

Dialettica dell'eticità moderna

di Lucio Cortella

Se filosofia sociale significa sguardo filosofico sulla società, sul legame sociale che tiene assieme gli individui, il suo vero oggetto è costituito da ciò che Hegel ha chiamato «eticità». Assunta in termini generali essa designa infatti l'insieme dei rapporti che regolano le interazioni all'interno di un contesto sociale. Certamente, usando la categoria dell'eticità per qualificare tali rapporti, si suppone che la loro caratteristica fondamentale sia quella etica, ovvero che essi siano riconducibili a delle norme morali e che essi siano spiegabili solo con un riferimento a standard normativi. Una tale assunzione va ovviamente giustificata. Per questo sarà necessario fare riferimento alla modalità *specificata* con cui Hegel, a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, ha presentato l'eticità moderna. In questo modo diventerà chiaro in che senso essa possa servire da *modello teorico* in grado di spiegare la natura del rapporto sociale. Al tempo stesso la riproposizione dell'analisi hegeliana dell'eticità consentirà anche una seconda operazione: intrecciare l'indagine sui presupposti normativi del legame sociale con la *critica* della natura specifica di questo stesso legame. Come diventerà chiaro più avanti, questa duplice operazione è possibile solo all'interno di un approccio *dialettico* alla società. In tal modo una filosofia sociale si potrà presentare al tempo stesso come una *teoria critica dell'eticità moderna*.

6.1

Filosofia sociale e teoria critica

L'intreccio di analisi teorica e critica pratica è da sempre lo specifico di un approccio dialettico alla società. In ciò essa si differenzia da una prospettiva filosofica che invece si proponga la ricostruzione dei *presupposti normativi* del legame sociale e che su quei presupposti fondi le possibilità di una critica delle forme di interazione.

La *Teoria dell'agire comunicativo* di Habermas¹ ben rappresenta

1. Habermas (1981).

questa seconda prospettiva teorica, una prospettiva certamente adialectica, che però non si limita alla mera descrizione dei comportamenti sociali. Al contrario essa intende mostrare come quei comportamenti presuppongano delle condizioni normative, delle regole che gli individui devono necessariamente presupporre per poter agire. Quando Habermas mostra che noi non riusciremmo a coordinare le nostre azioni se non presupponessimo un agire comunicativo che ha al proprio interno il *telos* dell'intesa, mostra che il dover essere è inevitabilmente intrecciato all'essere sociale, o, per usare una sua espressione, che la fattualità è intrecciata alla validità, e che noi non riusciremmo a comprendere ciò che accade in una società se la descrivessimo come un insieme di fatti e di eventi naturali.

Una volta che si sia mostrata l'inaggrabilità di quei presupposti normativi, li si può utilizzare come un vero e proprio punto archimedeo a partire dal quale delineare una filosofia sociale completa. Essi infatti possono valere *in primo luogo* come *criteri di fondazione e legittimazione* sia delle istituzioni sociali e politiche sia della stessa prassi individuale, una volta che si sia mostrata la costitutiva natura comunicativa di ogni tipo di agire. L'opera habermasiana degli anni Ottanta e Novanta ha fondamentalmente sviluppato questo primo lato della filosofia sociale: l'etica del discorso e la teoria discorsiva del diritto e della democrazia² sono delle teorie normative che si propongono di giustificare l'agire morale individuale e l'operare delle istituzioni sociali e politiche ponendo come presupposto e riferimento delle procedure argomentativo-discorsive proprio quelle inaggrabili norme comunicative già individuate dall'opera del 1981.

Questi stessi presupposti di validità possono, *in secondo luogo*, essere utilizzati come *modelli esplicativi* in grado di sostenere una comprensione teorica delle forme di interazione sociale. In questo secondo caso lo sguardo filosofico sulla società fornisce alle stesse scienze sociali il quadro categoriale con cui operare e a partire dal quale rendere possibile una comprensione della società. Questa prospettiva, su cui si fondava tutto l'impianto della *Teoria dell'agire comunicativo*, non ha però trovato successivamente un adeguato sviluppo.

In terzo luogo si apre qui la possibilità di una *prospettiva critica* nei confronti delle forme di interazione sociale, segnatamente nei confronti di quelle che non soddisfano quelle norme costitutive. Tuttavia una critica sociale che poggi su questo tipo di presupposti normativi risulta assai problematica. E ciò non solo perché qui viene riproposta l'infelice contrapposizione tra essere e dover essere, tra reale e ideale, tra fattua-

2. Cfr. Habermas (1983, 1991, 1992, 1996).

lità e normatività (laddove invece l'originalità della *Teoria* habermasiana sta proprio nell'intreccio di questi due momenti). Ma soprattutto perché quei presupposti normativi non vanno intesi come dei valori cui conformare l'agire concreto. Il modello del puro agire comunicativo elaborato da Habermas rimane una sorta di *Idealtypus* weberiano, ovvero uno schema teorico che serve a *spiegare* che cosa succede nelle nostre interazioni, e non va inteso né come una forma concretamente esistente né come un ideale storicamente realizzabile. La prassi sociale è sempre un intreccio di comunicazione e strategia monologica e ad essa non può essere imputato il fatto di non corrispondere al modello della pura comunicazione. Già la *Teoria dell'agire comunicativo* rappresenta la presa d'atto che la razionalità implicita nell'agire non può essere astrattamente contrapposta, come un ideale, alla prassi concreta. Con quell'opera infatti Habermas rinuncia all'idea, coltivata nei primi anni Settanta, che una teoria critica della società possa avere «il suo punto di partenza» nella «ipotesi pratica» rappresentata dalla «situazione discorsiva ideale»³.

L'idea di una filosofia sociale orientata criticamente può invece essere adeguatamente rappresentata da una *prospettiva dialettica*. In essa infatti la critica emerge non dalla contrapposizione di un punto di vista normativo al reale ma dalla comprensione della realtà stessa, sicché la raffigurazione più adeguata del reale viene ottenuta solo se contemporaneamente esso viene anche mostrato nella sua intrinseca inadeguatezza. Ciò che per una teoria tradizionale è costitutivamente impossibile, ovvero la contemporanea presenza della descrizione e del trascendimento critico dei fatti, diventa invece la caratteristica specifica di una teoria dialettica.

Il modello più celebre di questa *unità di esposizione e critica* è certamente rappresentato dalla *Critica dell'economia politica* di Marx⁴, ma a questa prospettiva possono essere ricondotte le opere più importanti di tutta la tradizione del marxismo occidentale, da *Storia e coscienza di classe* alla *Dialettica dell'Illuminismo*. Tuttavia la vera origine di quel paradigma teorico va individuata nelle opere di Hegel. È la dialettica

3. È proprio con queste parole che il rapporto tra presupposti normativi e teoria critica veniva posto da Habermas (1971, trad. it. p. 94).

4. È proprio Marx a delineare il compito di una teoria che sia al tempo stesso *esposizione-descrizione e critica*, in una lettera a Lassalle del 1858, nella quale anticipa il senso generale dell'opera che in quegli anni stava scrivendo: «Il lavoro di cui si tratta in primo luogo è la *Critica delle categorie economiche* ovvero, *if you like*, descrizione critica del sistema dell'economia borghese. È contemporaneamente descrizione (*Darstellung*) del sistema e, attraverso la descrizione (*Darstellung*), critica del medesimo» (Marx, Engels, 1973, pp. 577-8).

hegeliana il modello e il prototipo della teoria critica, la condizione epistemologica che consente a una filosofia sociale di non cadere nei due estremi del normativismo astratto da un lato e dell'appiattimento sui fatti dall'altro.

Ma come si manifesta nella teoria dialettica hegeliana questa unità di esposizione e critica? Essa si presenta in prima battuta come una completa apertura di credito al momento teorico-rappresentativo. La dialettica vuole prima di tutto *esporre* la verità della cosa. Se il compito della *Scienza della Logica* è «la esposizione di Dio (*Darstellung Gottes*)»⁵, quello della *Fenomenologia dello spirito* è «la esposizione del sapere fenomenico (*Darstellung des erscheinenden Wissens*)»⁶. Da Hegel ad Adorno la dialettica ha sempre manifestato la propria rinuncia a imporre la superiorità del proprio punto di vista sulle cose che vuole esporre⁷. In questa pretesa oggettivistica sembrerebbe insinuarsi il pericolo di un essenzialismo nascosto, di una pretesa metafisica di dire la verità definitiva delle cose, ma una tale preoccupazione è qui del tutto fuori luogo. Infatti nell'aprirsi alla verità della cosa la dialettica non pretende di dire la natura *oggettiva* di essa ma lascia che sia la cosa a dire *soggettivamente* la propria verità di sé. Essa cioè assume che la verità dell'oggetto stia in ciò che l'oggetto dice di sé. Nella *Fenomenologia dello spirito* non troviamo una definizione assoluta della coscienza, ma si parte proprio da ciò che la coscienza in prima battuta dice di se stessa, ponendosi appunto come certezza sensibile. Ugualmente nella *Scienza della Logica* non troviamo una definizione dell'essere a partire da un presunto punto di vista assoluto, ma si assume proprio ciò che la categoria essere dice di se stessa, ponendosi come pura indeterminatezza.

La dialettica non si ferma però qui, non si limita a registrare ciò che la cosa dice di sé, ma pretende una *giustificazione* di questo dire, pretende cioè che un tale dire si giustifichi sulla base del suo riferirsi alla *vera* (daccapo) realtà della cosa. La coscienza dell'oggetto rinvia qui (o sembra rinviare) all'oggetto stesso come giustificazione di quella coscienza. Emerge dunque un *secondo concetto* della cosa che pretende esserne la verità definitiva. In realtà quella definitività è un'apparenza (e

5. Hegel (1832, trad. it. p. 31).

6. Hegel (1807, trad. it. p. 153).

7. Dopo aver annunciato sin dalle prime battute che la dialettica «non assume preliminarmente alcun punto di vista» (Adorno, 1966-7, trad. it. p. 5), l'antipositivista Adorno, proprio per indicare questo totale rinvio alla cosa, questo abbandono di sé da parte della logica dialettica nella cosa, giunge a questa ammissione estrema: «La logica dialettica è più positivista del positivismo, da lei disprezzato: essa rispetta, come pensiero, quel che si deve pensare, l'oggetto, anche dove esso non segue le regole del pensiero» (ivi, p. 126).

se c'è un senso in tutto questo procedimento dialettico sta nel fatto che a quella definitività non si giunge mai). E tuttavia questo secondo concetto della cosa si mostra superiore al primo, confutandolo nella sua pretesa validità e mostrandone tutta la inadeguatezza. La soluzione non sta però nel sostituire semplicemente il primo con il secondo, perché i due concetti, nonostante siano in contraddizione fra loro, sono anche reciprocamente implicati, sicché escludendo l'uno si finirebbe per escludere anche l'altro. È questa la *contraddizione dialettica*, una contraddizione che si manifesta come un rapporto di implicazione-esclusione fra ciò che la cosa risulta essere e ciò che essa dice di sé, fra la sua realtà effettiva e le sue pretese.

La descrizione si risolve dunque nella critica perché essa è appunto *esposizione di contraddizioni* immanenti all'oggetto. La negazione dialettica si rivela qui non già una negazione introdotta dall'esterno ma apertura della cosa a quell'altro lato di sé che essa reprime e che vorrebbe tener lontano dalla propria autocoscienza. L'uso del concetto di *contraddizione performativa* per indicare questo processo non costituisce certo una forzatura delle cose. In effetti si tratta di una contraddizione tra ciò che la cosa afferma di sé e ciò che essa è, tra ciò che dice e ciò che oggettivamente fa.

La critica dialettica è dunque propriamente una *autocritica della cosa*: quell'oggetto, che in prima istanza appariva identico con sé, si mostra, una volta sottoposto alla necessità di giustificarsi, differente da sé, identico con l'altro da sé. Il passaggio all'opposto di cui parla Hegel non fa che esprimere il risultato di questo processo⁸. Ma tutto ciò non significa che la verità stia da un'altra parte, lontano dalle contraddizioni, bensì che solo in queste contraddizioni noi possiamo comprendere realmente la natura dell'oggetto. È proprio questo ciò che Hegel intende parlando di unità degli opposti e di positività del momento negativo⁹: la contraddizione non spinge a trovare una soluzione al di fuori ma

8. Hegel parla propriamente di «sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte» (Hegel, 1830, § 81, trad. it. p. 96), laddove con determinazioni finite è da intendersi la finitezza dell'intelletto, cioè l'irrigidimento della cosa in un'unica dimensione e in un unico e ben definito concetto di sé. Il passaggio delle determinazioni finite nelle opposte non ha alcun significato metafisico-teologico, non ha l'intento di far sparire il mondo per lasciar apparire Dio, bensì con quel passaggio viene messa in discussione proprio la pretesa metafisico-essenzialistica che la verità della cosa stia in un significato definitivo e non più discutibile. Solo in ciò consiste il passaggio dialettico dall'intelletto alla ragione e dal finito all'infinito.

9. «L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, – e intorno al cui semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoprarsi – è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo» (Hegel, 1832, trad. it. p. 36).

proprio all'interno di essa, nel riconoscere in quell'opposizione la natura dell'oggetto.

La teoria critica dialettica raggiunge qui un duplice risultato. Da un lato *la cosa* si mostra intrinsecamente negativa, vera e insieme falsa, identica con sé e insieme contraddittoria. Dall'altro è *il sapere* che la vuole raffigurare a mostrarsi negativo, a sperimentare l'inadeguatezza dei propri schemi concettuali, avvertendo la necessità di un punto di vista diverso: le immagini consolidate del mondo vengono rimesse in discussione, per lasciare spazio a quelle rimaste nascoste o represses, benché implicite e necessarie. La dialettica apre in tal modo non solo alla critica delle cose ma anche all'autocritica dei saperi, spingendoli alla loro rivedibilità e alla loro perenne ridiscutibilità.

6.2

L'eticità come oggetto della filosofia sociale hegeliana

Se noi ora ci rivolgiamo alla teoria hegeliana dell'eticità ci accorgiamo che i due modelli descritti nel paragrafo precedente, quello esplicativo-normativo e quello esplicativo-critico, sono in realtà entrambi operanti e interconnessi nelle indagini di Hegel sulla società moderna. L'impianto critico-dialettico non impedisce una comprensione della sfera sociale che ne ricostruisca al tempo stesso anche le condizioni normative. Ciò è del resto implicito nella stessa pretesa hegeliana di raccogliere la totalità delle manifestazioni dello spirito oggettivo sotto la categoria dell'eticità. Se è vero infatti che questo concetto compare solo nella terza parte della *Filosofia del diritto*, è altrettanto chiaro che, come sempre in Hegel, ciò che viene alla fine risulta essere il vero fondamento di tutto ciò che l'ha preceduto, e che dunque la caratterizzazione *etica* si rivela il senso conclusivo dello spirito oggettivo e dei rapporti fra gli individui.

Com'è noto Hegel deriva la sua nozione di *Sittlichkeit* dal concetto greco di *ethos*, tanto che la sua concezione giovanile dell'eticità era tutta modellata sulla *polis* greca in evidente polemica con l'idea moderna, e kantiana in particolare, di una moralità fondata sulla soggettività e su un concetto formale di ragione. Nel recuperare il concetto greco di *ethos* Hegel ne rivaluta in particolare proprio il significato etimologico originario. Questo non ha a che vedere in primo luogo con la prassi o con i costumi, né tantomeno con le norme dell'agire. Esso connota piuttosto la *sfera dell'abitare* ed indica appunto la *dimora abituale*, tanto che si può tranquillamente parlare di un *ethos* degli animali, volendone appunto indicare la tana (o la stalla, se ci si riferisce agli animali domestici). L'*ethos* non è dunque qualcosa di opposto alla

natura, non indica una dimensione altra da essa (come la moralità kantiana) ma vi è strettamente intrecciato. Esso è la natura stessa in quanto si prende cura di coloro che in essa vivono e che da essa traggono sostentamento. Le cose non cambiano se ci riferiamo alla sfera dell'uomo: il suo *ethos* consiste nel luogo usuale in cui egli vive, nella casa in cui nasce, cresce, e si forma, per diventare poi uomo in senso pieno. Decisivo è allora comprendere che cosa significa realmente il compimento della natura umana. Per Aristotele quel compimento si ottiene nella vita pubblica, nell'insieme delle relazioni che caratterizzano la vita della *polis*. La sua celebre affermazione secondo cui l'uomo è per natura uno *zōon politikón* non va intesa nel senso di attribuire a ogni uomo abilità nell'arte di governo, ma nel senso più ampio che la natura umana si esprime massimamente proprio vivendo all'interno della *polis*. In questo senso la dimora abituale dell'uomo non sarà né la casa né la famiglia ma la *polis*.

La caratterizzazione "politica" della natura umana consente di pensare ad un *ethos* dell'uomo non come ad un luogo fisico ma come una condizione in cui a svolgere la funzione della dimora sono piuttosto le istituzioni e le tradizioni della città. Sono esse propriamente ad esercitare quel ruolo di protezione ma anche di educazione, indispensabile all'uomo per sviluppare le potenzialità implicite nella sua natura. Qui si spiega il motivo per cui l'*ethos* viene assunto generalmente per indicare gli usi e i costumi di un popolo, proprio in quanto le tradizioni di una *polis* costituiscono la sua vera dimora. Per un greco le radici di ogni possibile relazione sociale stanno qui. Qui risiede non solo la *fonte genetica* ma anche il *fondamento normativo* della prassi: la sua giustizia e la sua validità stanno nell'adeguamento a queste tradizioni esistenti. Un agire è etico non in quanto viene fondato su ideali normativi astratti ma in quanto si conforma a queste tradizioni. La virtù, ovvero la costanza nella disposizione pratica verso un certo tipo di bene, si acquisisce e si fonda proprio in quell'adeguamento. Essa è infatti l'interiorizzazione delle norme oggettivamente esistenti e operanti nella *polis*. Per questo motivo nessun apprendimento teorico sulla natura del bene può sostituire l'atteggiamento pratico dell'imitazione verso colui che è già virtuoso. L'osservazione, l'imitazione, la ripetizione, l'abitudine a seguire determinate pratiche sono i presupposti e i passi indispensabili per acquisire la virtù, cioè per trasferire nel carattere individuale le consuetudini dell'*ethos*.

Nel recuperare la validità di questo modello antico Hegel però sa bene che esso non è riproponibile in questi stessi termini dentro le coordinate della modernità. Modernità per Hegel significa essenzialmente *libertà*, cioè autocoscienza e autonomia del soggetto. Essa comporta

perciò inevitabilmente un rapporto conflittuale con l'*ethos* della tradizione, con quella che Hegel chiama *eticità sostanziale*, cioè con l'idea che le norme morali stiano nei costumi esistenti e operanti. Libertà significa autonomia di giudizio morale e dunque critica di ogni eteronomia, di ogni pretesa della tradizione di dettare le norme e i valori di riferimento dell'agire. L'individuo moderno vuole darsi da sé la propria normatività e non accetta più che questa gli venga imposta dall'esterno.

Questo capovolgimento di paradigmi che segna il passaggio dalla società tradizionale a quella moderna ha poi delle conseguenze rilevanti sulla stessa natura e identità dell'individuo. Che esso venga inteso sotto la categoria coscienzialistica del soggetto significa infatti che la sua natura e identità non gli proviene dall'esterno, che non sono la storia, la società, le tradizioni a determinare chi esso sia veramente. La sua identità sta solo nella sua libertà, nella sua capacità di autoriflessione e autodeterminazione, dunque nella critica non solo ad ogni tradizione irreflessa ma anche ad ogni natura data. Il paradigma kantiano e fichtiano che trova prosecuzione in Hegel introduce un'idea del soggetto in cui non c'è alcuna natura data prima dell'autoriflessione del soggetto e che la sua natura è solo quella che esso dà a se stesso in quell'atto.

Da ciò il *carattere astratto* del soggetto moderno. Esso non ha in sé quella peculiarità delle tradizioni specifiche che veniva assorbita e fatta propria dagli individui che vivevano nelle società tradizionali. Esso è propriamente privo di identità. Ogni soggetto moderno è libertà e autoriflessione e dunque non c'è assolutamente nulla che differenzi un individuo da un altro.

Io sono persona *universale*, e nella persona universale *tutti* sono identici: questa concezione appartiene alla cultura, cioè al *pensiero* come coscienza del singolare nella forma dell'universalità. *L'uomo ha valore perché è uomo*, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano, ecc. Questa coscienza, per la quale ciò che vale è il *pensiero*, è d'importanza infinita¹⁰.

Al di fuori del loro essere liberi non c'è null'altro che caratterizzi veramente gli individui. La libertà dei moderni produce perciò necessariamente uguaglianza. Ma questa uguaglianza astratta significa soprattutto sradicamento, allontanamento degli uomini dal loro *ethos*, dalla loro terra, dalle loro tradizioni. Per questo essi sono *individui*, cioè atomi sociali che si riferiscono esclusivamente a loro stessi e che hanno consumato ormai una rottura profonda con quella comunità che un tempo dava loro identità e certezze valoriali.

10. Hegel (1821, § 209, trad. it. p. 365).

In questo contesto nasce la *morale moderna*, cioè quell'orientamento normativo che si caratterizza in senso essenzialmente "anti-etico". Esso si fonda infatti non sull'adeguamento a tradizioni e a costumi esistenti ma sulla soggettività stessa. È l'individuo a dare a se stesso i criteri del proprio agire e a trovare in sé la giustificazione delle proprie scelte. Sotto il profilo morale libertà significa essenzialmente *riflessività*, cioè capacità di riflettere criticamente sugli orientamenti pratici. La dottrina kantiana dell'*autonomia* è l'esito estremo di questo processo. Essa infatti pone come unico criterio di moralità proprio l'autonomia della ragion pratica, la sua capacità di astrarre da ogni normatività data e presupposta.

Secondo Hegel tuttavia la dissoluzione dell'*ethos* tradizionale ad opera della libertà non significa, come pensava Kant, la sostituzione dell'eticità con la moralità, cioè la sostituzione di un criterio di orientamento storicamente e socialmente operante con uno astratto e formale, ma comporta il costituirsi di una *nuova eticità*. Questa volta fondata sulla libertà e non più sulle tradizioni del passato. La libertà si fa *ethos* e diventa a sua volta tradizione: questa è l'eticità dei moderni, un'eticità fondata sulla presa di distanza da ogni tradizione che non sia quella della libertà stessa.

6.3

L'ethos della modernità

La possibilità individuata da Hegel di un farsi tradizione da parte della libertà si fonda su di una precisa assunzione ontologica che attraversa tutto il sistema hegeliano: l'idea che la libertà non sia qualcosa di soggettivo, non sia primariamente una proprietà o una facoltà degli individui, ma che essa sia la caratteristica essenziale dell'assoluto stesso. Su ciò si radica l'idea di una storia dello spirito condotta dalla libertà e caratterizzata da una progressiva estensione di quel principio. Il mondo moderno diventa in questa chiave quel mondo in cui la libertà si è sviluppata in ogni dimensione: individuale, sociale, politica. La società moderna, le sue istituzioni, le sue regole sono un prodotto della libertà, l'esito conclusivo di questo processo in cui la libertà si è oggettivata e si è fatta sostanza storica. Le istituzioni civili e politiche, la sfera del diritto nel suo complesso, le procedure giuridiche, le leggi, il sistema dei diritti e dei doveri, sono istituiti a partire dall'idea che devono garantire non gli interessi di qualcuno o il potere di qualcuno su qualcun altro ma la libertà di tutti. In questo senso sono prodotti della libertà, modi differenti con cui l'idea di libertà trova applicazione ed espressione.

L'eticità del moderno è l'insieme di questo mondo giuridico, sociale e politico che è l'*oggettivazione storica della libertà*. Hegel la definisce infatti proprio in questi termini: «L'eticità è il *concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*»¹¹. La libertà si fa *ethos* quando non è più solo «natura dell'autocoscienza», non è più solo consapevolezza soggettiva dell'autodeterminazione del soggetto, ma quando è anche «mondo sussistente», sostanza storica. Nella modernità queste due dimensioni giungono al loro compimento: la libertà è diventata consapevole di sé e al tempo stesso si è fatta storia, realizzando se stessa.

L'individuo moderno, dopo aver dissolto la propria dimora tradizionale, si è costruito una *seconda dimora modellata sulla libertà*. Essa è fonte di critica per ogni etica tradizionale ma non sulla base di una mera struttura formale, di un punto di vista interiore o controfattuale. Essa è la nostra storia, la nostra società, le nostre istituzioni. Possiamo perciò a buon diritto parlare di una *eticità post-tradizionale*, in quanto il suo costituirsi come tradizione è la condizione di possibilità di ogni critica a tradizioni e a costumi esistenti¹².

Che le istituzioni della modernità siano diventate dimora significa che gli individui hanno con esse un *rapporto di familiarità*, che non le percepiscono come estranee e che in esse riconoscono la medesima libertà che determina loro stessi. Ciò è possibile perché gli individui moderni nascono e formano il loro carattere sulla base di quel contesto etico: esso è infatti anche *terreno educativo* che costituisce e genera individui liberi. La teoria hegeliana della libertà si differenzia da quella kantiana anche sotto questo profilo: nel pensare alla libertà dei moderni non già come a una metafisica proprietà dell'interiorità individuale ma come a un prodotto della storia. La libertà, la razionalità, la capacità di giudizio individuale vengono da noi apprese proprio dal contesto etico in cui siamo nati e cresciuti¹³. Da quel contesto noi *impariamo ad essere liberi*, così come in esso formiamo il nostro carattere e acquisiamo un'i-

11. Ivi, § 142, trad. it. p. 293.

12. Di una «eticità di secondo livello» e del concetto di «una forma post-tradizionale di eticità democratica» parla Wellmer (1993), intendendo proprio il realizzarsi di una abitudine e di una forma di vita fondate sulla «tolleranza etica», sulla «razionalità critica» e sulla «autodeterminazione democratica» (ivi, p. 28).

13. Hegel descrive la società civile come quel contesto etico che educa i suoi membri ad essere appunto *individui*, capaci di giudizio individuale sia nel sapere che nel volere: «L'interesse dell'idea è piuttosto il *processo* di elevare la singolarità e naturalità dei membri stessi, tanto mediante la necessità naturale quanto mediante l'arbitrio dei bisogni, fino alla *libertà formale* e all'*universalità formale del sapere e volere*, in breve: è il processo di *formazione della soggettività nella sua particolarità*» (Hegel, 1821, § 187, p. 341 – Cicero traduce qui, a nostro avviso erroneamente, «nella loro particolarità»).

dentità. La libertà, il diritto, la legalità sono ormai parte essenziale di noi, in modo tale che noi viviamo quei diritti e quei doveri come la nostra stessa natura.

L'etico (*das Sittliche*) è qui *consuetudine* dell'*ethos* (*Sitte*), è come una *seconda natura* messa al posto della prima volontà meramente naturale¹⁴.

Come l'*ethos* tradizionale faceva entrare nel carattere e nelle abitudini dei suoi membri la disposizione naturale a seguire usi e costumi, così l'*ethos* post-tradizionale abitua gli individui a seguire diritti e doveri fondati sulla libertà. Ma c'è una *differenza decisiva* tra i due. La tradizione della libertà non contiene alcuna delle particolarità che caratterizzavano l'*ethos* antico. La libertà è infatti uguale per tutti e le istituzioni della libertà mantengono perciò un *carattere universale*. L'eticità moderna, lungi dal produrre identità specifiche, produce un individuo privo di identità, ovvero quella che Hegel chiama *persona*, quel soggetto di uguali diritti, nel quale «tutti sono identici»¹⁵.

L'eticità hegeliana non rappresenta dunque un punto di vista alternativo rispetto al carattere universalistico della moralità kantiana. L'acquisizione dell'universalità dell'etico è un punto di non ritorno della modernità. La differenza rispetto a Kant sta nel concepirlo non più come qualcosa di soggettivo, formale ed astratto, ma come reale e storicamente sussistente. Ciò è alla base della definizione hegeliana dell'eticità come «l'idea nella sua esistenza *universale* (*allgemeineneinigen Existenz*) in sé e per sé»¹⁶. Le norme astratte della legalità, dell'uguaglianza, dei pari diritti, della giustizia, cessano di essere dei meri ideali, scendono dal cielo delle pure astrazioni, e si fanno «mondo sussistente», diventando storia e realtà dell'uomo moderno.

6.4

L'eticità come modello di una filosofia sociale

Ponendo l'*ethos* della modernità come oggetto privilegiato della propria indagine sullo spirito oggettivo Hegel ottiene due risultati significativi per le prospettive di una filosofia sociale.

In primo luogo viene qui individuato il *fondamento costitutivo* del legame sociale, ciò che consente ai membri della società di stare assieme e di coordinare le loro azioni. La condizione della prassi sociale è

14. Ivi, § 151, p. 301.

15. Ivi, § 209, p. 365.

16. Ivi, § 33, p. 123 (corsivo nostro).

costituita infatti dalla comune identificazione con una tradizione etica, con una serie di regole e abitudini che vengono ritenute normativamente vincolanti dagli attori sociali. Quelle norme rappresentano sia l'identità collettiva sia il fondamento della stessa identità individuale. Ciò era particolarmente evidente nelle società tradizionali, in cui le tradizioni specifiche di un popolo non solo costituivano l'identità di quel popolo nei confronti degli altri ma costituivano anche la fonte su cui veniva costruita la stessa identità individuale: le radici di un individuo stanno nella tradizione in cui egli è vissuto, nei valori che condivide, nelle consuetudini che egli è solito seguire.

Ciò vale anche per l'eticità post-tradizionale, anche se in un senso diverso. La modernità ha infatti introdotto un'*ethos* non più riconducibile alle specificità di un popolo ma esteso su dimensione planetaria. Essa ha dissolto le identità storiche specifiche ma non per questo ci ha privato di un'identità. Questa consiste nella comune appartenenza alle istituzioni e alle procedure dello stato di diritto. Questa comune appartenenza non ci vincola a un determinato sistema di valori o a specifiche visioni del mondo, ma, al contrario, ci rende disponibili ad accettare tradizioni normative differenti. La modernità è costituita da quella tradizione normativa che rende possibile la convivenza plurale di differenti tradizioni normative. È questa la nostra attuale identità. L'eticità, anche in questa versione universalistica e formale, mantiene il suo carattere di fondamento costitutivo del legame sociale, ponendosi come una sorta di "presupposto trascendentale" della società, la condizione senza la quale non si danno né convivenza né coordinamento intersoggettivo dell'agire. In quanto presupposto trascendentale essa svolge al tempo stesso una *funzione esplicativo-descrittiva*, ovvero descrive quanto avviene in una società e, al tempo stesso, spiega perché una certa società si comporta in un certo modo.

L'indagine hegeliana sull'eticità consente inoltre di raggiungere anche un *secondo obiettivo*: la determinazione di un *fondamento normativo* della prassi, ovvero la norma su cui misurare l'agire individuale e collettivo. Anche questo secondo aspetto risulta chiaramente individuabile nel paradigma dell'*ethos* tradizionale. È lo stesso Hegel a ricordare quale tipo di rapporto venisse a instaurarsi fra morale individuale ed *ethos* collettivo: «Alla domanda di un padre sulla maniera migliore di educare il proprio figlio, un pitagorico diede la seguente risposta (che viene messa anche in bocca ad altri): fallo *cittadino di uno Stato con buone leggi*»¹⁷. Che cosa è giusto fare, come è bene agire, a quali valori riferirsi, viene determinato dalle istituzioni (culturali, familiari, sociali,

17. Ivi, § 153, p. 303.

politiche) di una comunità. La tradizione diventa qui uno standard normativo, tanto che si potrebbe parlare di una "fondazione etica" della morale.

Nella modernità permane quel fondamento e riferimento "etico", solo che esso non è più costituito da una concezione sostantiva del bene e da una specifica concezione valoriale ma dalle norme astratte dell'autonomia, dell'uguaglianza e della giustizia incarnate nelle costituzioni, nella legislazione e nelle istituzioni politico-sociali. Esse ci lasciano liberi nel prendere le nostre decisioni morali e dunque ci educano alla riflessività critica, all'autonomia di giudizio e al confronto argomentativo fra concezioni opposte. Il riferimento etico delle nostre decisioni morali è costituito qui da regole e procedure che però non sono mere costruzioni artificiali né hanno validità ed esistenza solo controfattuale, perché costituiscono propriamente la nostra forma di vita. Il *moral point of view* è dunque un prodotto storico, il prodotto dell'eticità post-tradizionale moderna¹⁸. Senza di essa la moralità sarebbe impossibile.

Con ciò l'indagine hegeliana sull'eticità non si è però esaurita. C'è un *terzo aspetto* del tessuto etico della modernità che Hegel mette in luce. Proprio perché la sua indagine rivela la natura storica di quel fondamento, lo mostra anche nella sua inconclusività e precarietà. L'eticità si manifesta come la dimora dell'uomo e al tempo stesso come la negazione di ciò. La dialettica che l'attraversa apre qui lo spazio a una filosofia sociale dell'eticità che è al tempo stesso anche una critica di essa.

6.5

Dialettica dell'eticità moderna

Il processo con cui la libertà trova la sua oggettivazione nelle istituzioni politiche e giuridiche del mondo moderno non è un lineare processo di compimento e realizzazione. Per affermarsi essa deve infatti negare agli individui ogni altra natura e caratterizzazione che non sia quella della libertà stessa. L'uomo ha valore solo in quanto è libero, non in quanto è impulso, sensibilità, naturalità. La libertà moderna entra qui in un conflitto radicale con la natura e vuole affermarsi al di sopra di essa. L'autocoscienza dell'uomo moderno è quella di una soggettività libera

18. Anche all'interno dello stesso comunitarismo americano, che pure critica le regole astratte della moralità e della giustizia opponendo loro la necessità del riferimento ad una concezione sostanziale del bene radicata in una precisa tradizione, si è affacciata la consapevolezza che nelle condizioni della modernità si sia affermata una *Sittlichkeit* che finisce per coincidere con la *Moralität* (cfr. Mac Intyre, 1984, trad. it. p. 76).

che non riconosce alcun valore alla soggettività naturale. Nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla *Bildung*, cioè alla formazione della soggettività moderna, questo processo viene descritto come la costruzione di un universo estraniato, in cui il Sé per affermarsi come sostanziale deve contraddittoriamente rinunciare alla propria sostanza. L'acquisizione della libertà è contemporaneamente perdita della naturalità, dunque anche perdita di sé. Da ciò l'esperienza moderna del mondo del diritto e delle istituzioni come «una realtà data ed estranea all'autocoscienza, una realtà che ha un essere peculiare in cui l'autocoscienza non si riconosce»¹⁹. Da ciò la caratterizzazione di questo processo come un processo di «Entäußerung und Entwesung», di alienazione e di perdita dell'essenza, a causa del quale l'autocoscienza moderna percepisce l'opera di questo nuovo mondo del diritto come «la violenza esteriore degli elementi scatenati»²⁰.

Questa stessa dialettica della libertà viene mirabilmente ricostruita e riproposta da Hegel nelle pagine della *Filosofia del diritto* dedicate alla società civile. Qui siamo proprio al centro di ciò che dovrebbe costituire l'oggetto di una filosofia sociale.

La *bürgerliche Gesellschaft* è prima di tutto il luogo in cui la libertà dei moderni trova la sua realizzazione più tipica. Con il suo modo di organizzare le relazioni fra gli uomini (fra i *Bürger*) essa consente infatti il definitivo affrancamento dal potere della natura e la realizzazione della signoria del soggetto sulle cose²¹. L'individuo moderno diventa "soggetto" proprio perché non è più sovrastato da un'indistinta natura ma ha finalmente a che fare con «qualcosa che reca impresso il suo sigillo e che è *prodotto* da esso»²². Allo stesso tempo la società civile si differenzia da tutte le precedenti forme di cooperazione sociale per il fatto che in essa l'uomo viene considerato solo sotto l'aspetto del rapporto con la natura, ovvero sotto l'aspetto del lavoro. Egli diventa perciò un individuo astratto da tutte le altre relazioni (politiche, culturali, di status e di ceto) e da tutte le tradizioni (anche "etiche") che caratterizzavano le formazioni sociali precedenti. Si completa per questa via quel processo che la libertà aveva avviato con l'affermazione del diritto astratto e dell'uguaglianza formale di tutti gli uomini²³. La società civile si manifesta qui come l'autentica dimora dell'uomo moderno, quell'*ethos* in cui la libertà astratta trova le condizioni materiali della sua

19. Hegel (1807, trad. it. p. 653).

20. *Ibid.*

21. «Nella sua determinazione assoluta, pertanto, la *Bildung* è la liberazione e il lavoro della più alta liberazione» (Hegel, 1821, § 187, trad. it. p. 343).

22. *Ibid.*

23. Sul legame fra società civile e soggettività astratta cfr. Ritter (1961).

stessa sussistenza. Se l'astrattezza è la condizione della modernità, qui essa ha trovato la propria culla e il luogo del proprio sostentamento.

Al tempo stesso la società civile «offre anche lo spettacolo della disolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica»²⁴. La signoria sulla natura è ottenuta pagando il prezzo di una nuova naturalità: l'uomo è infatti considerato solo sotto l'aspetto dei suoi bisogni e la sua libertà consiste esclusivamente nell'arbitrio con cui ciascuno «guadagna, produce e gode per sé»²⁵. Il risultato è una sorta di ricostituzione, questa volta artificiale, dello stato di natura. E se è vero che questo egoismo soggettivo "si trasforma per l'appagamento dei bisogni di tutti gli altri"²⁶, creando, secondo la nota teoria di Smith che qui Hegel fa propria, il benessere di tutta la società, è anche vero che questa universalità realizzata con l'egoismo di ogni singolo è un'universalità apparente, perché non consaputa, non cercata e non realizzata con coscienza. Quello che ciascuno persegue è infatti solo il proprio tornaconto. In definitiva, la società civile si rivela *un ethos privo di qualsiasi ethos*²⁷. Solo in apparenza essa si presenta come mondo etico, mentre in realtà è «il mondo fenomenico dell'etico»²⁸. Ritorna qui quella dialettica di realtà ed apparenza che accompagna il cammino della libertà e che fa sì che la patria dell'uomo moderno si manifesti al tempo stesso come un mondo a lui estraneo.

Questa dialettica investe direttamente i due elementi in gioco all'interno della società civile: l'individuo e la collettività sociale. Il primo sembra affermare se stesso, perché in effetti la società civile è il regno in cui egli può estrinsecare tutta la potenza del suo arbitrio. E tuttavia quella individualità non riesce ad acquisire alcun elemento di vera identità personale, permanendo astratta: non solo dal punto di vista del diritto i membri della società civile sono "persone" tutte formalmente uguali, ma nella loro stessa esistenza materiale, nei processi di lavoro, essi non sono nient'altro che «una grande massa»²⁹. L'astrazione diventa la realtà concreta dell'esistenza dell'uomo moderno.

Una dialettica analoga si ripresenta sul versante dell'universalità sociale. Da un lato la società civile sembra infatti potersi realizzare come una vera e propria collettività, come un progressivo emergere dell'universalità. L'individualismo che la caratterizza, lungi dall'essere fonte di

24. Hegel (1821, § 185, trad. it. p. 339).

25. *Ivi*, § 199, trad. it. p. 353.

26. *Ibid.*

27. Hegel parla di una eticità perduta, di una «verlorene Sittlichkeit» (§ 184) e di un «Verlust der Sittlichkeit» (§ 181).

28. *Ivi*, § 181, trad. it. p. 335.

29. *Ivi*, § 244, trad. it. p. 403.

disgregazione diventa infatti elemento di coesione sociale. Nella società civile ogni singolo, pur cercando il suo proprio tornaconto, fa l'esperienza di non poter bastare a se stesso, essendo rinviato, anche solo per la soddisfazione dei suoi bisogni, a tutti gli altri componenti della società. È quello che Hegel ha chiamato «un sistema di dipendenza onnilaterale»³⁰. Si pongono qui le basi per consentire all'individuo di sperimentare dall'interno del proprio stesso individualismo il suo costitutivo esser rinviato agli altri, la sua costitutiva intersoggettività³¹. E tuttavia questa universalità rimane sempre esterna al singolo, non riuscendo mai a ricondurre a sé la particolarità.

Tale sfera, in cui la particolarità si immagina di essere l'universale, mantiene entro sé, in questa identità soltanto relativa con l'universale stesso, tanto la particolarità naturale quanto la particolarità arbitraria, e dunque contiene ciò che resta dello stato di natura³².

L'intreccio di esposizione e critica raggiunge nella teoria hegeliana della società civile uno dei luoghi giustamente più celebri. Ma questo intreccio sembra cedere il passo a una teoria solo affermativa non appena si passa alla *terza sezione* dell'eticità, ovvero alla *dottrina dello stato*. Hegel è infatti convinto che la dialettica della libertà che caratterizza il mondo moderno si ricomponga all'interno della sfera statale, trovando una (anche se provvisoria) conciliazione. Individualità e universalità, interiorità del soggetto ed esteriorità del diritto, libertà soggettiva e libertà oggettivata nelle istituzioni si riconoscono reciprocamente, ritrovandosi. I due lati della libertà, prima estranei e contrapposti, «tornano» dunque a riconoscersi³³. Lo stato, in effetti, rappresenta per Hegel la vera dimensione dell'eticità, quella in cui lo spirito è «a casa propria» e «presso di sé». E tuttavia resta inspiegabile come quel mondo del diritto che poco prima si manifestava come un intreccio di libertà realizzata e di oggettività estranea appaia ora accogliente e familiare. Come scrive Adorno, «se la coscienza individuale considera effettivamente come ostile il «mondo reale del diritto e dell'etico», perché in esso non si rico-

30. Ivi, § 183, trad. it. p. 337.

31. È quel processo che Theunissen (1982) ha chiamato di «Veränderung», ovvero un diventar-altro che è anche un esser-rinviato-ad-altro e un trasformarsi-in-altro, facendo in ciò l'autentica esperienza della propria identità e autonomia. Theunissen mostra però anche che questo processo non è condotto al suo compimento da Hegel nella sua teoria della società civile (e ciò non solo per le carenze della stessa società civile moderna ma anche per le strutturali deficienze della filosofia hegeliana dello spirito oggettivo).

32. Hegel (1821, § 200, trad. it. p. 355).

33. Di «Wiedererkennen» nel rapporto tra individuo e stato parla Bubner (1996).

nosce, non ci si dovrebbe passar sopra in modo conciliante. Infatti la dialettica hegeliana afferma che essa non vi si può affatto comportare diversamente, non vi si può riconoscere»³⁴.

L'impianto idealistico ha qui il sopravvento su quello dialettico che invece finora era stato il filo conduttore della filosofia sociale hegeliana. Il modello che in conclusione risulta vincente è infatti quello della sostanza spirituale che deve riconoscere se stessa e rispetto alla quale gli individui svolgono il ruolo di semplici strumenti finiti attraverso i quali deve passare quell'autoriconoscimento. Come scrive Hegel in un paragrafo divenuto giustamente celebre³⁵, è «l'idea reale», ovvero lo Stato, a costituire il soggetto di tutto questo processo, per poi dividersi nelle sfere della famiglia e della società civile, e finendo quindi per assegnare «a tali sfere il materiale di questa sua realtà finita», per assegnare cioè ad esse «gli individui come moltitudine»³⁶. Gli individui sono dunque «assegnati» all'idea reale, non hanno cioè alcuna indipendenza e autonomia, anzi sono ingannati dalla falsa consapevolezza di entrare in rapporto con lo stato solo mediati «dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla scelta personale», mentre invece rimangono i meri strumenti del suo autoriconoscimento.

Questo esito, forzatamente conciliatorio e al tempo stesso repressivo nei confronti di quell'individualità libera che per Hegel costituiva pur sempre un punto di non ritorno, rivela i limiti «moderni» di Hegel, la sua idea che la libertà debba consistere nel perfetto riconoscimento del soggetto nell'oggetto e che non si possa dare vera eticità senza quella conciliazione. Il potenziale critico della dialettica, la sua capacità di prendere le distanze da ogni presunta conclusività e verità, viene qui sacrificato sull'altare della trasparenza.

6.6

Un'eticità post-idealistica

Bisogna ripensare e ricollocare la libertà al di fuori delle coordinate della filosofia del soggetto per comprendere il carattere non concluso della dialettica dell'eticità. In questo differente contesto l'esperienza della libertà non avviene con l'appropriazione dell'altro ma proprio col permanere di quell'alterità. L'irriducibilità dell'altro, che per una con-

34. Adorno (1966-7, trad. it. p. 278).

35. È stato Marx a riconoscere che in questo paragrafo «è depositato tutto il mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale» (Marx, 1843, trad. it. p. 10).

36. Hegel (1821, § 262, trad. it. p. 433).

cezione soggettivistica della libertà significa essenzialmente eteronomia e dipendenza, diventa invece la condizione di ogni vera identità. Viene qui superata l'idea moderna della libertà come autonomia, per introdurre una concezione di essa come autorealizzazione. In questo quadro l'altro diventa la condizione per la scoperta di me stesso e della mia identità: senza l'esperienza dell'estraneità io non potrei essere mai presso me stesso. Questa concezione in cui l'esser-presso-di-sé viene mediato dall'essere-in-altro è già presente in Hegel e costituisce uno dei temi più innovativi che attraversano la *Scienza della Logica*³⁷. Nella *Filosofia del diritto* e nella *Filosofia della storia* il modello dominante torna invece ad essere quello in cui la libertà significa essere «puramente e semplicemente presso sé», in cui essa «non si relaziona a nient'altro che a se stessa» e per cui «viene a cadere ogni rapporto di dipendenza da altro»³⁸.

Un concetto non soggettivistico di libertà consente qui di pensare l'eticità non come il luogo della conciliazione soggetto-oggetto, ma come la condizione che, grazie alla sua alterità, mi fa essere libero e mi fa essere me stesso. Questa alterità non può essere dissolta: essa è infatti la condizione perché l'etico possa continuare ad essere *risorsa ininterrotta* di riferimenti normativi, mai esaurita dal riconoscimento dei soggetti. L'esperienza dell'etico è contemporaneamente esperienza di familiarità e di estraneità, dunque *esperienza dialettica*. Da un lato l'individuo moderno si riconosce in esso, ritrovando nelle istituzioni politiche quelle istanze di autonomia e universalità che sono parte fondamentale della sua coscienza. Ma, dall'altro, egli non può trovare in esse alcuna risposta in relazione a quell'esigenza di *realizzazione individuale* e di *autenticità* che la sua coscienza ha sviluppato proprio a partire dall'ideale dell'autonomia. L'obiettivo mancato dell'eticità istituzionale del moderno è infatti quello di un'idea di libertà che non si riduca a una comprensione in termini astratti e universalistici. L'esigenza di una libertà declinata nel senso della *specificità* di ognuno trova nel mondo del diritto e delle istituzioni un universo fondamentalmente estraneo³⁹. Quel mondo è certamente la condizione che rende possibile la nostra moralità e la nostra identità normativa, e tuttavia, a partire da esso l'individuo sviluppa degli ideali etici e dei piani di vita cui esso non può dare risposta e di fronte ai quali finisce per manifestarsi in modo anonimo e ostile.

37. Per la dimostrazione di questa tesi rinvio al noto volume di Theunissen (1978).

38. Hegel (1821, § 23, trad. it. p. 111).

39. Il conflitto tra mondo del diritto e istanza dell'autenticità (proprio a partire da Hegel) è al centro del volume di Menke (1996).

Quella dialettica che Hegel individua così lucidamente all'interno della *Bildung* moderna e della società civile, nelle quali convivono gli elementi della libertà e dell'estraneazione, non può essere tenuta fuori dall'ambito delle istituzioni politiche, come se si trattasse di un luogo in cui le tensioni della modernità trovano finalmente una loro composizione e risoluzione. Conferendo alla sua teoria dello stato quel carattere conciliatorio Hegel rivela qui un inaspettato *tratto utopico*, l'idea che nel regno della politica i conflitti della modernità incontrano la loro fine. La tradizionale immagine di uno Hegel "Realpolitiker" forse dovrebbe qui essere rimessa in discussione.

Contro quell'utopia sta la natura inconciliata e strutturalmente incomponibile della modernità. Il fatto che l'eticità moderna sia attraversata da una dialettica non le impedisce però di svolgere quel ruolo di dimora e risorsa normativa, grazie al quale noi abbiamo imparato ad essere liberi. Anzi proprio in quella disequazione fra oggettività istituzionale e individualità sta la condizione della vitalità dell'etico, il presupposto della sua evoluzione, la possibilità autentica di riproporsi in modo costantemente rinnovato e inatteso.

Riferimenti bibliografici

- ADORNO TH. W. (1966-67), *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982 (trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970).
- BUBNER R. (1996), *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- HABERMAS J. (1971), *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 101-41 (trad. it. *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano 1973, pp. 67-94).
- ID. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986).
- ID. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. it. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985).
- ID. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. it. *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994).
- ID. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996).
- ID. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*,

- Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998).
- HEGEL G. W. F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Band 9, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Meiner Verlag, Hamburg 1980 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995).
- ID. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner Verlag, Hamburg 1955 (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 1996).
- ID. (1830), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Gesammelte Werke*, Band 20, a cura di W. Bonsiepen e H. Chr. Lucas, Meiner Verlag, Hamburg 1992 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1907 [1984]).
- ID. (1832) *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein [1832]*, in *Gesammelte Werke*, Band 21, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner Verlag, Hamburg 1984 (trad. it. *Scienza della logica*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1925 [1968]).
- MACINTYRE A. (1984), *Is Patriotism a Virtue?*, Lindlay Lecture, University of Kansas, pp. 3-19 (trad. it. *Il patriottismo è una virtù?*, in A. Ferrara, a cura di, *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 55-76).
- MARX K. (1843), *Aus der Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 1, Hb. 1, pp. 401-553, Marx-Engels-Lenin Institut, Moskau 1927 (trad. it. *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere di Marx ed Engels*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 3-143).
- MARX K, ENGELS F. (1973), *Lettere 1856-1859*, in *Opere di Marx ed Engels*, vol. XL, Editori Riuniti, Roma.
- MENKE CH. (1996), *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- RITTER J. (1961), *Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität*, in "Anstöße", 8, pp. 135-46, poi in *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974 (trad. it. *Soggettività e società industriale*, in J. Ritter, *Metafisica e politica*, Marietti, Genova 1983, pp. 121-38).
- THEUNISSEN M. (1978), *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- ID. (1982), *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, a cura di D. Henrich e R. P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 317-81.
- WELLMER A. (1993), *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.