano, ma per il filosofo di Treviri l'aspetto fondamentale è che l'essere umano non sia dominato dalla parte oggettiva della realtà, quindi deve comunque connotarsi come libero e non determinato, ma solo limitato, da ciò che gli è estraneo. L'aspetto della dialettica hegeliana che qui è maggiormente criticato è il fatto che il superamento delle figure specifiche dello spirito oggettivo non sono viste come limiti che l'uomo supera nella realtà storica, bensì sono determinazioni che permangono anche quando si giunge allo spirito assoluto:

²¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Feltrinelli Editore, Milano 2018, p. 167.

²² S. Petrucciani, *Marx*, p. 86.

Nella realtà *diritto* privato, morale, famiglia, società civile, Stato ecc. rimangono, solo sono diventati momenti, esistenze e modi d'esistere dell'uomo che non valgono isolatamente, si dissolvono e si producono reciprocamente ecc. sono Momenti del movimento.²³

Marx esprime la necessità di emancipazione dall'alienazione come movimento concreto di abolizione delle istanze politiche ed etiche che limitano l'uomo nella sua espressione naturale. Hegel descrive a modo suo i limiti delle figure dello spirito oggettivo, ma non le pensa mai come effettivamente emendabili o abrogabili. Sul piano del pensiero della concretezza. Hegel ha il pregio di pensare il mondo pratico e istituzionale come determinato da più figure in relazione tra di loro, ma in unità olistica, oltre alla tematizzazione della processualità concrecente con il quale l'uomo si configura nel mondo. Il limite superato da Marx nei *Manoscritti*, sempre nell'ambito della concretezza, è di pensare che l'uomo possa divincolarsi dalla limitatezza e perniciosità delle forme sociali e politiche mediante la sua prassi e non solo con la sua coscienza.

Nel manoscritto *Lavoro estraniato e proprietà privata*, il pensatore di Treviri parla del concetto di alienazione, *Entäusserung*, ed alienazione, *Entfremung*, in relazione al mondo del lavoro. Questa opera comporta molte difficoltà ermeneutiche sia perché è uno scritto che è rimasto inedito fino al 1932, sia perché è di difficile collocazione nell'ambito della produzione marxiana successiva, soprattutto in relazione al *Capitale*. Secondo Erich Fromm

Per comprendere Marx, è di estrema importanza constatare come la nozione di alienazione sia sempre stata e rimasta il nucleo del pensiero del "giovane" Marx, che ha scritto i *Manoscritti economico filosofici*, e del "vecchio" Marx che ha scritto il *Capitale*.²⁴

In aperta antitesi a questa prospettiva, Althusser definisce l'alienazione come «una categoria premarxista»;²⁵ una posizione più ponderata è assunta da Roberto Fineschi, che vede nel Marx più maturo una «persistenza dell'alienazione in una teoria che però non vede in essa il suo asse portante». ²⁶ Nell'ottica del presente lavoro, appare come molto sensata l'analisi formulata da David McLellan:

²³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 178.

²⁴ E. Fromm, *Marx' concept of man*, Frederick Ungar publishing, New York 1961, p. 51.

²⁵ L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 214.

²⁶ R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci Editore, Roma 2006, p. 99.

considerati nel loro corretta prospettiva, questi manoscritti altro non sono che un punto di partenza, un esuberante sfogo di concetti successivamente ripresi e elaborati, in particolare nei *Grundrisse* e nel *Capitale*: in queste opere della maturità i temi dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 verranno approfonditi in modo più sistematico e dettagliato, e a fronte di una più solida base economica e storica. Ma l'ispirazione, o la visione centrale rimane inalterata, quella cioè dell'alienazione dell'uomo nella società capitalistica e della possibilità della sua emancipazione, del controllo del proprio destino tramite il comunismo.²⁷

Nei *Manoscritti* Marx utilizza le categorie dell'economia politica, ma in un modo difforme da quello che ritiene essere proprio degli economisti borghesi. Il suo scopo è di assumere le teorie ed i termini di questa scienza non come leggi naturali metastoriche valide in eterno e in ogni contesto, ma come il prodotto di situazioni prodotte e, quindi, emendabili, dall'uomo:

dicendo che i rapporti attuali - i rapporti della produzione borghese - sono attuali, gli economisti fanno intendere che si tratta di rapporti entro i quali si crea la ricchezza e si sviluppano le forze produttive conformemente alle leggi della natura. Per cui questi stessi rapporti sono leggi naturali indipendenti dall'influenza del tempo. Sono leggi eterne che debbono sempre reggere la società.²⁸

Questa pretesa marxiana è volta a disinnescare anche il lato ideologico degli economisti che «in tutte le forme di società vedono sempre quella borghese».²⁹ Da un punto di vista del pensiero concreto, Marx è apprezzabile perché pone al centro di tutta la sua produzione intellettuale, ma anche del suo impegno politico, l'economia nei suoi aspetti più scientifici. Al contempo, però, questa è fortemente storicizzata in quanto è vista come esito della prassi umana. Questa è la via che conduce a un altro aspetto che colloca il filosofo comunista nel solco del pensiero concreto, ovvero la critica all'ideologia come momento di perdita di smarrimento coscienza.

Nei *Manoscritti*, il discorso sull'alienazione nasce da un'analisi dei rapporti lavorativi. Nel lavoro salariato, l'estraneazione viene descritta secondo quattro modalità, tutte esito di rapporti iniqui e denaturalizzanti propri del modo di produzione capitalistico, secondo

²⁷ D. McLellan, *Karl Marx. La sua vita, il suo pensiero*, Rizzoli, Milano 1976, p. 131.

²⁸ K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 103.

²⁹ K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 31.

la categoria della negazione in primo luogo dei bisogni che sono misconosciuti e delle peculiarità ontologiche che sono sottratte al lavoratore.

Il primo tipo di alienazione si determina verso l'oggetto che produce, nei riguardi del quale viene posto «come rispetto ad un oggetto estraneo»³⁰ Il capitalista, ovvero il proprietario dei mezzi di produzione, è anche il proprietario del prodotto del lavoro del salariato, in quanto ha acquistato la sua capacità produttiva. Il lavoratore è in uno stato di contrapposizione rispetto all'oggetto frutto del suo lavoro, il quale acquisisce una «potenza indipendente»,³¹ sul suo creatore, determinando un rapporto di dominio della cosa sull'uomo, la cui prassi è rovesciata in asservimento, che è l'opposto del potere poetico e trasformativo proprio del lavoro umano. Si genera il paradosso per il quale «quanti più oggetti l'operaio produce, tanto meno egli ne può possedere»,³² in virtù del fatto che «la svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose»³³ L'oggetto si pone non in una determinazione dialettica con il soggetto produttore, bensì come ciò che gli è assolutamente contrapposto, *Gegenstand*. Questa configurazione comporta che l'oggetto non sia fonte del soddisfacimento dei bisogni materiali del lavoratore, ma, al contrario, il simbolo sia della sua condizione di indigenza e della sua condizione di subordinato.

Ne consegue il fatto che il suo stesso lavoro diviene alienazione per lui, perché la natura dell'attività lavorativa consiste nel liberare l'uomo dalla necessità, invece nel rapporto capitalistico viene rovesciato in uno strumento di oppressione. l'attività lavorativa del salariato produce ricchezza per chi possiede i mezzi per la produzione, il quale garantisce a chi la ha prodotta solo i mezzi per la stretta sussistenza. Il lavoro in fabbrica, quindi, non è libero, bensì è descritto come «lavoro forzato [Zwangsarbeit]»,³⁴ con la conseguenza che «non appena viene meno la coazione fisica o qualsiasi altra coazione, il lavoro viene fuggito come la peste».³⁵

Dato che il lavoratore non è riconciliato con se stesso né nella sua attività, né nel risultato del suo operare, egli è estraniato, in terzo luogo, anche dalla sua natura di essere appartenente a una specie, *Gattungswesen*. Il lavoro non ha più uno scopo comunitario o

³⁰ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p.18.

³¹ Ivi, p. 71.

³² K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 72.

³³ Ivi, p. 71.

³⁴ Ivi, p. 75.

³⁵ Ibid.

sociale nel quale la persona potrebbe affermare «la sua essenza, la sua essenza comune[Gemeinwesen] ed umana»³⁶, perché non è inteso per la soddisfazione dei bisogni collettivi, ma solo per arricchire il capitalista.

L'ultima forma di alienazione è del singolo nei confronti degli altri uomini, perché l'attività lavorativa la sua attività lavorativa «pone in essere la signoria di colui che non produce»,³⁷ ovvero l'operaio contribuisce a dar luogo non solo al suo asservimento, ma anche a quello degli altri uomini. L'operaio diviene complice della subordinazione degli altri uomini, rompendo la solidarietà che potrebbe e dovrebbe unirli sotto forma di lavoro atto a realizzare l'emancipazione universale dal bisogno. Questo tipo di rovesciamento dialettico astrae il singolo agente economico dal suo contesto sociale e lo trasfigura in collaboratore attivo dell'ingiustizia e indigenza collettiva.

In questa formulazione dell'alienazione, Marx propone una visione della prassi umana sfaccettata. Da un lato, come si è visto sopra, rimprovera a Hegel di non aver pensato il mondo economico ed istituzionale come un prodotto unicamente umano, ma soprattutto ideale e, di conseguenza, di concepirlo come cristallizzato nella riconciliazione solo formale. Dall'altro nella descrizione delle forme di estraniamento vede nel lavoro umano una prassi sia potenzialmente realizzativa, ma anche il suo contrario. Nella prospettiva che si sta tentando di delineare è importante sottolineare come per Marx l'attività umana, anche quella dei subordinati, non comporti automaticamente una tensione verso il progresso ed al raggiungimento della libertà universale. Nel prossimo paragrafo, dedicato all'istanza del riconoscimento, *Anerkennung*, e ad Axel Honneth, il quale lo ha posto al centro della sua riflessione in una prospettiva marxista, si proverà a descrivere come la prassi umana possa essere un elemento comunitario, se è mediata dall'elemento coscienziale collettivo.

3. IL RICONOSCIMENTO

Il concetto di riconoscimento è stato interpretato variamente, soprattutto nella filosofia del ventesimo secolo. In una forma molto generale Axel Honneth lo definisce come «un

³⁶ Ivi. p. 247.

³⁷ Ivi. p. 82.

concetto usato in modo vago per caratterizzare atteggiamenti o pratiche il cui scopo è convalidare la presenza di certe qualità in individui o gruppi». ³⁸

In ambito comunitarista Charles Taylor connette il tema del riconoscimento al problema dell'identità nella modernità, in quanto questa è determinata dal riconoscimento in modo molto più significativo rispetto all'epoca preindustriale. Questa difficoltà è data dal fatto che, ad avviso del filosofo canadese, nella società contemporanea è più facile fallire nel tentativo di essere riconosciuti nel proprio contesto di riferimento. Il misconoscimento che ne deriva è fonte di disagio e disarticolazione comunitaria. ³⁹ Taylor propone una distinzione tra politica dell'universalità e politica della differenza, ⁴⁰ dove la prima, detta anche “del riconoscimento” promuove l'eguale dignità e rispetto di tutti gli esseri umani in quanto tali. Questa impostazione politica si sviluppa nella modernità perché venendo meno gerarchie rigide pregresse al concetto di onore subentra quello di dignità. La politica della differenza, al contrario, è l'insieme degli sforzi di veder riconosciute specifiche identità o istanze culturali, allo scopo di preservare o affermare sia se stessi in quanto portatori di tratti peculiari, sia il proprio agglomerato intersoggettivo di riferimento, quale può essere uno Stato, una nazione, un gruppo linguistico o, in generale, qualsiasi dimensione sociale che sia istituzionalizzata o meno.

Paul Ricoeur in *Percorsi del riconoscimento* ⁴¹, passa in rassegna i significati del termine “riconoscere”, a partire dalla forma reiterativa per la quale significa conoscere qualcuno che già conoscevamo. Questa prima accezione è di tipo fenomenologico in quanto asserisce che sono le forme e le impressioni pregresse a determinare nel soggetto una forma di riacquisizione dell'altra persona. L'altra forma consiste nell'attribuire caratteri e, in generale, segni noti a qualcuno che non conoscevamo in precedenza. Ricoeur ammette la possibilità che il riconoscimento possa essere anche prospettico, ma sempre a partire da elementi noti al soggetto che riconosce.

Da un punto di vista linguistico Axel Honneth mette a confronto i diversi significati che il termine riconoscimento assume in idiomi differenti allo scopo di mostrarne l'ampiezza del perimetro semantico e, quindi, la difficile tematizzazione. ⁴² Se il termine tedesco

³⁸ A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna 2017, p.189.

³⁹ Crf. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999.

⁴⁰ Crf. C. Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*. Feltrinelli Milano 2008, p. 22, 23.

⁴¹ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina editore. Milano 2005.

⁴² Crf. A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino 2007.

Anerkennung ha un'accezione socio-politica positiva di attribuzione di buoni caratteri, i corrispettivi in lingua francese ed inglese si mantengono in forma più neutrale e sono legati al riconoscere come atto gnoseologico.

Il concetto di riconoscimento è sfaccettato anche in virtù del fatto che può riguardare una pluralità di soggetti. Se lo si pensa come uno sforzo interpersonale ne consegue che esso sia relativo solo a soggetti umani in quanto singoli. Da questo punto di vista è più complessa la situazione relativa a gruppi o aggregati di persone, perché la loro identificazione è a sua volta non semplice, ma anche per il fatto che dove si dà un'unità composita è possibile porne distinzioni tra le parti che la compongono, quindi si può determinare una forma di riconoscimento non omogenea.

Un concetto fortemente legato a quello di riconoscimento è quello di rispetto, sia in senso universale che specifico per la persona. Uno dei filosofi che maggiormente ha insistito su questo punto è Kant, il quale afferma che

gli esseri razionali sono chiamati persone perché la loro natura li contraddistingue già come fini in se stessi, ossia come qualcosa che non può essere usato semplicemente come un mezzo, e in conseguenza limita ogni arbitrio (ed è oggetto di rispetto).⁴³

Il pensiero morale kantiano ha al suo centro la dimensione del rispetto degli enti razionali, tra cui anche l'uomo, sebbene da una posizione di razionalità limitata. L'imperativo categorico, kantiano istituisce una normatività universale a partire dal riconoscimento della natura umana: «agisci in modo da trattare l'umanità sia nella tua persona sia in quella di ogni altro sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo».⁴⁴

Stephen Darwall distingue due tipi di rispetto.⁴⁵ Il *recognition respect* implica che il soggetto rispetta l'altro nel momento in cui riconosce le strutture ontologiche intrinseche all'oggetto riconosciuto. Nel caso dell'uomo ciò si verifica quando l'alterità è riconosciuta come uomo, quindi il soggetto deliberante tiene pienamente conto di questo fatto; *l'appraisal respect*, invece è una forma di rispetto ulteriore, non universale, che deriva dal riconoscimento come giudizio di valore, per il quale si attribuisce una valutazione positiva ad un soggetto in base ai suoi meriti o a sue caratteristiche specifiche. In entrambi

⁴³ I. Kant. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Editori Laterza, Roma-Bari 1997, p. 33.

⁴⁴ Ivi. p. 88.

⁴⁵ S. L. Darwall, *Two kinds of respect*, The university of Chicago press, Chiago 1988.

i casi si tratta di una forma di invito all'azione conseguente al riconoscimento specifico che si è posto, ma il primo è una descrizione assiologicamente neutrale, mentre il secondo prevede anche un giudizio positivo, quindi richiede la stima verso l'altro come elemento necessario.

Nella storia della filosofia uno dei momenti costitutivi del tema in oggetto è la lotta per il riconoscimento, *Kampf um Anerkennung*, teorizzata da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*. Il filosofo idealista, riprendendo un tema spinoziano, ma anche fichtiano, descrive l'autocoscienza come connotata innanzitutto dall'appetito, *Begierde*, che è lo sforzo di autosussistenza e di appropriazione delle alterità:

il semplice io è questo genere o l'universale semplice, per il quale le differenze sono nulle ma lo è, soltanto quando questo stesso io sia l'essenza negativa dei momenti indipendenti e figurati che si sono venuti formando. È l'autocoscienza quindi certa di sé stessa soltanto perché toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente: essa è concupiscenza o appetito.⁴⁶

L'autocoscienza cerca il suo appagamento mediante il tentativo di assimilare tutto ciò che le è esterno, comprese le altre autocoscienze finite. Questa relazione coscienziale è nella sua essenza un conflitto, in cui l'autocoscienza cerca di essere riconosciuta dall'altra. La sua autoaffermazione avviene quando «essa è in e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come qualcosa di riconosciuto».⁴⁷

Nella lotta per il riconoscimento risulta evidente che

il fine risulta inattuabile perché l'autocoscienza non conosce altra forma di conferma della propria esistenza che le possa venire da un'altra autocoscienza che non sia o la soppressione di questa autocoscienza o la sua sottomissione. In entrambi i casi tuttavia non c'è vero e proprio riconoscimento.⁴⁸

La lotta per il riconoscimento può finire solo con la morte di una parte, o con la sua sottomissione. Questa impostazione riprende la teoria giusnaturalistica della società come stato di guerra universale, Hegel, però, ne mette in luce i limiti e la tragicità. Entrambe le situazioni, infatti, non comportano la realizzazione del riconoscimento. Nel caso della morte di una parte in lotta non sussiste più un'alterità che possa metterlo in atto; nella

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 150.

⁴⁷ Ivi. p. 153.

⁴⁸ F. Chereghin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci Editore, Roma 1994, p. 90.

seconda ipotesi nella dialettica tra servo e signore che ne scaturisce il primo dipende dal lavoro del secondo e, quindi, non è più autonomo, quindi non è più libero:

ma al vero e proprio riconoscimento manca il momento per il quale ciò che il signore fa verso l'altro individuo lo fa anche verso sé stesso, e per il quale ciò che il servo fa verso di sé lo fa verso l'altro. col che si è prodotto un riconoscimento unilaterale.⁴⁹

Nella prospettiva hegeliana l'autocoscienza può essere libera, quindi, solo nel pensiero, perché solo in questa dimensione può essere in sé, ovvero nella sua piena datià, ma anche per sé, cioè assolutamente conscia della sua realtà. L'esito di questa dimensione polemologica è, per Hegel, l'infelicità della coscienza stessa, ora certa della sua finitudine, che la porterà a compiere un trapasso nella universale dimensione dello Spirito. Come si è visto sopra, Marx critica questa impostazione proprio perché Hegel, nell'atto stesso di riconoscere il problema della reale frammentazione contrastiva della figura in esame, la mantiene nella sua concretezza e la risolve solo sul piano speculativo.

Il tema del riconoscimento è centrale per il pensiero di Axel Honneth, il quale contempera le istanze marxiste e la *Weltanschauung* hegeliana. In *La lotta per il riconoscimento*, Honneth pensa alla formazione dell'identità personale secondo forme di relazioni pratiche verso se stessi, la *Selbstbeziehung*, che vengono a determinarsi solo mediante esperienze sociali: «una fruttuosa formazione dell'identità possiede un lato sociale, pubblico». ⁵⁰ Il percorso verso l'autorealizzazione personale è descritto secondo tre momenti intersoggettivi, che danno luogo a tre forme di riconoscimento. Da una prospettiva della concretezza, Honneth è apprezzabile perché immagina una positiva sinergia tra l'individuo e le forme sociali. Non postula uno iato tra queste dimensioni o una forma di supremazia concettuale di una delle due. Honneth è apprezzabile anche perché, al pari di Hegel, descrive un processo nel quale la realizzazione personale è un progressivo accumulo di esperienze, quindi pensa l'identità personale e la società in un rapporto di mutua costruzione:

i diversi modelli di riconoscimento possono essere intesi come le condizioni intersoggettive che permettono ai soggetti umani di giungere di volta in volta a nuove forme di una relazione positiva con se stessi. Gli

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, p.161, 162.

⁵⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 203.

individui si costituiscono come persone solo apprendendo a rapportarsi a se stessi nella prospettiva di un altro che li approva o li incoraggia, come caratterizzati da determinate capacità e qualità il grado di positività della relazione con se stessi cresce con ogni nuova forma di riconoscimento che il singolo può riferire a se stesso come soggetto.⁵¹

La prima forma di riconoscimento riguarda la sfera degli stretti vincoli affettivi come quello familiare, amicale o amoroso. In questa dimensione l'alterità è fondamentale per il soddisfacimento dei bisogni affettivi principali, e il loro riconoscimento è garantito dall'essere ricambiati emotivamente. Il tipo di autorelazione positiva propria di questa forma di riconoscimento è la fiducia in sé stessi, che è la condizione di possibilità per la manifestazione pubblica delle proprie istanze emotive.

La seconda forma di riconoscimento è inerente la sfera dei diritti, in quanto nella sua universalità il soggetto può rivendicare la legittimità dei propri bisogni. Honneth descrive l'evoluzione storica della dimensione giuridica, la quale nella modernità si configura come universale, quindi paritetica per ogni membro della società, mentre prima era differenziata in base alla stima specifica goduta dai soggetti:

ora il riconoscimento come persona giuridica, che per principio deve valere per ogni soggetto nella stessa misura si separa dal grado di stima sociale fino al punto che nascono due differenti forme di considerazione.⁵²

La forma corrispondente di autorelazione è il rispetto elementare di sé, in quanto il soggetto pretende dagli altri e dalla società che siano riconosciuti i suoi bisogni in quanto diritti. La forza psichica acquisita nella prima dimensione relazionale, diviene nel diritto volontà di pretesa pubblica.

La terza e ultima sfera del riconoscimento è inerente la stima sociale, la quale deriva dalla costruzione di valori e fini comuni agli altri membri della società. In questa dimensione il singolo può riconoscersi e vedersi attribuite qualità e caratteristiche personali legate a forme di positività costruite socialmente. Diversamente da Hegel che mostrava nostalgia per i ceti e le corporazioni perduti nella modernità, Honneth vede nella sua epoca l'attuarsi di un processo di individuazione delle prestazioni, in base al quale la singola persona

⁵¹ Ivi. p. 202.

⁵² A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, p. 135.

agente ha modo di valutarsi ed essere valutata in base alle sue specifiche caratteristiche e capacità. L'autorelazione che scaturisce da questa esperienza di riconoscimento sociale è l'autostima, la quale

Riguarda le particolari qualità che caratterizzano le persone nelle loro specificità personali. Le loro capacità e prestazioni vengono valutate intersoggettivamente in ragione del contributo che sono in grado di offrire alla trasformazione dei valori culturalmente definiti.⁵³

Honnet, definendo l'eticità, *Sittlichkeit*, come «l'insieme delle condizioni intersoggettive delle quali si può dimostrare che fungono da presupposti necessari all'autorealizzazione individuale»,⁵⁴ descrive il processo di autorealizzazione configuratosi nelle tre sfere del riconoscimento, come una prassi che determini al contempo il singolo e la società. Nella prospettiva della comunità concreta che si sta tentando di delineare, questo passaggio è molto importante perché mostra come l'azione intersoggettiva sia lo sfondo per la determinazione dell'identità personale, che può avvenire solo in contesti, istituzioni e pratiche sociali. Honneth mostra come il soggetto agente sia contemporaneamente autore di se stesso e della società, ma solo se egli è cosciente di questa sua possibilità, così come la società è il contesto ineludibile della realizzazione dei suoi membri, ma solo se è intesa come risultato delle azioni collettive.

4. SECONDO BILANCIO

Il pensiero fichtiano descrive la soggettività come prassi, il che la pone come principio poetico sia per il mondo personale che intersoggettivo. Nella critica marxiana a Hegel alla attività umana è riconosciuta la facoltà di trasformare la realtà, soprattutto laddove questa presenti frammentarietà e contraddizioni. Il lavoro, però, che è l'ambito pratico principale dell'essere umano, può essere fonte di estraniamento della natura umana. La prospettiva di Honneth consente, grazie alla sua visione processuale del riconoscimento come autorealizzazione dell'identità di sé nelle esperienze sociali, di pensare

⁵³ Ivi. p. 148.

⁵⁴ Ivi. p. 202.

sincronicamente la prassi sia come determinazione di sé che della società in armonia reciproca.

Nel prossimo capitolo si vedrà come la soggettività pratica può essere il fondamento della comunità, in quanto può fungere da cerniera logica e procedurale tra i concetti di giustizia e di vita buona. A questo scopo saranno messe a confronto le visioni liberali di John Rawls e Robert Nozick, e le prospettive comunitarie di Alisdair MacIntyre e Michael Sandel.

TERZO CAPITOLO: LA NORMATIVITÀ COMUNITARIA

1. LA GIUSTIZIA COME EQUITÀ. IL PARADIGMA DI RAWLS.

La filosofia politica degli ultimi decenni del secolo scorso ha visto al suo centro la contrapposizione tra i paradigmi della filosofia liberale e quelli della prospettiva comunitarista. In questa polarizzazione delle posizioni etiche e politiche uno degli aspetti centrali di divisione è il rapporto tra il concetto di bene e quello di giustizia. In questo capitolo verranno prese in considerazione due delle principali visioni liberali, quella di John Rawls e quella di Robert Nozick, entrambe le quali, sebbene presentino aspetti differenti tra di loro, affermano la necessità di subordinare le concezioni della vita buona ai vincoli della giustizia, al fine di garantire i diritti umani che non possono essere limitati o negati. Questa prospettiva verrà messa a confronto con quelle di Alisdair MacIntyre e di Michael Sandel, le quali affermano una visione complementare del giusto e del buono in una proposta politica della comunità che si contrappone alla società atomistica.

John Rawls con *Una teoria della giustizia*, pubblicato nel 1971, segna una svolta molto significativa nel contesto del dibattito relativo alla filosofia politica, a partire dalla critica delle tesi utilitaristiche e la conseguente riproposizione di una proposta contrattualistica alla base sia della società che delle sue istituzioni, le quali sono viste come un'intrapresa cooperativa che ha il fine di avvantaggiare ogni suo membro. Chi è favorito dalla cooperazione deve essere tassato al fine di garantire un guadagno per tutti, ma chi è meno avvantaggiato ha nel proprio interesse che i membri più proficui lavorino al meglio delle loro capacità al fine di generare massimo valore possibile, ne consegue che un certo tipo di disuguaglianza materiale, frutto di un sistema di incentivazione, è un bene collettivo. La proposta di Rawls mira a garantire l'equità, *fairness*, mediante la costituzione di una società ben ordinata, *well-ordered*, la quale è tale

quando non soltanto è tesa a promuovere il benessere dei propri membri, ma è anche regolata in modo effettivo da una concezione pubblica della giustizia. Ciò significa che si tratta di una società in cui (1)

ognuno accetta e sa che gli altri accettano i medesimi principi di giustizia e (2) le istituzioni fondamentali della società soddisfano generalmente, e in modo generalmente riconosciuto, tali principi.¹

Rawls affronta il problema delle pretese divergenti che gli esseri umani hanno all'interno della società. La sua speculazione è il tentativo di individuare principi di giustizia che possano essere obiettivi, quindi accettabili da ogni posizione sociale e che, quindi, possano circoscrivere le possibilità e gli obblighi normativi. Le istituzioni principali, che sono chiamate strutture di base, *basic structures*, sono le istanze sociali deputate a stabilire e a garantire l'equa distribuzione dei beni:

l'oggetto principale della giustizia è la struttura di base della società, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali distribuiscono i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale.²

I principi di giustizia sono garantiti dalle strutture di base, le quali sono responsabili dell'attuazione e mantenimento di quella peculiare forma di giustizia che Rawls chiama giustizia di sfondo, *background justice*, che consiste nel garantire a tutte le parti sociali un'equa distribuzione di risorse e doveri già al loro ingresso in società, e, quindi, all'inizio della loro intrapresa economica. Questo tipo di preoccupazione sarà al centro della teoria del titolo valido formulata da Nozick, il quale vede nelle corrette condizioni di partenza uno dei principali requisiti per stabilire la giustizia di un determinato stato intersoggettivo di distribuzione di risorse.

Le strutture di base rawlsiane comprendono lo Stato ed ogni suo organo, ma anche la famiglia e in generale tutto ciò che è deputato al mantenimento dei principi di giustizia. Esse sono il fondamento nel quale si riconoscono tutti i componenti della società e che ne garantiscono l'unità sotto forma di mutuo rispetto e cooperazione. La giustizia, nella prospettiva rawlsiana, è l'elemento associativo comune a tutti, quindi essa è prioritaria rispetto ad ogni visione particolare di cosa sia una vita buona, o cosa sia buono in generale; ne consegue anche che le forme di vita buona sono tutte legittime solo se rispettano i principi di giustizia, ma anche che non possono essere censurate visioni del bene che sono conformi a tali principi.

Rawls riprende la teoria contrattualistica propria della tradizione giusnaturalistica al fine di dare una legittimazione alle strutture di base e, successivamente, sviluppare

¹ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 26, 27.

² John Rawls, *Una teoria della giustizia*, p. 28.

conseguenti obblighi per i cittadini ed i legislatori. Questa impostazione ha una rilevanza ideologica molto significativa in quanto

Nel paradigma noecontrattualista rawlsiano si rispecchia l'architettura di fondo di quel welfare State che con modalità e accentuazioni diverse si andava costruendo nell'orizzonte politico del secondo dopoguerra sia in Europa che negli Stati Uniti.³

I componenti della società sottoscrivono un ipotetico accordo originario (che Rawls definisce come artificio espositivo, *device of representation*, ovvero come puro esperimento mentale), il quale stabilisce principi di giustizia non arbitrari e potenzialmente universali, che fungono da fondamento per le istituzioni:

L'idea guida è che i principi di giustizia per la struttura di base della società siano oggetto dell'accordo originario. Questi sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione.⁴

Questo contratto ipotetico è l'esito di una deliberazione che deve essere quanto più equa per ogni possibile posizione sociale. Rawls immagina che tale patto avvenga da una posizione originaria, ovvero che i contraenti siano in un contesto precedente alla società stessa e che non conoscano le loro capacità, limiti, inclinazioni, desideri, mentalità e, in generale, ogni loro possibile collocamento nella situazione che deriverà dal contratto che stipuleranno. Rawls immagina una situazione antecedente all'associazione civile come un contesto di indifferenziazione delle individualità coinvolte, nella quale i singoli si associano allo scopo di trarre un vantaggio dalla cooperazione reciproca. L'equità del contratto dipende dalla posizione dei contraenti, che essendo originaria non consente loro di favorire se stessi a discapito degli altri. In merito Rawls afferma che:

dal punto di vista della giustizia come equità la posizione originaria di eguaglianza corrisponde allo stato di natura della teoria tradizionale del contratto sociale. Tra le caratteristiche essenziali di questa situazione vi è il fatto che nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili. Assumerò anche che le parti contraenti non sappiano nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche. I principi di giustizia vengono scelti sotto un velo di ignoranza.⁵

³ F. Fistetti, *Comunità*, p. 153.

⁴ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, p. 32.

⁵ Ivi. p. 33.

La giustizia come equità dipende dalla neutralità gnoseologica dei fondatori del patto sociale, che è propriamente solo ipotetica, dalla quale deriva una loro assoluta interscambiabilità. Le parti coinvolte sono

Ignare non solo della propria collocazione sociale, ma della propria identità personale - comprendente gusti, capacità, valori, concezioni del bene – le parti sono “costrette” a comportarsi come persone morali e ad adottare un atteggiamento imparziale.⁶

Questa proposta contrattualistica, quindi, si configura come una teoria politica deontologica, in quanto è il rispetto dei principi di giustizia ad essere rilevante sul piano normativo. Tale rispetto è possibile se le strutture di base sono eque, ovvero non privilegiano o ostacolano uno o più specifici fini dei contraenti. In questo senso Rawls si distanzia dalla prospettiva utilitaristica perché quest'ultima propone un fine specifico come obiettivo di massimizzazione. L'utilitarismo non tiene conto della separatezza delle persone, ovvero del fatto che ognuno ha fini diversi e concezioni del bene differenti, quindi imporre a tutti una specifica versione dell'utilità è una prepotenza che deriva dal fatto che l'utilitarismo impone un bene indipendentemente dalla giustizia.

La posizione originaria rawlsiana prescrive che un accordo equo sia possibile solo se: tutte le parti coinvolte hanno una buona ragione per accettare uno o più principi di distribuzione inerenti un determinato bene o complesso di beni; tutte le parti che si impegnano nel contratto hanno motivo di ritenere che esso sarà rispettato da tutti e che ciò sia vantaggioso per ciascuno; ciò che è oggetto dei principi di giustizia, può essere effettivamente distribuito secondo questi e nel contesto delle istituzioni che ne derivano. Rawls, riprendendo *Trattato sulla natura umana*⁷ di David Hume, immagina due “circostanze di giustizia” imprescindibili per la situazione della posizione originaria. Se il filosofo scozzese le applicava alle persone, il pensatore statunitense le propone in relazione alle istituzioni. Queste sono situazioni che rendono necessario e sensato un patto che istituisca principi di giustizia che siano funzionali all'equa distribuzione di risorse. La

⁶ V. Pazé, *Il comunitarismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2004, p. 85.

⁷ Crf. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001.

prima circostanza di giustizia è la “scarsità moderata” dei beni da condividere, che si verifica quando

Le risorse naturali o di alto genere non sono così abbondanti da rendere superflui gli schemi di cooperazione, mentre le condizioni non sono così dure da costringere inevitabilmente al fallimento imprese fruttuose.⁸

L'altra circostanza di giustizia è il “mutuo disinteresse” che le persone hanno nella posizione originaria, ovvero precedente al contratto. Questa circostanza mostra come i vantaggi della cooperazione siano effettivi solo nella società fondata sui principi di giustizia. Al di fuori di essa i singoli non si interessano della situazione altrui perché perseguono i loro fini specifici.

La posizione originaria ha come «suo obiettivo usare la nozione di giustizia procedurale pura come base della teoria».⁹ Tale scopo è perseguibile se si immagina che chi stipula il contratto sia dietro un velo di ignoranza, *veil of ignorance*, rispetto alla sua situazione specifica. Rawls immagina che da questa prospettiva i singoli «non sanno in che modo le alternative influiranno sul loro caso particolare, e sono quindi obbligate a valutare i principi soltanto in base a considerazioni generali».¹⁰ Nella situazione del velo di ignoranza nessuno conosce:

il proprio posto nella società, la sua posizione di classe o il proprio status sociale; lo stesso vale per la fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la forza, intelligenza e simili. Inoltre, nessuno conosce la propria concezione del bene, né i particolari dei propri piani razionali di vita e neppure le proprie caratteristiche psicologiche particolari, come l'avversione al rischio o la tendenza all'ottimismo o al pessimismo.¹¹

La posizione originaria prescrive che chi contrae il contratto ipotetico sia in una condizione di razionalità. Questa facoltà è riferita alla scelta dei principi di giustizia come capacità di discernere tra diverse alternative in funzione degli scopi oggettivi:

⁸ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, p.134.

⁹ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, p. 142.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ivi. p. 143.

si pensa che una persona razionale abbia, tra le opzioni che le si presentano, un insieme coerente di preferenze. Essa le ordina secondo la misura in cui favoriscono i suoi obiettivi; segue poi il piano che soddisfa la maggiore quantità dei suoi desideri, e che ha le maggiori possibilità di essere portato a termine con successo.¹²

Questa concezione della razionalità come inclinazione verso i propri fini non compromette l'esperimento di neutralità deliberativa in quanto i soggetti coinvolti sono anche nella condizione del velo d'ignoranza, quindi i loro scopi, in questa fase non ancora associativa, sono limitati alla delineazione di un modello equo di distribuzione di doveri e beni. La razionalità, di conseguenza, è la condizione necessaria per discernere solo i principi di giustizia e non è utile all'affermazione di alcuna particolarità teleologica o etica. Rawls vede nel concetto di *maximin* il principio in base al quale discriminare tra diversi modelli di giustizia distributiva. Il filosofo liberale sostiene che nella posizione originaria gli agenti decisori adotterebbero il modello distributivo che massimizza la quantità di risorse attribuita a chi è più svantaggiato, ovvero a chi è nella situazione di ricevere la minima parte del *distribuendum*: «ciò risulta evidente se si riflette sul fatto che i due principi sono quelli che un individuo sceglierebbe per un modello di una società in cui è il suo avversario a collocarlo nel sistema economico».¹³ Questo principio non sceglie necessariamente il modello che garantisce la somma più alta di risorse per l'intero sistema, ma deriva dall'ipotetica volontà dei soggetti che, non conoscendo la loro posizione sociale, né le loro qualità o limitazioni, si cautelano rispetto alle situazioni peggiori che potrebbero verificarsi. La priorità, quindi, è di scegliere un sistema distributivo che non sia vessatorio rispetto ai meno avvantaggiati, «le altre concezioni della giustizia possono condurre a istituzioni che le parti troverebbero intollerabili».¹⁴

Rawls ritiene che dalla prospettiva della posizione originaria verrebbero scelti due principi di giustizia. Il primo riguarda le libertà dei componenti della società ed è prioritario rispetto al secondo, che regola la giustizia distributiva. Le libertà sono un vincolo che nessuna situazione di benessere può scalfire; Rawls assume una posizione liberale che vede nei vincoli il rispetto della soggettività in quanto connotata innanzitutto

¹² Ivi. p. 148.

¹³ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, p. 158.

¹⁴ Ivi. p. 159.

dalla sua libertà, ne consegue che ogni modello di equa distribuzione deve essere iscritto in questi limiti.

Il primo principio afferma che «ogni persona ha un eguale diritto al più esteso sistema totale di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti». ¹⁵ La società e le sue strutture di base dovranno garantire a tutti la massima estensione possibile di libertà fondamentali, ma in un rapporto di equa estensione di esse. Dato che ogni individuo circoscrive e limita inevitabilmente le libertà altrui, il primo principio prescrive che le libertà fondamentali siano garantite in apporto alla situazione degli altri soggetti e non in assoluto, quindi la prospettiva rawlsiana propone una visione quantitativa, oltre che qualitativa, delle libertà basilari, le quali possono avere una loro estensione variabile nel rapporto con gli altri individui.

Rawls propone un elenco di libertà fondamentali e le pone in gerarchia:

libertà di religione e di coscienza; libertà politiche, tra cui libertà di espressione, di stampa, di assemblea, di voto e di associazione; libertà della persona, a cominciare dall'inaccettabilità di schiavitù e asservimento, per andare alla libertà dall'oppressione fisica e psicologica, fino a includere la libertà di tenere proprietà personali, le libertà di movimento e di scelta della propria occupazione; diritti e libertà previsti dallo Stato di diritto, come il diritto alla libertà personale, l'*habeas corpus* e quello alla retta amministrazione della giustizia.

Queste libertà sono fondamentali, inalienabili, «dato che possono essere limitate quando sono in reciproco conflitto, si può dire che nessuna di queste libertà sia assoluta». ¹⁶

Il secondo principio è composto di due sotto articolazioni «le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti». ¹⁷ Questo principio riguarda i rapporti economici e sociali dei cittadini ed è composto di due parti. La prima è il principio di differenza e prescrive che le diseguaglianze sono ammesse e sono legittime solo se comportano un vantaggio anche per chi ha meno risorse degli altri. Le posizioni sociali migliori sono quelle che garantiscono le più ampie quantità di beni primari, i quali sono: libertà e diritti fondamentali; libertà di movimento e libertà di scegliersi un'occupazione; poteri e prerogative derivanti da uffici e posizioni di

¹⁵ Ivi. p. 247.

¹⁶ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, p. 77.

¹⁷ Ibid.

responsabilità nelle istituzioni politiche ed economiche della struttura di base; reddito e ricchezza; le basi sociali del rispetto di sé.

Questo principio prescrive che maggiori quantità di beni sociali siano destinate a chi possiede beni naturali superiori, come talenti e qualità psicofisiche, sotto forma di incentivazione per il loro impegno economico. Ciò comporta agli occhi di Rawls un vantaggio materiale anche per chi è meno provvisto di beni naturali in quanto può beneficiare di una maggiore quantità e qualità di beni e servizi derivata dallo sforzo dei più abili attori economici.

La seconda parte di questo principio prescrive l'uguaglianza di opportunità rispetto alle cariche e posizioni sociali, poiché «tutti possiedono almeno gli stessi diritti legali di accesso a tutte le posizioni sociali vantaggiose».¹⁸ La preoccupazione di Rawls è di garantire che le posizioni migliori non siano assegnate in base a discriminazioni ingiuste come condizioni economiche di partenza, appartenenza ad un'etnia, connotazioni religiose o qualsiasi altra forma di situazione personale che non è rilevante ai fini dell'equa distribuzione di beni sociali. Le strutture di base devono garantire che la competizione economica e lavorativa assicuri a tutti la medesima condizione di partenza e che siano i beni naturali di ciascuno a determinare la disposizione di ciascuno, altrimenti il principio di differenza non verrebbe rispettato e le disuguaglianze non sarebbero legittime perché non assicurerebbero un vantaggio per chi riceve meno risorse. Rawls fonda questo principio sull'assunto morale per il quale «la distribuzione naturale non è né giusta né ingiusta [...]». ¹⁹ Ciò che è giusto o ingiusto è il modo in cui le istituzioni trattano questi fatti». ¹⁹ Questa posizione egualitaria pone al centro della sua teoria politica la necessità di giustificare ogni situazione di disuguaglianza materiale, ne consegue che queste non possono derivare da privilegi che non hanno un significato implicito e che non comportano un vantaggio sociale. La prospettiva rawlsiana assume le differenze naturali tra gli esseri umani come un fatto inemendabile, ma ragiona sulle forme di equità idonee per il loro corretto sviluppo e determinazione nell'ambito della società:

in sintesi, l'uguaglianza nei diritti (civili e politici) può, senza per questo offendere la giustizia (*justice*), ma anzi promuovendo l'equità (*fairness*), coniugarsi con posizioni sociali diseguali (nella ripartizione dei beni primari sociali) purché detta disuguaglianza, favorendo il fatto che le posizioni migliori e più influenti siano

¹⁸ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, p. 88.

¹⁹ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, p. 111.

occupate dai più capaci, assicurarsi una cooperazione sociale tale da produrre le risorse necessarie per correggere le inevitabili disparità nelle posizioni di partenza, quanto pe garantire a ognuno di poter perseguire con l'impegno e l'applicazione la propria autorealizzazione.²⁰

Le obiezioni al paradigma rawlsiano provengono da diverse prospettive. Una delle più rilevanti è formulata da Herbert Hart,²¹ il quale ritiene che dalla razionalità delle parti nella posizione originaria non sia possibile ricavare il primo principio di giustizia, quello della libertà, e anche la sua priorità rispetto al secondo, in quanto occorrerebbe un accordo pregresso dei soggetti deliberanti sulla natura di queste libertà fondamentali. Da una prospettiva libertaria Robert Nozick²² critica il carattere procedurale, quindi astorico, dei principi di giustizia, che imponendo vincoli alla capacità di scambio dei componenti della società, non rispetterebbe le libertà fondamentali degli stessi.

Le critiche degli autori comunitaristi riguardano sia la natura astratta del soggetto rawlsiano, sia la conseguente subordinazione del concetto di bene a quello di giusto. Nei prossimi paragrafi queste posizioni verranno viste in relazione alle speculazioni di Alisdair Macintyre e di Michael Sandel. Nel quadro della prospettiva della comunità concreta che si sta tentando di delineare è importante notare come nella prospettiva della giustizia rawlsiana le disuguaglianze sociali siano un vantaggio per chi è meno dotato di talenti naturali in quanto il suo benessere materiale è superiore ad un sistema economico più egualitario. Questa visione non tiene conto di effetti negativi per i singoli posti in stato di inferiorità, in quanto questi potrebbero sentirsi umiliati dal confronto con i più benestanti:

Rawls ammette esplicitamente che per gli individui quello che conta è il loro livello assoluto di benessere, non il rapporto tra ciò che essi hanno e ciò che hanno gli altri, ma non si può guardare solo al livello assoluto di benessere, perché per gli uomini conta moltissimo anche quello relativo; e non si può dire con Rawls che chi dà importanza ad esso sia motivato semplicemente dall'invidia.²³

Un'altra problematica legata alle disuguaglianze ritenute legittime da Rawls riguarda l'origine di queste, ovvero la possibilità che queste derivino da condizioni di lavoro

²⁰ V. Marzocchi, *Filosofia politica. Storia, concetti contesti*, p. 354.

²¹ Crf. H. L. A. Hart, *Rawls on Liberty and Its Priority*, in "University of Chicago Law Review" n. 40, 1973, p. 534 - 555.

²² Crf. R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 195 - 213.

²³ S. Petrucciani, *Politica. Una introduzione filosofica*, Einaudi, Torino 2020, p. 106.

alienanti o che misconoscano la dignità del lavoro umano. Il filosofo liberale non affronta esplicitamente questo problema, sebbene sia uno dei fondamenti della sfera dei rapporti intersoggettivi, soprattutto nelle società strutturate attorno al modo di produzione capitalistico. A parità di disparità economica la condizione lavorativa è estremamente rilevante se si vuole realizzare istituzioni e condizioni reali nelle quali ogni persona ha la possibilità di partecipare al potere effettivo. Rawls non tiene conto neanche degli effetti potenzialmente nefasti che le diseguaglianze possono avere rispetto alla formazione delle istanze sovrastrutturali, per usare il lessico marxiano, in quanto le classi sociali dominanti hanno la possibilità oggettiva di determinare l'ideologia di una società.²⁴ Questa difficoltà si riverbera anche sulla fragilità che le strutture di base rawlsiane riscontrerebbero nel mantenere una condizione di disuguaglianze giustificate. Un forte dislivello di potere economico e, di conseguenza, simbolico rendono molto difficile la preservazione della neutralità giuridica, ma anche legislativa.²⁵

In fine è problematica l'idea che un sistema distributivo di giustizia si renda necessario solo quando si realizza la condizione della scarsità moderata delle risorse da amministrare, perché questo è vieppiù necessario anche in situazioni di sovrabbondanza, laddove i beni sono controllati dagli agenti economici privati. È del tutto possibile che una società dalle capacità produttive elevate mantenga al suo interno situazioni di grave indigenza. Nella prospettiva della comunità concreta la questione della distribuzione delle risorse, ma anche della loro produzione, dipende principalmente dal significato che assume l'economia. È possibile accogliere la dicotomia aristotelica vista nel primo capitolo, per la quale le attività produttive e di scambio possono, in senso lato, assolvere al compito di provvedere alle necessità dei cittadini, oppure possono essere uno strumento per l'arricchimento fine a se stesso: la comunità si realizza e mantiene solo se il suo modo di produzione rispetta il primo significato dell'attività economica, quindi è sempre necessario un controllo collettivo e pubblico della medesima. A differenza del paradigma naturalistico proposto da Aristotele, però, non si può assumere in una prospettiva della concretezza politica un determinato modello né come naturale, né come giusto in assoluto, perché ciò inficerebbe le possibilità pratiche sempre in essere nei soggetti umani, che hanno la capacità di interpretarsi e determinarsi in modo perpetuo.

²⁴ Crf. K. Marx, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, in K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma 2016.

²⁵ Crf. David Harvey, *Breve storia del neoliberalismo*, Il Saggiatore, Milano 2007, p. 95.

2. LO STATO ULTRAMINIMO E LA GIUSTIZIA COME ‘TITOLO VALIDO’ NELLA VISIONE LIBERTARIA DI NOZICK.

Il punto di partenza del ragionamento libertario di Nozick è l'ipotesi dello stato come “guardiano notturno”, *night-watchmen state*, il quale è deputato unicamente a funzioni di sorveglianza e di tutela da violenze e soprusi e che non può avere alcuna funzione distributiva o redistributiva delle ricchezze, ma neanche imporre alcuna visione etica o teleologica ai propri cittadini. Questa forma di stato minimo non è accettata da Nozick perché «risulta essere redistributivo. Possiamo immaginare almeno un ordinamento sociale intermedio tra lo schema di associazioni protettive private e lo stato guardiano notturno». ²⁶ Lo stato minimo assicurando a tutti i cittadini, quindi anche a chi non contribuisce economicamente al suo mantenimento, una forma di protezione e tutela, ha un lato redistributivo che non è giustificato dalla libera adesione di chi, invece, partecipa con le proprie tasse. Il filosofo libertario si propone di individuare una forma statale ancora meno redistributiva e la trova nella proposta dello “stato ultraminimo”:

uno stato ultraminimo mantiene il monopolio di ogni uso della forza eccetto quella necessaria all'autodifesa immediata, e così esclude rappresaglie private (o da parte di agenzie) per torti commessi, come pure l'esazione privata dei risarcimenti; ma lo stato ultraminimo fornisce servizi di protezione e applicazione dei diritti solo agli acquirenti delle sue polizze di protezione e applicazione dei diritti. Chi non compra un contratto di protezione dal monopolio non ottiene protezione. ²⁷

Questa forma associativa non solo impone il primato della giustizia su ogni considerazione di vita buona, ma si propone anche di limitarsi alla sfera riparativa e preventiva della giustizia. Essendo una forma di istituzione minimale non si può occupare attivamente di alcunché se non forme di guardiania e dissuasione. Nozick non pensa allo stato come il comune contesto proprio a tutti i cittadini, ma ritiene razionale che una parte di essi possa sottrarsi volontariamente e anche che il criterio per prendervi parte sia la facoltà di pagare per i servizi resi di tutela e ristoro dai torti.

²⁶ R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, p. 49.

²⁷ R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, p. 49.

Se Rawls immagina le strutture di base come istituzioni funzionali ad una forma di cooperazione, Nozick circoscrive il ruolo delle agenzie pubbliche a forme reattive di riparazione o di mantenimento monopolistico dell'ordine sociale. Analogamente alla tradizione giusnaturalista e contrattualista lo stato ultraminimo si fonda sul primato logico e cronologico dei singoli individui, dai quali scaturisce una qualche forma di associazione; la principale differenza consiste nella natura estremamente limitata di questa istituzione, la quale non è frutto di un vero e proprio contratto, a solo di un accordo di adesione e dell'impegno alla contribuzione economica:

Nozick suppone che gli individui si trovino a vivere in una condizione pre-statuale; per ovviare ai mali di questa condizione, messi in rilievo nella tradizione giusnaturalistica, non è però necessario imboccare la strada del contratto, visto come unico modo per generare uno stato legittimo. In modo più semplice e lineare, dice Nozick, la nascita del stato legittimo si può spiegare secondo una logica di mercato.²⁸

L'obiettivo polemico della proposta dello stato ultraminimo è l'idea che sia possibile imporre agli individui senza il loro consenso forme di redistribuzione patrimoniali o, in ogni caso, di un qualche tipo di valore privato:

dal momento che lo stato guardiano notturno appare redistributivo nella misura in cui costringe alcuni a pagare per la protezione di altri, chi lo propone ha l'onere di spiegare le ragioni dell'unicità di questa forma redistributiva. Se una certa redistribuzione è legittima al fine di proteggere ognuno, perché la redistribuzione non è legittima anche in vista di altri fini ugualmente attraenti e desiderabili? Quale ragione fondamentale seleziona in modo specifico i servizi di protezione come oggetto esclusivo di attività redistributive legittime? Una ragione fondamentale una volta identificata, può dimostrare che questa fornitura di servizi protettivi *non* è redistributiva.²⁹

La teoria dello stato ultraminimo si fonda sul concetto di vincolo collaterale alle azioni e agli scopi, in base al quale non è possibile alcun tipo di atto o di norme che invada lo spazio privato di ciascuno, o che ne determini una qualche forma di coercizione. Lo stato guardiano notturno, ovvero lo stato minimo, non è conforme a questi vincoli in quanto impone ai suoi membri di cedere parte delle proprie risorse in favore di altri,³⁰ parimenti

²⁸ S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, p. 214, 215.

²⁹ R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, p. 50.

³⁰ Michael Sandel contesta questa critica sostenendo che, almeno negli stati democratici, nessuno è costretto in assoluto ad essere tassato in quanto ogni cittadino concorre alla delimitazione delle norme in

si può sostenere che i principi di giustizia proposti a Rawls siano immorali perché pongono un limite all'intrapresa individuale. Nozick intende questi vincoli di natura deontologica come inemendabili e non negoziabili in quanto garantiscono il rispetto della natura umana, e se non sono attesi le persone sono misconosciute radicalmente rispetto alla loro natura più propria:

i vincoli collaterali sull'azione riflettono il principio kantiano di base che gli individui sono fini e non semplicemente mezzi; non possono essere sacrificati o usati per il conseguimento di altri fini senza il loro consenso. Gli individui sono inviolabili.³¹

Da questa prospettiva Nozick può riformulare la formula marxiana in base alla quale ognuno deve contribuire alla società secondo le proprie possibilità e ciascuno deve ricevere ciò che soddisfa i suoi bisogni³², in «da ciascuno per come sceglie, a ciascuno per come è scelto».³³ Il filosofo libertario esclude che la società possa fondarsi su valori di natura solidaristici e, più in generale, su qualsiasi principio che comporti la limitazione o la soppressione delle libertà negative degli individui.

La teoria della giustizia distributiva che ne consegue si fonda sulla teoria del titolo valido, *entitlement*, per il quale

Il principio completo di giustizia distributiva dirà semplicemente che una distribuzione è giusta se ognuno ha titolo ai possessi che possiede con quella distribuzione. Una distribuzione è giusta se deriva da un'altra distribuzione giusta con mezzi legittimi.³⁴

Questo modello si articola in tre principi e le relazioni interne ad essi. Il primo è il “principio di giustizia nelle acquisizioni iniziali” che «include la questione di come cose prive di possessore possono essere possedute»;³⁵ il secondo è il “principio di giustizia nei trasferimenti”, nel quale «rientrano descrizioni generali dello scambi volontario, del dono, e (all'altro estremo) della frode, così come il riferimento a convenzioni speciali

termini di redistribuzioni. In questo tipo di regimi i cittadini non subiscono le leggi, ma ne sono corresponsabili. Crf. M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, p. 80.

³¹ R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, p. 52.

³² Crf. K. Marx, *Critica al programma di Gotha e altri testi sulla transizione democratica al socialismo*, Editori Riuniti, Roma 2021.

³³ R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, p. 173.

³⁴ R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, p. 165.

³⁵ Ivi. p. 164.

consolidate in una data società»; ³⁶ il terzo è “il principio di rettificazione”, il quale si occupa di rimediare, per quanto possibile, alle perniciosità dovute alla violazione dei primi due principi.

Nella sua forma generale la teoria della giustizia distributiva proposta da Nozick ha un carattere spiccatamente astratto e ipotetico, ma può fungere da modello al quale tendere in materia normativa e legislativa. Il filosofo newyorkese ammette che

se il mondo fosse del tutto giusto, l'argomento della giustizia nei possessi sarebbe esaurito nella seguente definizione intuitiva:

1. Una persona che acquisisce un possesso in conformità al principio di giustizia nelle acquisizioni ha titolo a quel possesso.
2. Una persona che acquisisce un possesso in conformità al principio di giustizia nei trasferimenti, da qualcun altro che ha titolo a quel possesso, ha titolo al possesso.
3. Nessuno ha titolo a un possesso se non mediante (ripetute) applicazioni di 1 e 2.³⁷

La conseguenza di questa visione della giustizia è che ogni ipotetico modello sociale che vuole imporre un determinato stato distributivo non rispetta i vincoli collaterali di cui si è parlato sopra. Nozick ritiene che ogni forma di limitazione agli scambi che sia esterna ai tre principi della teoria del titolo valido imponga limiti indebiti sia ai desideri individuali che alla loro azione di scambio. In questa prospettiva sono ammesse disuguaglianze ingenti e sono esclusi sia meccanismi riparativi che ostativi a tale fenomeno. In questa filosofia politica libertaria la giustizia non solo è prioritaria rispetto ad ogni considerazione etica o teleologica, ma è anche una forma di vincolo rigido per qualsiasi forma cooperativa che non derivi dall'iniziativa individuale e secondo la percezione dell'interesse personale.

3. IL SOGGETTO COME NARRAZIONE E LA VIRTÙ NEL PENSIERO DI MACINTYRE.

La filosofia politica di Alisdair MacIntyre può essere intesa come una reazione ai paradigmi liberali degli ultimi decenni del secolo scorso. I problemi concettuali che

³⁶ Ibid.

³⁷ R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, p. 165.

filosofi come Rawls e Nozick pongono riguardano principalmente il rapporto tra il giusto e il buono e il conseguente stallo da un punto di vista normativo:

La politica liberale pretende di essere ispirata solo da regole che dono essere neutrali rispetto a insiemi di credenze rivali e concorrenti intorno alla migliore maniera di condurre una vita umana, ma questa neutralità delle istituzioni politiche rispetto alle diverse visioni del bene o della vita buona non è realizzabile e nemmeno desiderabile.³⁸

L'ideale della neutralità etica delle istituzioni politiche è criticato lungo due direttrici principali. Dal un punto di vista della *pars destruens*, il filosofo scozzese afferma l'impossibilità dell'attuazione nell'ambito sia politico che etico di un principio di equa distanza dalle visioni morali e dai modelli teleologici dei singoli soggetti o aggregati particolari, come istituzioni religiose o partiti politici:

La tesi di MacIntyre è che basta addentrarsi in materie dove le controversie sono scottanti per vedere che si danno importanti conflitti normativi circa i quali è praticamente impossibile individuare norme capaci di posizionarsi rispetto a essi in modo neutrale: ogni normazione implica scelte che inevitabilmente privilegeranno l'una o l'altra delle visioni del bene alternative.³⁹

Dal punto di vista della *pars costruens*, MacIntyre elabora una visione etico-politica che ha i suoi tre pilastri nella soggettività come narrativa, la virtù come fulcro della vita morale e la comunità come orizzonte di senso intersoggettivo e delle istituzioni. In questo paragrafo si vedrà come la proposta del filosofo comunitarista possa essere un'importante prospettiva per la normatività della comunità a partire dalle possibilità che le pratiche sociali e la soggettività intesa come dinamica e diacronica offrono al fine di coniugare il piano della giustizia e quello delle finalità particolari.

Nella prospettiva di MacIntyre la comunità giusta

senza le virtù della giusta generosità e della deliberazione condivisa è sempre esposta alla corruzione e dalla limitatezza, dalla compiacenza, dal pregiudizio nei confronti di chi sta fuori e da un'intera gamma di altre deformazioni, comprese quelle che provengono dal culto della comunità locale.⁴⁰

³⁸ M. MacIntyre, *Il patriottismo è una virtù?*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 71.

³⁹ S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, p. 218.

⁴⁰ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano 2001 p. 140.

Il fulcro della comunità è, quindi, la nozione di virtù, la quale è descritta secondo tre caratterizzazioni principali.⁴¹ La prima è la capacità di conseguire i beni all'interno delle pratiche. Queste ultime sono qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita. Attraverso le pratiche «i valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che le appartengono e parzialmente la definiscono». ⁴² La pratica, essendo un'attività cooperativa, richiede la collaborazione interindividuale finalizzata al raggiungimento di un dato obiettivo, non può essere condotta dal singolo in base ai suoi scopi. La pratica, inoltre, può darsi solo all'interno di un sistema normativo e di senso di una specifica società, cioè deve rispettare un orizzonte di significato riconosciuto collettivamente. I “valori insiti” ed i “modelli” verso cui tendono sono beni interni alle pratiche stesse, le quali hanno la capacità di dar loro luogo effettivamente nella realtà umana. Coloro i quali attuano le pratiche fanno riferimento a modelli assiologici condivisi, che consentono ai partecipanti di aspirare a forme valoriali positive, come per esempio l'eccellenza, che sono riconosciute collettivamente poiché sono forme di giudizio intersoggettivi.

Le pratiche hanno un legame anche con “valori esterni” che non le sono impliciti e che non le sono necessari; questi possono essere di carattere materiale, ad esempio il denaro, o di carattere estetico, ovvero legati alla percezione del soggetto nella società, come il prestigio o l'onore. Rispetto a questi beni esterni le pratiche sono un mezzo per il loro raggiungimento, ma non assumono più una natura cooperativa, in quanto «tipicamente i beni esterni tanto più sono posseduti da qualcuno, tanto meno ne rimangono per le altre persone». ⁴³ Nonostante i beni esterni siano scopi indispensabili per le pratiche sociali, queste cessano di essere tali quando la loro attuazione è finalizzata solo al raggiungimento esclusivo di questo tipo di valori dal significato egoistico e non più anche collettivo.

Ciò che afferisce propriamente i beni esterni sono le istituzioni, le quali sostengono le pratiche in quanto fungono da contesto per la loro massa in atto. Anche in questo caso, però, un'istituzione è correttamente intesa solo se i beni esterni di cui si occupa sono il sostentamento materiale della pratica e non il loro fine. In questo senso l'istituzione è la condizione di possibilità reale per le pratiche cooperative, che sebbene siano

⁴¹ Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando Editore, Roma 2007, p. 225 - 272.

⁴² Ivi. p. 232.

⁴³ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, p. 235.

collettivamente intese e strutturate, non possono essere avulse da forme organizzative specifiche.

L'ottenimento dei beni interni richiede tre virtù fondamentali. La prima è la giustizia, che si determina quando nella pratica i partecipanti trattano tutti gli agenti nello stesso modo, senza fare distinzioni in base ai propri interessi. La seconda è l'onestà, che consiste nell'agire all'interno delle pratiche secondo scopi manifesti, condivisi e riconosciuti da tutti gli agenti coinvolti, quindi evitando di avere intenti celati ed esclusivamente riferiti a se stessi. La terza è il coraggio che è la disposizione a compiere sacrifici per ottenere i fini insiti nelle pratiche, ed è la virtù mediante la quale il soggetto dimostra di attribuire grande valore alle azioni cooperative. Le pratiche richiedono anche altre virtù per essere messe in atto.

La seconda caratterizzazione della virtù è la sua facoltà di ordinare la vita umana in vista della realizzazione del loro bene proprio. L'esercizio della virtù «ci consente di capire che cosa ancora e cos'altro sia la vita buona per l'uomo». ⁴⁴ MacIntyre intende il concetto di bene come qualcosa che riguarda tutti gli aspetti della vita di una persona e che può essere posto in una scala gerarchica che istituisce priorità per il soggetto. Tale impostazione comporta che il bene non sia un oggetto che si acquisisce o smarrisce, ma che sia una disposizione costante ed in fieri. La vita felice è, quindi, tale solo se la si assume nella sua unitarietà, perché il bene è un atteggiamento costante che si realizza nelle pratiche che la persona adotta di volta in volta.

La terza caratteristica della virtù è, di conseguenza, la sua capacità di essere intesa secondo modalità temporali. Essa ha una dimensione legata al passato, in quanto il singolo ne è affetto in base a come ha vissuto, ma ha anche un dimensione futura poiché è sempre anche apertura a scenari etici ed eudemonistici nuovi. La compattezza della virtù dipende dal fatto che questa non è ha una prospettiva oggettiva, ma solo eminentemente pratica. Il soggetto virtuoso è colui il quale agisce nel tempo secondo il proprio bene, in quanto conosce cosa esso sia per lui: «La vita umana deve quindi avere un'unità narrativa, che renda intelligibili tutti i suoi aspetti parziali come un insieme ordinato, appartenente alla stessa persona che è dichiarata responsabile per ogni sua azione». ⁴⁵

⁴⁴ Ivi. p. 73.

⁴⁵ G. cavallo, *La pratica del bene comune. Etica e politica in Charles Taylor e Alisdair MacIntyre*, p. 72.

La narrazione soggettiva si estende anche al mondo che circonda la persona, quindi in prima istanza il suo contesto politico e le sue relazioni sociali. Le strutture del mondo sociale contemporaneo, però, sono soggette a compartimentazione, ovvero «sono dirette dalle loro norme specifiche in parziale indipendenza dalle altre sfere»⁴⁶. Questa loro caratteristica fa sì che il soggetto perda la sua unitarietà narrativa, in quanto è costretto ad assumere ruoli diversi e, di conseguenza, identità diverse nei contesti nei quali opera di volta in volta: «riesco a rispondere alla domanda ‘Cosa devo fare?’ soltanto se riesco a trovare la risposta a una domanda precedente: ‘Di quale storia o quali storie mi trovo a far parte?’».⁴⁷

Le virtù etiche, nell'ottica di MacIntyre, sono confuse dalla società moderna con le abilità tecniche, in modo che «ciò che è giudicato eccellente in un contesto legato a un ruolo può essere molto diverso da – e a volte anche incompatibile con – ciò che è giudicato eccellente in altri».⁴⁸ MacIntyre legge la modernità come un movimento di frantumazione della realtà sociale, il quale porta il soggetto a perdere la propria unità narrativa e, di conseguenza, è anche impossibilitato a sviluppare la propria visione del bene in quanto questa è attuabile solo se la persona si percepisce nella sua totalità determinata. Questo smarrimento di senso comporta l'impossibilità di una distanza critica per l'essere umano, il quale è immerso in diversi contesti che gli sono dati e nei quali non può incidere significativamente.

L'importanza di questa concezione narrativa del soggetto ai fini del paradigma della comunità concreta consiste sia nel fatto che questo sia assunto come eminentemente pratico, perché è nelle pratiche sociali che si determina eticamente, ma anche come dipendente dalla concretezza sociale. La prospettiva di MacIntyre, infatti, definisce

l'esercizio autentico delle virtù richiede di inserire il proprio ruolo sociale all'interno della storia della propria vita individuale, la quale a sua volta può emergere soltanto dalla storia della comunità. È quest'ultima, infatti, a definire in cosa consistano i ruoli e le responsabilità di ciascuno.⁴⁹

⁴⁶ A. MacIntyre, *Social structures and their threats to moral agency*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 197.

⁴⁷ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, p. 88.

⁴⁸ A. MacIntyre, *Social structures and their threats to moral agency*, p. 200.

⁴⁹ G. Cavallo, *La pratica del bene comune. Etica e politica in Charles Taylor e Alisdair MacIntyre*, p. 74.

La comunità è a sua volta un ente storico, in quanto può essere interpretato alla stregua di un narrazione sensata nella quale ogni persona e, più in genarle, ogni istanza umana trova la sua sensatezza. Le singole sfere sociali della modernità sono particolarità che frantumano l'unità narrativa anche della comunità: «la ricerca del bene, dell'universale consiste appunto nel superamento di tali particolarità. Tuttavia la particolarità non può mai essere semplicemente lasciata alle spalle o cancellata».⁵⁰

MacIntyre non vuole, dunque, proporre una società monolitica e indifferenziata, ma ritiene che la sfida che ci è posta dalla modernità capitalistica consista nel coniugare la particolarità delle tecniche con la necessaria unitarietà sia della persona che della comunità. La tensione dialettica che ne scaturisce dipende dal fatto che la società non può che essere il composto di attività divergenti, ma che le necessità morali ed anche esistenziali dell'uomo richiedono che esso sia posto in una situazione di coerenza rispetto a se stesso. Emerge un lato aporetico rispetto alla possibilità della comunità come sviluppo congiunto delle sue parti, ovvero come concreta.

In questo quadro soggettivo, la deliberazione in materia morale e politica è fortemente dipendente dal modo in cui i singoli soggetti interpretano la loro vita nel contesto della comunità:

Per MacIntyre riflettere su temi etici per arrivare a una decisione è qualcosa che riguarda l'interpretazione della mia vicenda esistenziale, piuttosto che l'esercizio della mia volontà: implica una scelta, ma la scelta scaturisce dall'interpretazione, non è un atto di volontà sovrana.⁵¹

Questa ermeneutica deliberativa non riguarda solo se stessi, in quanto «nessuno è ai in grado di ricercare il bene o di esercitare le virtù solo in quanto individuo». ⁵² I membri della comunità devono trovare un'interpretazione accettabile da tutti, ovvero devono attribuire un senso comune alle pratiche sociali e alle istituzioni. Questa prospettiva è in aperta antitesi rispetto all'individualismo moderno:

⁵⁰ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, p. 269.

⁵¹ M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 249.

⁵² A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, p. 93.

secondo la visione dell'individualismo io sono quel che scelgo di essere. Non posso essere considerato responsabile per quel che il mio paese fa o ha fatto, a meno che non decida, implicitamente o esplicitamente, di assumermi tale responsabilità.⁵³

La responsabilità non è vista da MacIntyre come qualcosa di privato e circoscritto alle azioni ed omissioni personali perché ogni soggetto è determinato dal contesto nel quale pertiene. In questa prospettiva si può essere responsabili dell'intera comunità di appartenenza anche rispetto a situazioni che trascendono il tempo della nostra vita. L'esempio portato dal filosofo comunitarista è inerente la convinzione di alcuni dei cittadini statunitensi di essere avulsi da qualsiasi responsabilità relativa alla schiavitù praticata nel loro Paese:

questa è la forma di individualismo condivisa da quegli statunitensi dei nostri giorni che negano qualsiasi responsabilità personale per gli effetti della schiavitù sui neri americani quando dicono: 'Io non ho mai posseduto nessuno schiavò'.⁵⁴

Lo sfondo narrativo delle pratiche risiede nelle tradizioni, che sono l'esito della natura diacronica della comunità. MacIntyre dà grande rilevanza a questi costrutti culturali, in quanto hanno la possibilità di mantenere o ristabilire l'unità soggettiva perduta nella compartimentazione delle sfere sociali. Il filosofo scozzese attribuisce alle virtù la capacità e la responsabilità di «sostenere quelle tradizioni che forniscono sia alle pratiche sia alle esistenze individuali il loro contesto storico necessario». ⁵⁵ L'aspetto teoreticamente più interessante è che MacIntyre tenta di proporre, attraverso la centralità delle tradizioni, una filosofia pratica situazionista, ma non conservatrice o reazionaria. Le tradizioni, infatti, non sono un valore da conservare in assoluto, bensì «implicano continui conflitti, che ne determinano l'evoluzione mediante la critica e l'innovazione». ⁵⁶ La loro importanza risiede nella loro capacità di fungere da contesto per le pratiche sociali, quindi anche per l'esercizio delle virtù, ma sono connotate come in continuo sviluppo anche secondo modalità polemologiche.

⁵³ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, p. 94.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, p. 268.

⁵⁶ Ivi. p. 269.

Questa dialettica tra virtù e tradizioni è l'elemento che consente sia la ricerca e che la pratica del bene comune per la società. MacIntyre vede nell'elemento narrativo l'unica prospettiva di attuazione delle capacità etiche e morali dell'uomo, in quanto progettualità comune a tutti i membri della società.

Se il soggetto rawlsiano è connotato dalla sua astrattezza etica in quanto non può affermarsi collettivamente rispetto ai suoi fini e alle sue visioni del bene, il soggetto proposto da MacIntyre si smarrisce se non può collaborare con i suoi pari in una progettualità che vada oltre la collaborazione economica ed un accordo sui principi della giustizia distributiva. Se il soggetto della prospettiva di Nozick può costruire solo uno stato ultraminimo, il soggetto etico delineato da MacIntyre si realizza se dà luogo a istituzioni che garantiscano l'attuarsi delle pratiche sociali e delle virtù connesse. Il filosofo scozzese non propone un modello politico rigido, ovvero non afferma quali pratiche, tradizioni o istituzioni siano in assoluto le più idonee allo sviluppo morale dell'essere umano, ma attraverso la sua critica alla modernità capitalista ed alle forme ideologiche che la sostengono individua quali sono le necessità etiche umane e, di conseguenza, quali sono i contorni della normatività comunitaria.

4. LA CONCILIAZIONE DI GIUSTIZIA E VITA BUONA NELLA PROPOSTA POLITICA DI SANDEL

La filosofia politica di Michael Sandel prende le mosse dalla critica alle principali tesi e impianti concettuali propri del liberalismo degli ultimi decenni del secolo scorso:

obiettivo polemico della sua impostazione comunitaria è dunque in primo luogo la tesi liberale della priorità del giusto sul bene, che si regge su alcune assunzioni di base che costituiscono la base del liberalismo contemporaneo: 1) vi sono molte concezioni del bene o visioni della vita buona in disaccordo tra loro; 2) non ci sono ragioni dirimenti per sceglierne una a discapito delle altre; 3) compito della società è solo garantire che ciascuna ricerca individuale della vita buona possa svilupparsi al meglio e senza detrimento per gli altri.⁵⁷

⁵⁷ S. Petruciani, *Modelli di filosofia politica*, p. 217, 218.

La prima critica mossa da Sandel all'impianto concettuale liberale è inerente le circostanze soggettive che renderebbero necessario un sistema che regoli la giustizia distributiva, delle quali si è parlato sopra in riferimento a Rawls e Hume. Queste circostanze si realizzano quando i componenti della società sono reciprocamente ostili o disinteressati alle reciproche sorti, quindi non possono cooperare se non mediante un vincolo istituzionale che li obblighi a ricevere beni materiali e onori sociali collettivamente stabiliti (che in *Una teoria della giustizia* di Rawls sono le strutture di base derivate dai due principi di giustizia pattuiti dalla posizione originaria).

Se da una prospettiva marxiana risultano molto problematiche le circostanze oggettive di giustizia, in base alle quali le risorse da distribuire hanno una qualche scarsità, in quanto il comunismo è un modo di produzione fondato sull'abbondanza materiale garantita dal dispiegamento dei mezzi di produzione capitalistici,⁵⁸ nella visione politica di Sandel le circostanze soggettive non possono essere assunte come universali per ogni forma di convivenza umana.

Soltanto in quelle società assediate da sufficiente discordia da fare della conciliazione degli interessi e delle aspirazioni in conflitto la considerazione morale e politica prevalente la giustizia sarà avvertita come la regina delle attività sociali.⁵⁹

Sandel sostiene che ciò non sia il caso delle «associazioni più intime o solidaristiche nelle quali i valori e gli scopi dei partecipanti coincidono abbastanza da vicino». ⁶⁰ Tra queste associazioni figurano

la famiglia, le tribù, i vicinati, le città, i paesi, le università, i sindacati, i movimenti di liberazione nazionale e una ricca varietà di comunità linguistiche, culturali, religiose ed etniche o identità comuni più o meno chiaramente definite e con scopi condivisi precisamente quegli attributi la cui presenza significa la relativa assenza delle circostanze di giustizia.⁶¹

Il filosofo statunitense non condivide posizioni di pessimismo antropologico in base alle quali non si dà mai una cooperazione ed un'unità di fini se non mediante una

⁵⁸ Cf. K. Marx, F. Engels, *Il manifesto del partito comunista*, Editori Laterza.

⁵⁹ M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 44.

⁶⁰ Ivi. p. 43.

⁶¹ M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, p. 43.

giustapposizione che la garantisca, e in questo modo è disinnescata la pretesa rawlsiana di porre la giustizia come valore prioritario rispetto ad ogni visione della vita buona, perché è ammessa la possibilità che si diano forme associative fondate su una tendenziale unità di vedute teleologiche dei suoi membri. In queste associazioni la giustizia ha comunque un ruolo fondamentale, ovvero quello di rimediare a situazioni di scorrettezza sotto la forma di virtù riparatrice, la quale si rende necessaria quando le altre virtù comunitarie vengono meno o si attenuano. In questa prospettiva la giustizia procedurale descritta da Rawls è vista da Sandel come qualcosa che cresce con l'affievolirsi dei valori sociali e la conseguente affermazione dei mali collettivi, quindi non è un'istanza in grado di porre loro rimedio, né è il sintomo di progresso morale, ma anzi si limita ad accompagnare le perniciosità che circonda: «di ogni società ci si può sempre domandare fino a che punto sia giusta, o 'bene ordinata' nel senso di Rawls, e fino a che punto sia una comunità».⁶²

La comunità non è sprovvista del valore rappresentato dalla giustizia, ma per lo più è connotata da spontaneità e coesione. Come MacIntyre, Sandel ravvisa nell'unità di fini e impianti assiologici la condizione essenziale per il darsi della comunità, la quale se è retta solo da doveri e norme si limita ad essere una società ordinata. Entrambi i filosofi comunitaristi vedono nella cooperazione associativa la possibilità della realizzazione etica degli esseri umani, i quali perdono le loro potenzialità naturali nella società atomistica dell'individualità astratta. In analogia con Aristotele, Sandel e MacIntyre attribuiscono alla giustizia un valore sociale molto rilevante, ma essa non è l'elemento costitutivo delle associazioni umane; come Hegel e Marx i due filosofi comunitaristi vedono nella società come atomistica dispiegata una forma di astrazione perniciosa e non necessaria.

Nonostante la comunità tratteggiata da Sandel abbia una forte connotazione emotiva perché richiede una situazione di affinità psicologica e sentimenti di amicizia, affinità ed empatia, questi elementi non sono gli unici necessari, ma sono indispensabili anche

un comune vocabolario di discorso uno sfondo di pratiche implicite e di intese all'interno delle quali l'opacità dei partecipanti è ridotta se non infine completamente dissolta. Nella misura in cui la giustizia dipende per la sua preminenza dalla separatezza e dalla limitatezza delle persone in senso cognitivo, la sua

⁶² M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, p. 189.

priorità sarà ridotta a mano a mano che quella opacità andrà affievolendosi e questa comunità andrà approfondendosi.⁶³

Quest'ultimo passaggio è molto rilevante nel confronto con la prospettiva rawlsiana. Se il soggetto nella posizione originaria è in una condizione di profonda ignoranza rispetto se stesso e gli altri, il membro della comunità è consapevole delle sue caratteristiche personali, di quelle degli altri e della società stessa nel suo insieme. La comunità risulterà essere tanto più concreta tanto più il velo d'ignoranza si dissolve, e con esso la necessità di fondare la convivenza su principi di giustizia distributiva aprioristici ed eticamente neutrali. Su queste basi Sandel può immaginare la comunità come costitutiva e non sentimentalistica:

la comunità è costitutiva in quanto contribuisce a plasmare l'identità dei soggetti. Quando Rawls puntualizza che gli individui della 'società ben ordinata' non sono necessariamente egoisti, ma considerano l'unione sociale come un bene da preservare, si limita invece a rendere conto delle motivazioni e dei sentimenti dei soggetti, senza interrogarsi sulla loro identità.⁶⁴

Se la società rawlsiana è composta di individui che rimangono relativamente estranei e che alla loro base condividono solo rapporti materiali, la comunità descritta da Sandel non è il frutto di un accordo, ma si fonda sulla continua scoperta della comune natura umana e la reciproca formazione dell'identità personale. Alle fondamenta della comunità non ci sono solo quei beni

che gli individui hanno come concittadini, ma anche ciò che essi sono, non una relazione che scelgono, (come in un'associazione volontaria), ma un attaccamento che scoprono, non semplicemente un attributo, ma un elemento costituente della loro identità.⁶⁵

La comunità come costituiva è lo sfondo e la condizione di possibilità per la formazione dell'identità personale, la quale è una continua scoperta di sé. I componenti di questa forma di società conoscono se stessi e gli altri, così come nella visione di MacIntyre hanno la facoltà di interpretarsi e interpretare il proprio contesto politico in quanto enti narrativi. Se nella visione di Rawls l'ignoranza ipotetica della posizione originaria è un valore che consente di garantire l'equità del contratto sociale, nella prospettiva comunitarista la comunità si determina come sfondo e agente gnoseologico perpetuo per se stessa ed i suoi

⁶³ Ibid.

⁶⁴ V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 24.

⁶⁵ M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, p. 166.

componenti. Questa facoltà conoscitiva è un'importante forma di concretezza in quanto consente di pensare alle istituzioni politiche ed alle pratiche sociali come in continua evoluzione a partire dallo sviluppo dei loro membri. Se Aristotele fonda la *pòlis* su una presunta naturalità e Hegel descrive lo Stato come l'esito della razionalità dispiegata, il comunitarismo moderno assume le forme di convivenza umane come uno sviluppo concomitante di istituzioni e persone, sotto il segno di un prassi ermeneutica mai esaurita. In questo contesto intersoggettivo «le persone cessano di essere l'altro opaco, incompreso, per diventare capaci di empatia reciproca e di comprendere l'altro come comprendono se stessi». ⁶⁶

Il soggetto rawlsiano è definito da Sandel come, *unencumbered self*, ovvero che non ha limitazioni esterne e si costituisce indipendentemente dallo sfondo sociale. La comunità costitutiva, invece, è composta da soggettività che sono

Encumbered self, il sé pieno e situato, incapace di concepirsi disgiuntamente dalle credenze e dalle affiliazioni assorbite nel proprio ambiente sociale. La comunità costitutiva non è una semplice associazione tra soggetti dall'identità pre-definita, ma come il contesto entro cui ciascuno trova o scopre una componente essenziale di sé. ⁶⁷

Dal lato del cittadino Sandel vede nel disimpegno rispetto alle questioni pubbliche più rilevanti il pericolo maggiore dell'impostazione liberale costruita sulla neutralità delle visioni etiche

Per alcuni l'impegno pubblico su problemi della vita buona rappresenta una trasgressione rispetto al dovere civico, un'indebita ingerenza al di fuori dei compiti della razionalità pubblica di stampo liberale. Spesso pensiamo che la politica e la legge non dovrebbero impegnarsi nelle controversie etiche e religiose, perché queste intromissioni aprono la strada alla coercizione e all'intolleranza. ⁶⁸

La comunità costitutiva, però, deve affrontare il dissenso anche quando questo concerne divergenze molto importanti sul piano delle convinzioni personali e della coscienza più profonda. l'ideale della neutralità etica all'apparenza è una forma di mutua coesistenza irenica e positiva, ma

negli ultimi decenni siamo arrivati a pensare che rispettare le convinzioni etiche e religiose dei nostri concittadini significhi ignorarle (almeno dal punto di vista politico), lasciandole indisturbate e svolgendo

⁶⁶ I. M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 290.

⁶⁷ V. Pazé, *Il Comunitarismo*, p. 86.

⁶⁸ M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, p. 301.

la nostra vita pubblica - nella misura del possibile - senza mai riferirsi a loro. Ma questo non vuol dire evitare il dissenso, bensì sopprimerlo nel nome di una forma molto ambigua di rispetto, e ciò può causare reazioni negative e di risentimento.⁶⁹

Sandel ritiene che l'impoverimento del discorso pubblico derivato dalla necessità del rispetto astratto di ogni posizione etica produca forma peculiare di eterogenesi dei fini: se i cittadini e gli agglomerati sociali specifici possono sentirsi rassicurati dalle garanzie astratte del sistema liberale, gli stessi possono essere oggetto di disinteresse o trascuratezza rispetto ai loro bisogni o rivendicazioni. Il disimpegno pubblico derivato dall'abbandono della ricerca di una prospettiva assiologica e teleologica comune è un fattore attivo di sofferenza sia esistenziale che materiale per ogni parte della società. Il filosofo comunitarista propone un ritorno alla partecipazione al discorso pubblico sia come forma di rispetto collettivo, sia come mezzo per conseguire una società più giusta attraverso il contributo di ogni parte in causa:

impegnarsi pubblicamente in modo più sostanziale sui nostri dissensi etici potrebbe servire a fondare il nostro reciproco rispetto su una base più robusta, anziché più fragile. Invece di evitare le convinzioni etiche e religiose che i nostri concittadini portano nella vita pubblica, dovremmo restar loro un'attenzione più diretta, ora mettendole in dubbio e contestandole, ora ascoltandole e ricavandone degli insegnamenti. Una politica di impegno sui temi etici non è soltanto un ideale più potente rispetto a una politica che eviti il confronto; è anche un fondamento più promettente per una società giusta.⁷⁰

La comunità prospettata da Sandel percorre una via complessa perché si dà al di fuori delle garanzie delineate dai vincoli delle libertà assolute, ma lo fa in una prospettiva concreta in quanto si determina mediante la prassi costitutiva di ogni cittadino e di ogni componente sociale. In altri termini, la prospettiva della comunità costitutiva si iscrive nell'ideale repubblicano della partecipazione di tutti al potere istituzionale e alle scelte pubbliche ed è per questo una forma politica intrinsecamente e fortemente democratica. Uno dei principali pericoli che Sandel ravvisa per il mantenimento del tessuto comunitario è il mercato e il denaro come forma di valore astratto e universale:

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, p. 301.

viviamo in un'epoca in cui quasi tutto può essere comprato e venduto. Negli ultimi decenni, i mercati - e i valori di mercato - hanno preso a governare le nostre vite come mai prima d'ora. Non siamo giunti a questa condizione attraverso una scelta deliberata. È venuta da sé.⁷¹

L'aspetto che Sandel ritiene maggiormente nocivo è l'automatismo con il quale il mercato finanziario e la valorizzazione di ogni aspetto della vita umana in termini di denaro, si sono imposti nelle società capitalistiche senza né una reale presa di coscienza di questo fenomeno, né una decisione pubblica su questi temi. In una prospettiva repubblicana le pratiche pubbliche e le assiologie connesse sono l'esito di una deliberazione costante onnicomprensiva. L'idea che tutti gli ambiti della vita umana possano essere configurati come valutazione monetaria e conseguentemente essere un mero oggetto di scambio determina un impoverimento del significato etico dell'esistenza personale e delle istituzioni che la circoscrivono.

Questo tipo di critica non è fondata su un argomento moralistico, bensì è l'estensione del problema della neutralità rispetto ad ogni visione del bene propria della prospettiva liberale, infatti se le istituzioni e gli apparati legislativi non possono riconoscere limiti ai desideri individuali e alle forme con le quali i singoli soggetti danno valore a sé stessi e agli altri, diventa possibile trasporre qualsiasi aspetto della vita sotto forma di mera quantità negoziabile.

Questo fenomeno, ad avviso di Sandel, non è l'esito di un progressivo impoverimento morale e coscienziale degli agenti economici. La sua spiegazione risiede invece nel processo di abbandono della ricerca di forme di vita buona sul piano pubblico:

il più grave cambiamento in atto negli ultimi decenni non è stato l'aumento dell'avidità. È stato l'espansione dei mercati e dei valori di mercato in sfere della vita pubblica a cui essi non appartengono. Per affrontare questa situazione, non basta inveire contro l'avidità; occorre ripensare il ruolo che i mercati possono giocare nella nostra società. Serve un dibattito pubblico su cosa significhi tenere i mercati al proprio posto. Per affrontare tale dibattito, occorre ragionare a fondo sui limiti morali dei mercati. Occorre chiedersi se esiste qualcosa che i mercati non possono comprare.⁷²

L'argomento svolto da Sandel parte dalla delineazione dei confini del problema. Il mercato e il mondo degli scambi economici non è visto come negativo in assoluto, ma è

⁷¹ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, Feltrinelli, Milano 2013, p.13.

⁷² M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, p. 15.

criticata la sua indebita estensione. Questo fenomeno mostra come un conteso pubblico basato sugli individui isolati perda la capacità di darsi un orizzonte semantico e, quindi, ambiti inizialmente riconosciuti come diversi possano confluire nello stesso orizzonte di significato. La soluzione a questo processo di svuotamento di senso è vista nel rafforzamento dello spazio decisionale pubblico. Il dibattito pubblico si dà analogamente a quanto sostenuto da MacIntyre sulle pratiche collettive, ovvero in uno spazio dove la prassi informa di senso narrativo sia gli agenti stessi che le istituzioni. Se Nozick vede nella giustizia degli scambi l'unico loro limite e Rawls circostringe la distribuzione delle risorse nell'ambito dei principi di giustizia aprioristici, la prospettiva comunitarista trova i vincoli del mercato in ciò che il dibattito collettivo determina, poiché ne stabilisce l'orizzonte semantico. Laddove la filosofia liberale ritiene prioritario l'ambito del giusto, quella comunitaria parte dal bene proprio di uno specifico ente o pratica:

assegnare un prezzo alle cose buone può corromperle. Questo perché i mercati non solo distribuiscono beni: essi esprimono e promuovono anche determinati atteggiamenti nei confronti dei beni oggetto di scambio. I mercati lasciano il segno. Talvolta, i valori di mercato scalzano valori non di mercato di cui varrebbe la pena tenere conto.⁷³

Da un punto di vista assiologico i mercati tendono a porsi in una condizione di monismo o di dominio rispetto agli altri valori. Sandel si preoccupa del fatto che l'impossibilità di riconoscere collettivamente determinati ambiti valoriali come inscalfibili o prioritari rispetto ad altri comportamenti che possa imporsi un unico valore e che, quindi, sul piano ontologico gli altri possano scomparire o corrompersi.

Da un punto di vista pratico l'imporsi della quantificazione materiale come unica forma di movente per i soggetti umani comporta la subordinazione di ogni altro tipo di fine che non sia il costante accumulo del valore di scambio. Se la comunità si determina a partire da pratiche sociali, l'egemonia dell'attività economica produce il conseguente e simultaneo svuotamento di tutte le altre forme di attività sociali. In questo senso, invece, nella prospettiva rawlsiana sono la cooperazione economica ed i vantaggi conseguenti a muovere i singoli verso l'ipotetico contratto e alla fondazione della società.

In fine, sul piano semantico, l'uomo nella società di mercato perde il suo significato più proprio:

⁷³ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, p. 17.

quando decidiamo che certi beni potrebbero essere comprati o venduti, decidiamo, almeno implicitamente, che è appropriato trattarli come merce, come strumenti di profitto e di consumo. Ma non tutti i beni sono in questo modo valutati correttamente. L'esempio più ovvio è l'essere umano. La schiavitù era esecrabile perché trattava gli esseri umani come merce, da comprare o vendere all'asta. Tale trattamento non riesce a valutare gli esseri umani nel modo appropriato - come persone meritevoli di dignità e rispetto, piuttosto che come mezzi di guadagno e oggetti di uso.⁷⁴

Questo argomento più che seguire l'impostazione deontologica dell'imperativo categorico kantiano, in base al quale non si rispetta la razionalità in noi stessi e negli altri se trattiamo un essere umano solo come un mezzo, segue la critica marxiana al modo di produzione capitalistico di cui si è parlato nel capitolo precedente, la quale indaga la possibilità che l'attività economica comporti forme di alienazione negli uomini. Sandel è preoccupato dalla perdita di significato che l'uomo come merce subisce nella società di mercato. La via di uscita da questa situazione problematica è il ritorno sulla scena del discorso pubblico delle diverse visioni della vita buona:

la riluttanza ad ammettere in politica discussioni sulla vita buona ha spianato la strada al trionfalismo dei mercati e alla perdurante tenuta della logica di mercato. Un dibattito sui limiti morali dei mercati potrebbe consentirci, come società, di decidere dove i mercati sono utili al bene comune e dove invece non devono stare. Rinverirebbe anche la nostra politica, accogliendo nell'arena pubblica idee concorrenti sulla vita buona.⁷⁵

Paradossalmente il centro della critica che Sandel muove al fenomeno dell'imporsi del mercato e del valore di scambio come unici valori sociali, è di carattere procedurale. Questo fenomeno, infatti, si è imposto sulla base dell'inconsapevolezza dei cittadini che non lo hanno voluto esplicitamente e ora faticano a coglierlo nella sua totalità. Da un punto di vista repubblicano, ossia quello di Sandel, la comunità si dà mediante la coscienza di sé e la sua continua autointerpretazione, come si è visto sopra. Risulta problematico, quindi, innanzitutto il modo in cui questo monismo assiologico si è imposto, ovvero non come consapevole decisione comune, ma come frutto del disimpegno dei cittadini dal dibattito pubblico.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, p. 22.

Un altro importante ostacolo che Sandel riscontra nei confronti dell'attuazione di una politica del bene comune è l'affermarsi nelle società capitalistiche dell'ideale meritocratico. Innanzitutto questo è problematico in quanto è una forma di giustizia che reagisce al piaga della disuguaglianza non proponendo politiche che la riducano o eliminino, ma che la rendano superabile solo mediante l'agone sociale: «anziché porre rimedio alle condizioni che le persone vogliono evitare, costruiamo una politica che faccia della mobilità sociale la risposta alla disuguaglianza». ⁷⁶

L'elemento pernicioso dell'ideale meritocratico, ad avviso di Sandel, consiste nel vedere la giustizia dell'equa condizione di partenza nella competizione per le migliori posizioni sociali come la soluzione alle sofferenze che i più subalterni patiscono sia sul piano morale che su quello materiale. È illogico che le situazioni di indigenza che sono riconosciute universalmente come tali non siano oggetto di critica radicale e di progettualità pubbliche volte alla loro eliminazione. L'accentuarsi della soluzione meritocratica a queste posizioni svantaggiose comporta una progressiva disarticolazione della vita comune:

spesso si presume che l'unica alternativa all'uguaglianza di opportunità sia un'uguaglianza di risultati sterile e opprimente. Ma esiste un'alternativa: un'ampia uguaglianza di condizione che permetta a quanti non ottengono grandi ricchezze o posizioni di prestigio di vivere una vita decente e dignitosa, sviluppando ed esercitando le proprie capacità con un lavoro che conquisti la stima sociale, condividendo una cultura dell'apprendimento ampiamente diffusa e deliberando insieme ai propri concittadini sulle questioni pubbliche. ⁷⁷

Nella prospettiva repubblicana di Sandel non sono ammesse situazioni di disagio tale da inibire il pieno accesso alla vita pubblica. La meritocrazia come forma di giustizia riparatrice non solo non pone rimedio alle condizioni sociali di riconosciuta sofferenza, ma anzi proponendo una dicotomia rigida tra vincitori della competizione sociale e vinti, aggrava la condizione di subalternità dei secondi. La problematicità delle disuguaglianze sociali consiste non solo nella sofferenza soggettiva, ma anche nel grave limite che comporta rispetto alla comunità intera:

⁷⁶ M. Sandel, *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, Milano 2021, p. 225.

⁷⁷ M. Sandel, *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, p. 225.

se il bene comune può essere raggiunto unicamente deliberando con i nostri concittadini sugli obiettivi e sui fini degni della nostra comunità politica, allora la democrazia non può essere indifferente agli aspetti della vita in comune. Non richiede un'uguaglianza perfetta. Ma richiede che i cittadini di diverse estrazioni sociali si incontrino fra di loro negli spazi comuni e luoghi pubblici. È così che impariamo a negoziare e a tollerare le nostre differenze. Ed è così che arriviamo a prenderci cura del bene comune.⁷⁸

Se nella prospettiva liberale le disuguaglianze non possono essere combattute perché ciò comporterebbe una violazione delle libertà personali, in quanto sia le politiche di redistribuzione che le pratiche economiche controllate pubblicamente pongono un freno alle possibilità di azione dei singoli, nella visione comunitaria le disuguaglianze radicali impediscono che la società sia compartecipata da tutti. Sandel non critica la meritocrazia da una prospettiva moralistica, ma politica, proprio in quanto la comunità costitutiva non può attuarsi in un contesto in cui i componenti della società non possono comunicare tra di loro e dar luogo ad una deliberazione cooperativa. La comunità repubblicana di Sandel è un ideale politico fondato sulla concretezza in quanto si basa sullo sviluppo sincronico delle istituzioni e dei suoi membri attraverso la partecipazione di tutti allo spazio comune del discorso pubblico.

5. TERZO BILANCIO E CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE.

Il primo capitolo si è occupato della questione della natura umana nella sua accezione comunitaria e nel suo darsi concreto. Il secondo capitolo ha affrontato le possibilità etiche e politiche proprie del soggetto inteso come ente pratico. Il terzo capitolo si è occupato di indagare le possibilità normative per la comunità concreta, a partire dal rapporto della giustizia rispetto alle visioni della vita buona.

Il dibattito che vede contrapporsi le posizioni liberali, sia nelle forme che mirano a promuovere l'equità che in quelle legate ai diritti individuali, e le posizioni comunitarie, consente di cogliere le difficoltà che una comunità può avere dalla prospettiva normativa. Sia la proposta di Rawls che quella di Nozick sono fondate sulla libertà individuale e i loro sistemi di giustizia distributiva ne sono l'estensione sul piano intersoggettivo. La loro preoccupazione verte sulla necessità categorica di garantire le libertà dei singoli anche

⁷⁸ Ivi. p. 228.

nell'ambito della sfera sociale e per conseguire questo scopo sono disposti a subordinare le politiche pubbliche relative ai fini collettivi, così come ad abbandonare la ricerca di assiologie e visioni etiche comuni.

Queste filosofie hanno al loro centro l'individualismo, che è il principale elemento di astrazione nella prospettiva della comunità concreta. Il primato del singolo, infatti, comporta una difficoltà insormontabile se si vuole intendere la società come un'unità determinata delle parti. La comunità concreta è il costrutto dell'azione di tutti e, a loro volta, ogni persona è al contempo costituita nel suo agire collettivo. La società liberale è, invece, il luogo dell'esaltazione delle volizioni e delle credenze individuali, quindi non solo non si preoccupa di dar luogo ad un piano di deliberazione pubblica, ma anzi vede in esso un pericolo per i suoi scopi.

L'individualismo espresso dal primato della giustizia distributiva comporta un'ulteriore forma di astrazione, che è l'ideale della neutralità etica nelle politiche pubbliche e nella legislazione. In questa prospettiva non solo ogni visione sulla vita buona ha lo stesso valore intrinseco di tutte le altre purché rientrino nei canoni della giustizia, ma si dà anche la conseguenza che il loro ambito è confinato alla sola coscienza personale. La comunità, invece, non può che essere il luogo del confronto e della realizzazione di queste visioni, così come della loro messa alla prova. In definitiva la prospettiva liberale del primato della giustizia sulle convinzioni etiche può esser assunta in antitesi a quella della comunità concreta e potrebbe essere definita come la posizione della *società astratta*.

Questo ideale, però, ha rappresentato un fondamentale valore euristico per i comunitaristi contemporanei. Sia la filosofia pratica di Sandel che quella di MacIntyre sono una reazione intellettuale ai paradigmi individualisti sopra descritti. Entrambi questi pensatori hanno elaborato un'idea della persona come eminentemente sociale e connotata dalle sue relazioni. MacIntyre pensa alla soggettività come unità narrativa, in quanto ha la facoltà di percepirsi come immersa in un orizzonte di senso che trascende sia la sua finitezza di ente singolo, sia la sua dimensione temporale specifica; Sandel contrappone al soggetto disimpegnato rawlsiano un'idea di *encumbered self*, ovvero di cittadino che è persona solo se è pienamente interconnesso con gli altri componenti della società e se la sua identità si forma nello spazio comune.

Queste forme di soggettività sono anche forme di concretezza per via del loro rapporto biunivoco rispetto alle istituzioni e agli ambiti pubblici. Sia per Sandel che per MacIntyre

non esiste alcun primato logico o cronologico né per il singolo né per la società come sfera unitaria, ma queste due dimensioni si realizzano congiuntamente: la comunità è il concretere delle persone che la compongono.

Un altro aspetto molto importante della soggettività delineata dei due pensatori comunitaristi è che questa è intrinsecamente pratica. MacIntyre vede nelle pratiche sociali l'ambito nel quale emerge l'autentica personalità e, al contempo, lo strumento che le singole componenti della società hanno per informare gli ambiti sovraindividuali; Sandel ritiene che il dibattito pubblico sui temi etici e politici sia il luogo nel quale il cittadino si relaziona con gli altri nella forma più pura, perché si mette in gioco e rispetta pienamente l'autentica soggettività degli altri.

Queste forme di soggettività danno un contorno concreto al problema della prassi visto nel secondo capitolo, perché assumono l'idea che sia l'essere umano a determinare anche la dimensione oggettiva, come sostenuto da Fichte; affermano che le scissioni e le aporie reali siano superabili attraverso l'agire collettivo, in conformità con la filosofia di Marx; infine rendono possibile l'attuazione delle dinamiche del riconoscimento nel contesto sia pubblico che privato come prospettato da Honneth.

In conclusione, questo lavoro si è occupato all'inizio dell'analisi della tesi aristotelica per la quale “l'uomo è un animale politico”, laddove per estensione, essendo la *pòlis* descritta come la forma più alta di comunità, è possibile riarticolargliela come l'affermazione della natura comunitaria dell'essere umano. Questa descrizione trova nella filosofia politica comunitaria contemporanea il suo riproporsi più pieno, ma solo se la si connette all'altra definizione antropologica che Aristotele compie nel primo libro della *Politica*, per la quale l'uomo è l'animale che possiede il *lògos*. Questo termine connota sia la sfera razionale, ovvero la capacità propria degli esseri umani di scoprire il mondo e loro stessi, che la parola, ovvero il mezzo di espressione di queste conoscenze. La comunità concreta è lo sviluppo del *logòs* come prassi pubblica e in questo senso è anche la realizzazione della natura umana.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999.
- Aristotele, *Metafisica*, Bompiani Milano 2000.
- Aristotele, *Politica*, Editori Laterza, Roma-Bari 2011.
- J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003.
- J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.
- J. G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999.
- J. G. Fichte, *Sistema di Etica*, Bompiani, Milano 2008.
- G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2002.
- G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, La nuova Italia, Firenze 2008.
- G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999.
- G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Editori Laterza Roma-Bari 2003.
- A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna 2017.
- A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando Editore, Roma 2007.
- A. MacIntyre, *Social structures and their threats to moral agency*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- M. MacIntyre, *Il patriottismo è una virtù?*, Editori Riuniti, Roma 1992.
- K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, F. Engels, *Opere* vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976.
- F. Engels, K. Marx, *Manifesto del partito comunista*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999.
- K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Feltrinelli Editore, Milano 2018.

- K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1969.
- R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano 2008.
- John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.
- M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*. Feltrinelli, Milano 2008.
- M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.
- M. Sandel, *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, Feltrinelli, Milano 2021.
- M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, Feltrinelli, Milano 2013.

TESTI CITATI NEL PRIMO CAPITOLO

- T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2007.
- B. Anderson, *Comunità immaginate*, Editori Laterza, Roma-Bari 2016.
- Z. Bauman, *Modernità liquida*, Editori Laterza, Roma-Bari 2011.
- Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.
- G. Bien, *La filosofia di politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985.
- R. Bodèus, *La filosofia politica di Aristotele*, Edusc, Roma 2010.
- G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Editori Laterza, Roma-Bari 2016.
- G. Cavallo, *La pratica del bene comune. Etica e politica in Charles Taylor e Alisdair MacIntyre*, Accademia University Press, Torino 2015.
- A cura di C. Cesa, *Guida a Hegel*, Editori Laterza, Roma-Bari 2004.
- F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci editore, Roma 2016.
- F. Fistetti, *Comunità*, Il Mulino, Bologna. 2002.
- L. Fonnesu, *Storia dell'etica contemporanea*, Carocci editore, Roma 2006.
- Diego Fusaro, *Minima mercatalia*, Bompiani, Milano 2012.
- S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008.
- P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- M. Heath, *Aristotle on natural slavery*, in "Phronesis", n.3 2008, Brill.
- K. Kierans, *The concept of ethical life in Hegel's Philosophy of right*, In "History of political thought, Imprint Academic" 1992, vol 13.
- A cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, *Filosofia classica tedesca: le parole chiave* Carocci editore, Roma 2016.

- H. Marcuse, *L'autorità e la famiglia*, Einaudi, Torino 2008.
- V. Mazzocchi, *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*; Editori Laterza, Roma-Bari 2011.
- C. Natali, *Aristotele*, Carocci Editore, Roma 2014.
- V. Pazè, *Il comunitarismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2004.
- F. Tönnies, *Comunità e società*, Editori Laterza, Roma-Bari 2011.
- M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Editori Laterza, Roma-Bari 2010.
- M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele, quindici lezioni*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2016.
- V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Editori Laterza, Roma-Bari 1988.
- M. Veneziani, *Comunitari o liberal: la prossima alternativa*. Editori Laterza, Roma-Bari 2006.

TESTI CITATI NEL SECONDO CAPITOLO

- L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- I. Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, Adelphi, Milano 2002.
- F. Chereghin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci Editore, Roma 1994.
- B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, TEA Editori Associati, Milano 2011.
- S. L. Darwall, *Two kinds of respect*, The university of Chicago press, Chiago 1988.
- L. Feuerbach, *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*, in *Scritti filosofici*, Editori Laterza, Roma-Bari 1976.
- E. Fromm, *Marx' concept of man*, Frederick Ungar publishing, New York 1961.
- I. Kant. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Editori Laterza, Roma-Bari 1997.
- R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà*. Interpretazione di Fichte, Guerini e Associati.
- L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- S. Petrucciani, *Marx*, Carocci Editore, Roma 2010.
- G. Rametta, *Fichte*, Carocci Editore, Roma 2017.
- P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello cortina editore. Milano 2005.
- C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.

- C. Taylor, *Multiculturalismo*. La politica del riconoscimento. Feltrinelli Milano 2008.

TESTI CIATI NEL TERZO CAPITOLO

- H. L. A. Hart, *Rawls on Liberty and Its Priority*, in “University of Chicago Law Review” n. 40, 1973.
- D. Harvey, *Breve storia del neoliberismo*, Il Saggiatore, Milano 2007.
- D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001.
- V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Editori Laterza, Roma-Bari 2002.
- S. Petrucciani, *Politica. Una introduzione filosofica*, Einaudi, Torino 2020.
- I. M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.