

Etica & Politica / Ethics & Politics
XIV, 2012, 2



www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

I S S N 1 8 2 5 - 5 1 6 7

Etica & Politica / Ethics & Politics
XIV, 2012, 2

MONOGRAPHICA

*Etica, politica e antropologia – a partire
dall’idealismo*

Mariafilomena Anzalone & Paolo Bettineschi	<i>Guest Editors’ Preface</i>	p. 5
Stefania Achella	<i>Un “mistero incomprensibile”: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel</i>	p. 8
Mariafilomena Anzalone	<i>Figure dell’“infermità etica”: Allwill e Woldemar nella lettura di Hegel</i>	p. 28
Paolo Bettineschi	<i>Vita spettacolare, apparire, attualismo</i>	p. 49
Emanuele Cafagna	<i>Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel</i>	p. 68
Giuseppe Cantillo	<i>Etica cristiana e mondo</i>	p. 103
Carmelo Vigna	<i>Civiltà religiosa e religione civile in un mondo multiculturale</i>	p. 118

VARIA

Luca Mori	<i>Dualismi nell’“io” religioso, costruzione della</i>	p. 133
-----------	--	--------

psiche sociale e condotte di vita in Max Weber

Flavio Silvestrini	<i>Dopo la trincea: Gramsci, “L’Ordine Nuovo” e la Rivoluzione italiana</i>	p. 150
Georg Spielthener	<i>Logical Varieties of Instrumental Reasons</i>	p. 197
Nebojša Zelić	<i>Political Liberalism, Natural Duty of Justice and Moral Duty of Civility</i>	p. 214
Pierpaolo Marrone	<i>Emozioni, natura umana, etica</i>	p. 239
	<i>Informazioni sulla rivista Information on the journal</i>	p. 256

MONOGRAPHICA

Etica, politica e antropologia – a partire dall'idealismo
Ethics, politics and anthropology – starting from idealism

Guest Editors' Preface

Mariafilomena Anzalone
Università della Basilicata
Dipartimento di Scienze umane
marilenaanzalone@gmail.com

Paolo Bettineschi
Università Ca' Foscari di Venezia
Dipartimento di Filosofia e Beni culturali
pbettineschi@libero.it

The idealism has introduced in philosophy anthropological, ethical and political categories, which are still useful for the understanding of several phenomena related to the human being and to his action in the world. For this reason, this special issue of *Ethics & Politics* deals with the idealistic philosophy: our intention is to discuss some idealistic theories or to use some idealistic categories for the study of human life.

The fruitfulness of a similar operation is shown in detail in each analysis that may be conducted looking to the idealism. In general, however, you can see immediately how the basic concepts used in the idealism to talk about the man remain at the centre of political and ethical debate.

First of all, the concepts of anthropology. Anthropology, for idealism, is the basis of ethical and political theory, because it works like the premise of what moral philosophy is then able to say. And within idealism, a man is a man because he is a spiritual subject. By virtue of what essentially belongs to him, the subject, in the idealism, takes upon himself the task of give a meaning to the things, to be the source and the origin of each rule, legal and ethics, to establish the socio-political system and its differences. In short, he is a subject who arranges his world. He is also a thinking subject to whom the world appears; he is a free individual, he is a person, he is a moral agent that moves in nature and puts into effect his decisions both in civil society and in history. Finally, the man is also the centre of the religious life that we find in every civilizations, and he is the protagonist of the

philosophical reflection in which all these essential judgments are maintained.

We must also remember that idealism (especially the Hegelian) reached in its most complete form at the top of modernity, or at the end of modernity and identified just in the subjectivity the principle of modernity.

In the twentieth century the post-modern and post-human thought started from the deeply and radical criticism of the idealistic philosophy and of the directive unifying and creative function that it assigned to the ego. Reporting the “crisis” of subjectivity and the insufficiency of the model of a unitary and monologic subject, the philosophical post-modernism has continued to refer to idealism, to criticize effectively the philosophy with which modernity ended.

A dialogue between these two moments so significant for Western thought is revealed and is even necessary today as well as particularly fruitful. When contemporary philosophy continues to listen to idealism in order to draw from it a positive teaching, contemporary philosophy needs to understand what idealism intended to say. But in the opposite situation where contemporary philosophy wants to deny idealism to get rid of the contradictions of modernity, contemporary philosophy must still pay close attention to the idealism and to its teaching. In particular, contemporary philosophy must understand what idealism said in its most mature phase, that is, the Hegelian, and the Neo-hegelian or Actualistic.

To really take a speculative tradition, or to really contest it, we must continue or we must contradict what was said in that tradition. It's not enough that its contents are simply repeated or that they are quickly forgotten.

What the essays collected in this issue want to do, then, is just continue to think starting from a part of what idealism had thought. This happens when the validity of some idealistic thesis is maintained, but even when their ability to describe without contradictions some important aspects of human experience is denied.

So, if we keep the idealistic important assertion that man is basically spirit and thought, what can we say about his ability to want freely and about his ability to act practically? What can we say about his relationship with nature and with his physicality? What about his need to stay in society and his need for religion? And what about his

desire to control and produce the presence of things and his own presence?

In the following essays we try to give an answer to these and other problems. We will see that in certain cases the teaching of idealism can be totally followed. In other cases it must be maintained only up to a certain point. Always, however, it can highlight the reasons of some dynamics according to which we continue to act on the world and we continue to think our relationship with the world.

We don't ignore that idealism had used an extremely elaborate conceptual formulation that makes more difficult and that doesn't simplify its study by the contemporary philosophy. Furthermore, especially in recent years, the contemporary philosophy poses the problems it wants to solve without regard for their elaboration by the thinkers of the past. In the worst cases it even seems to ignore the fact that its own problems have been discussed and studied seriously even by the philosophies that preceded it.

In our opinion, this way of working doesn't help a lot the philosophical theory. In fact, instead of speeding up the analysis of problems, this method try to solve its issues without using the speculative results obtained in the past and without knowing which speculative errors were committed in the past and can be avoided today.

This doesn't mean to subordinate our philosophy to the history of philosophy. On the contrary, it means to reinforce our philosophy through the theoretical comparison with theses that have come before us in the history of thought and have shaped our current way of living and doing philosophy. Through this comparison, every problem that will be formulated will be immediately more complicated than it could be if we followed a different path. But in this way, any solution that will be proposed will be more solid and secure than it would be if it was born far away from any comparison and any mediation with our recent past.

Un “mistero incomprensibile”: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel

Stefania Achella

Dipartimento di Scienze Economico-Quantitative e Filosofico-Educative

Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”

s.achella@unich.it

ABSTRACT

The essay aims to analyze the relationship between mind and body in the Hegel’s philosophy of subjective spirit. Through a rapid reconstruction of the influences of emerging empirical sciences, such as biology with his vitalist positions, physiognomy and phrenology, the essay aims to highlight not only the role that in the structure of Hegel’s view assumes the teleological vision derived from Aristotle, mediated by third Kantian critique, but also the epistemological significance of the Hegelian methodological attitude. Hegel rejects the attempts to bring back the relationship mind-body to a dualistic view, and proposes a dialectic solution that goes beyond the rigidity of an attitude which is crushed both from a naturalist perspective as well as from an anti-naturalist one. This methodological approach may still offer an interesting contribution to the contemporary debate.

KEYWORDS

Mind, Body, subjective spirit, teleology, vitalism, dialectic

1. Due presupposti metodologici

Il dilemma “mente-corpo” che da Cartesio in poi ha attraversato la riflessione filosofica nell’intento di comprendere come qualcosa di fisico possa produrre un effetto sulla nostra anima e viceversa, ha ripreso vigore nel dibattito contemporaneo, trasformandosi, nel linguaggio delle neuroscienze, nella questione relativa a come i processi cerebrali agiscano sui fenomeni mentali. In entrambi i casi la domanda etica conseguente resta la stessa, e cioè: fino a che punto le nostre azioni possono dirsi “libere”?

La posizione di Hegel rispetto a tali questioni è stata ripresa soltanto nell’ultimo mezzo secolo, quando cioè è avvenuta una rivalutazione della sua

filosofia dello spirito soggettivo, in particolare delle sue analisi sull'antropologia e la psicologia¹.

Vissuto nel pieno dello sviluppo delle nuove scienze, in particolare della biologia, ma sensibile anche all'evoluzione delle ricerche della fisiognomica e della

¹ All'interno della *Hegel-Forschung* l'attenzione ai temi della psicologia e dell'antropologia è stata sollecitata da due elementi: dalla pubblicazione della *Nachschrift* del corso di lezioni berlinesi tenute da Hegel con il titolo di "*Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*", e dal contemporaneo recupero delle riflessioni giovanili di Hegel, in particolare del periodo jenesi. La presentazione delle lezioni berlinesi sulla psicologia e l'antropologia avvenne durante il convegno di Colonia del 1988 (i cui atti sono stati poi raccolti in: *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"* a cura di L. Eley, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990), e le lezioni sono state pubblicate nel 1991 (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/28, nachgeschriebenen von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, a cura di F. Hespe e B. Tuschling, tradotte in italiano da Rossella Bonito Oliva nel 2000 in G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, a cura di R. Bonito Oliva, Guerini e Associati, Milano 2000). In questa discussione centrale è stato senz'altro il contributo di M.J. Petry, *Hegel's Philosophie of subjective Spirit*, 3 voll., Dordrecht-Boston 1978. Già alla fine degli anni '60 si era invece manifestata una forte attenzione rispetto alla nascita del sistema negli anni jenesi, grazie a: O. Pöggeler, *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in "Philosophisches Jahrbuch" 71, 1963-64, pp. 236-318; H. Kimmerle, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, in "Hegel-Studien", 4, 1967; R. Horstmann, *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in "Philosophische Rundschau" 19, 1972, pp. 87-118; K. Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in "Hegel-Studien" 5, Bouvier, Bonn 1969, pp. 95-128. *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, a cura di D. Henrich e K. Düsing, Bouvier, Bonn 1980. In Italia l'attenzione sugli anni jenesi è stata richiamata, tra gli altri, da: N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 312-320; L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando editore, Roma 1973; F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980; G. Cantillo, *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, Esi, Napoli 1996, a Cantillo si deve inoltre la sua traduzione di G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R.-P. Horstmann, Meiner, Hamburg 1976; trad. it. *Filosofia dello spirito jenesi*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1971. Come sottolinea Bonito Oliva, l'insieme di queste nuove ricerche offre "un'immagine della filosofia hegeliana più complessa, in cui, nella già delineata tensione al sistema nella fase della sua elaborazione, sono emersi aspetti e momenti soprattutto relativamente al tema dell'individualità, del soggettivo", R. Bonito Oliva, *Introduzione a G.W.F. Hegel, Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, cit., pp. 9-84, qui p. 11.

frenologia², oltre che al dibattito tra psicologia empirica e psicologia razionale, Hegel rifiuta i tentativi di ricondurre il rapporto tra spirito e natura, o potremmo dire, tra mente e corpo, ad una visione dualistica. Rispetto alle soluzioni tradizionalmente individuate che possono essere ricondotte alla prospettiva idealistico-spiritualista, o a quella materialistico-naturalista, egli pone la necessità di un *tertium*³. “I contrasti, come si legge nel § 379 dell’*Enciclopedia*, che subito si offrono alla riflessione, della *libertà* e del *determinismo* dello spirito, della libera efficacia dell’anima nella sua distinzione dalla corporeità a lei esterna, e l’insieme dell’intima connessione di entrambe, fanno qui sentire il bisogno di una *comprensione filosofica*”⁴. Hegel rintraccia questo atteggiamento speculativo già

² Per una ricostruzione della posizione di Hegel rispetto agli studi della frenologia, della fisiognomica, oltre che della psicologia osservativa, si rinvia all’articolata ricostruzione di M. Anzalone, *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2012, in cui l’Autrice espone le critiche hegeliane a quei metodi che leggono “il rapporto tra interno ed esterno nei termini di una legge per cui “l’esterno è l’espressione dell’interno”” (ivi, p. 17, per il rimando interno alla citazione cfr. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, d’ora in avanti *PdG*; trad. it. *La Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963, d’ora in avanti *Fen*, qui *Fen* I, 221; *PdG*, 149). Ricostruendo la critica hegeliana alla fisiognomica di Johann Caspar Lavater (1741-1801) e alla frenologia di Franz Joseph Gall (1758-1828), Anzalone mostra come Hegel presenti “fisiognomica e frenologia come l’esito estremo dell’approccio osservativo che, tralasciando gli atti compiuti dall’individuo, privilegia l’osservazione del corpo considerato quale vera “espressione dell’interno, dell’individuo posto come coscienza e come movimento””, ivi, p. 27. Per il rimando interno alla citazione cfr. *Fen* I, 258; *PdG*, 172.

³ In un contesto diverso, ma seguendo la stessa logica, opponendosi al nichilismo radicale di Jacobi, per il quale “O Dio è – ed è al di fuori di me – un essere vivente e per se stante, o io sono Dio. Tertium non datur” (F. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, Hamburg, F. Perthes 1799, p. 174), Hegel aveva appunto reagito prospettando la possibilità della mediazione: “c’è un tertium [...] ed esiste una filosofia proprio perché c’è un tertium”, che “distrugge quindi nel mezzo assoluto l’aut-aut, che è il principio di ogni logica formale e della ragione che abdica in favore dell’intelletto” (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Jenaer kritische Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968 (d’ora in avanti *GW*. IV), p. 399; trad. it. *Fede e sapere*, a cura di R. Bodei in *Primi scritti critici*, cit., pp. 121- 253, d’ora in avanti *FS* qui p. 232). Nelle recenti ricerche una tentata soluzione che prova a mettere insieme le ricerche delle neuroscienze con la preservazione della distinzione tra mente e cervello, si può trovare in J. R. Searle, *Mind. A Brief Introduction*, Oxford University Press, New York 2004; trad. it. *La mente*, a cura di C. Nizzo, Raffaello Cortina, Milano 2005.

⁴ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a cura di von W. Bonsiepen e H.-Ch. Lucas,

nella psicologia aristotelica, a proposito della quale scrive, “i libri di Aristotele *Intorno all’anima*, con le trattazioni che contengono circa gli aspetti e stati particolari dell’anima, sono ancor sempre l’opera migliore e forse l’unica, d’interesse speculativo, intorno a tale oggetto”⁵.

Per comprendere la peculiarità di questo approccio e di come Hegel lo traduce nella sua concezione psicologica, sono necessarie però due premesse metodologiche: la critica al pensiero intellettualistico e la natura autofondazionalista del sistema hegeliano.

Com’è noto, ridisegnando, dopo gli anni giovanili, il suo sistema⁶, Hegel afferma l’esigenza di superare la visione moderna costruita sul dualismo cartesiano e andare oltre la filosofia della riflessione, insufficiente a cogliere l’intero. Il tentativo hegeliano di elaborare un sistema capace di contenere in sé unità e opposizione rende problematica perciò ogni esclusione, che, come “il fantasma di Banquo che insegue Macbeth”⁷, segnerebbe un destino condannato all’incessante inseguimento dell’escluso. Già negli scritti critici dei primi anni jenesi, Hegel esprime, perciò, la necessità di assumere un nuovo approccio, mostrando il “bisogno

Meiner, Hamburg 1992; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di B. Croce, con una intr. di C. Cesa, e con aggiunta delle *Prefazioni* di Hegel, trad. da A. Nuzzo, Bari, Laterza ¹1907, nuova ed. 2002 (d’ora in avanti *Enc. 1830*), qui § 379.

⁵ *Enc. 1830*, § 378. Come evidenzia Thamar Rossi Leidi, “in via preliminare si possono presentare due risposte alla domanda circa il “carattere speculativo” che Hegel attribuisce alla trattazione aristotelica dell’anima. Una comprensione speculativa dell’anima vede in quest’ultima un tutto organico di funzioni, di attività, e al tempo stesso considera l’anima in connessione con la naturalità dell’uomo. Il che significa un rapporto altrettanto “organico e genetico” dello spirituale con il mondo, per come questo entra in contatto con l’uomo attraverso la naturalità di quest’ultimo, ovvero per come l’uomo si stacca dal naturale — quest’ultima precisazione corrisponde in effetti al modo in cui Hegel imposta la sua trattazione della Filosofia dello spirito”. T. Rossi Leidi, *Pensiero e natura. Aristotele, Hegel (e Averroé)*, in *Il pensiero di Hegel nell’Età della globalizzazione*, a cura di G. Rinaldi e T. Rossi Leidi, Aracne Editrice, Roma 2012, pp. 185-204, qui p. 185.

⁶ Nella lettera del 2 novembre 1800 a Schelling Hegel scriveva infatti: “Nella mia formazione scientifica che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere spinto verso la scienza, e nello stesso tempo l’ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema. Mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, come possa trovare un punto di riferimento per agire efficacemente sulla vita degli uomini”, G.W.F. Hegel, *Briefe an und von Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg ³1969; trad. it. *Lettere*, a cura di P. Manganaro, trad. it. di P. Manganaro e V. Spada, con una prefaz. di E. Garin, Laterza, Bari 1972, pp. 42-44.

⁷ Cfr. G. Gèrard, *Filosofia e religione nel pensiero del giovane Hegel*, in *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 355-378, qui p. 358.

di una filosofia che concili e ricompensi la natura per i maltrattamenti subiti nei sistemi di Kant e di Fichte e stabilisca tra ragione e natura un accordo, in cui la ragione non rinunci a se stessa e sia costretta a diventare un'insipida imitazione della natura, ma si plasmì in natura per una sua forza interna⁸. Il compito della filosofia deve consistere perciò nel “porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita”⁹.

La questione mente-corpo si inserisce perciò, ad avviso di Hegel, in questo errore di categorizzazione che ha segnato la modernità, incapace di pensare il rapporto, dando vita a due concetti posti come autosussistenti e autonomi¹⁰. Per Hegel si tratta pertanto in primo luogo di operare una rideterminazione del linguaggio comune. Come si legge nell'ann. al § 389 dell'*Enciclopedia*: “allorché anima e corpo vengono presupposti come *assolutamente indipendenti* tra loro, essi sono tra loro impenetrabili come ogni materia rispetto ad un'altra, e ciascuna può essere accolta soltanto nel non-essere dell'altra, nei suoi pori”. In questo caso la loro comunione costituisce un *mistero incomprensibile*¹¹, per oltrepassare il quale si deve operare una ricomprensione dei termini corpo e anima, natura e spirito, così da rendere questa relazione non solo conoscibile, ma anche comprensibile.

Il secondo presupposto, connesso al primo, riguarda la questione dell'autofondazione. Il nuovo punto di vista acquisito dalla prospettiva sistematica segna infatti la necessità di andare oltre la visione della conoscenza intesa come “adaequatio rei et intellectus”, che sottende la separazione tra soggetto e oggetto propria della logica formale¹². In questa direzione, come è stato evidenziato, la

⁸ GW IV, 4; trad. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*, in *Primi scritti critici*, cit., pp. 3-120, qui p. 6.

⁹ GW, IV.15; *Differenza tra il sistema filosofico*, cit., p. 17.

¹⁰ Per una trattazione di questo aspetto si rinvia in particolare a L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995, a questi temi ha dedicato inoltre importanti saggi Valerio Verra. Oltre al suo lavoro di traduzione della *Filosofia della natura* dell'*Enciclopedia*, si vedano: *Dialettica contro metamorfosi* (1986), *La razionalità della teleologia in Hegel* (1989-90), *La filosofia della natura* (1997), *Il sistema della vitalità in Hegel* (1999), attualmente raccolti in *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Il Mulino, Bologna 2007, e *La filosofia della natura* in C. Cesa, a cura di, *Guida a Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 83-122.

¹¹ *Enc. 1830*, § 389, ann.

¹² Hegel non condivide l'approccio kantiano che, contrapponendosi alla tradizione della metafisica classica, riconduce la struttura dell'oggetto della conoscenza al soggetto che lo costituisce in base alle sue forme a priori, ma pur rifiutando le innovazioni kantiane non propone il ritorno ad una metafisica pre-kantiana. Egli infatti ritorna all'idea della coincidenza tra realtà e pensiero, ma, facendo ciò, tiene in qualche misura conto degli sviluppi kantiani, non fondando l'identità

filosofia hegeliana dello spirito soggettivo deve essere piuttosto intesa “come la teoria di una vita della mente che non solo discende da un’equazione logica fra essere e sapere”, ma è altresì teoria di un momento reale dello spirito, dove il soggetto “non scinde il pensare dal conoscere, non deve scindere il significato e il senso delle proprie operazioni mentali – cognitive e valutative – dalla loro verità misurata sui criteri della scienza”¹³.

Questa posizione diventa più chiara se connessa allo sforzo principale di non attribuire alla coscienza un valore epistemologico fondativo. Contestando *il punto di vista capitale* della filosofia critica, “di indagare la *facoltà del conoscere* per vedere se sia capace di adempiere quel compito”, nell’*Introduzione* all’*Enciclopedia* Hegel afferma che “voler conoscere prima che si conosca è assurdo, non meno del saggio proposito di quel tale Scolastico di imparare a *nuotare* prima di *arrischiarsi nell’acqua*”¹⁴. Il rifiuto di ogni fondamento esterno approda così ad un autofondazionalismo, che “si pone molto al di là di qualsiasi alternativa tra fondazionalismo e antifondazionalismo, quasi fossero termini di una scelta più o meno arbitraria”¹⁵. A partire da questo atteggiamento, che prima di investire la dimensione antropologica riguarda la logica, Hegel intende quindi reinterpretare il rapporto natura-spirito, soggetto-oggetto, mente-corpo, collocandolo all’interno della logica del concetto¹⁶.

essere/pensiero sulla priorità dell’essere, e quindi rifiutando proprio l’assunto di Tommaso per il quale *veritas est adaequatio rei et intellectus*. La soluzione hegeliana non è certo quella fichtiana, egli infatti non approda ad una priorità del pensiero sull’essere, ma conserva una visione oggettivista.

¹³ P. Kobau, *La disciplina dell’anima. Genesi e funzione della dottrina hegeliana dello Spirito soggettivo*, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 24, ma anche p. 257 sgg.

¹⁴ *Enc. 1830*, § 10. Su questo aspetto si rinvia al saggio di V. Verra, *La circolarità del metodo assoluto in Hegel* (1999), ora in Id., *Su Hegel*, cit., pp. 199-216, in cui viene evidenziato rispetto alla logica moderna il ritmo ascendente della logica hegeliana che si muove dall’essere all’essenza al concetto, e, ritornando circolarmente su di sé, giustifica l’inizio dal quale aveva preso le mosse. In questo processo, scrive Verra, “il momento regressivo non è semplicemente una sorta di ricostruzione anamnestic o di verifica addizionale ininfluyente, ma ha una vera e propria funzione fondante, come riscatto dell’astrattezza e indeterminatezza dell’inizio da cui ha necessariamente preso le mosse il processo metodico stesso”, ivi, p. 200.

¹⁵ *Ivi*, p. 207.

¹⁶ Questo aspetto che regola dialetticamente il rapporto tra mente e corpo si ritrova, *mutatis mutandis*, nella trattazione delle *Prove dell’esistenza di Dio*, dove Hegel supera l’*impasse* del dualismo mondo-Dio attraverso un ragionamento analogo. Egli rifiuta infatti ogni rinvio a Dio come “creatore”, come fondamento separato dal mondo, conferendo valore alla sola prova ontologica. Le prove non seguono una evoluzione lineare, ma piuttosto operano annullando (l’esercizio della negazione, appunto) l’elemento a partire dal quale costruiscono la loro prova, per dimostrarne successivamente la validità. Non si tratterà quindi di un’assunzione ingenua del

Queste premesse metodologiche offrono senz'altro una prima ragione per ritornare ad analizzare la posizione hegeliana, e il suo tentativo di oltrepassare le rigidità di un atteggiamento schiacciato sulla prospettiva naturalista quanto su quella antinaturalista.

2. Organismo e vita

Hegel cerca di pensare all'interno di un quadro unitario le diverse forme di articolazione della realtà, superando, come abbiamo visto, la separazione tra pensiero e realtà. C'è un'unica realtà, articolata diversamente, che rappresenta anche l'unico contenuto della filosofia. Come si legge nell'*Introduzione all'Enciclopedia*, alla filosofia deve essere chiaro “che il suo contenuto non è altro se non quello che originariamente s'è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto *mondo*, mondo esterno e interno della coscienza, – che cioè il suo contenuto è la *realtà* [...] Poiché la filosofia si diversifica da ogni altro modo di coscienza dell'uno e medesimo contenuto solo per la forma, è necessario che essa si accordi con la realtà e con l'esperienza. Anzi quest'accordo può essere considerato come una prova, per lo meno estrinseca, della verità di una filosofia”¹⁷. Non ci sono cioè strutture logiche indipendenti dalla natura, ma il modello di razionalità cui deve tendere il ragionamento filosofico deve essere in grado di rendere conto della realtà nella sua effettualità, del mondo così com'è e di come ne facciamo esperienza.

L'atteggiamento hegeliano rispetto al rapporto anima-corpo muove quindi da questa idea unitaria della conoscenza. Come è stato osservato, più che una *soluzione* al problema del dualismo mente-corpo Hegel offre una *dissoluzione* del problema¹⁸, mostrando che si tratta di un errore di posizione.

fondamento, ma piuttosto di una negazione di esso. Se Dio fosse inteso come un creatore, separato dal mondo, la sua attività sarebbe intesa come un movimento senza ritorno in se stesso, una rappresentazione dell'intelletto che si rifugia in un luogo contrario, Dio invece “dev'essere mediato dal mondo e tuttavia si potrebbe dire quantomeno con diritto che è solo per mezzo del mondo, per mezzo della creatura, che egli sarebbe creatore”, *Beweise*, 243; *Prove*, 74. A tal proposito si veda: F. Chiereghin, “*Dimostrazione*” e “*prova*” in *filosofia*”, in “Giornale di Metafisica”, n. 28, 2006, pp. 213-231, e mi sia consentito di rimandare a: S. Achella, *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, Città del Sole, Napoli 2010, in part. pp. 366-377.

¹⁷ *Enc. 1830*, § 6.

¹⁸ Come nota Michael Wolff, ci sono tre modi di trattare un problema filosofico: o si cerca di risolvere la questione, o attraverso ragioni precise se ne mostra l'irrisolvibilità, oppure infine si rifiuta in quanto, sulla base di altre ragioni specifiche, lo si rifiuta come senza senso, ambiguo o inammissibile, e lo si considera non interessante ai fini dell'impianto sistematico: in questo caso il problema non viene risolto, ma dissolto. Quest'ultima, e non a torto, è secondo l'Autore, la

Lo spirito non solo si sviluppa a partire dalla natura ma è natura, così come la mente non può essere pensata indipendentemente da un corpo, come altro dal corpo, ma rappresenta la presenza costitutiva di elementi naturali nello spirito e di articolazioni dello spirito nella natura. Essi non sono quindi opposti. La natura è condizione e presupposto per il darsi dello spirito. Così come il corpo non è solo un involucro, ma è il luogo attraverso cui è possibile la manifestazione dello spirito. Per comprendere il rapporto mente-corpo così come pensato da Hegel è perciò necessario partire dalla comprensione di come egli intenda la natura. Leggendo in particolare i passi che Hegel dedica a essa non solo nella stesura definitiva dell'*Enciclopedia* ma anche nelle stesure preliminari, in particolare in quella del 1817, si può osservare come già nella natura prendano corpo la soggettività e la libertà, che costituiscono a loro volta le caratteristiche distintive del superamento della natura¹⁹. Su questo aspetto oltre che con la nascente biologia, Hegel si confronta con la visione aristotelica e con quella kantiana, da un punto di vista che intende porsi oltre il dualismo.

Introducendo la questione del rapporto anima-corpo nell'annotazione al § 389, Hegel lo scompone infatti in due problemi: 1. la questione dell'immaterialità dell'anima e 2. il problema della *comunione* tra corpo e anima. Nel rispondere rapidamente a queste domande emerge ancora una volta quanto il problema a suo avviso sia stato mal posto. Alla prima domanda, in coerenza con lo sviluppo della sua visione logica antidualista, egli sottolinea che data l'impossibilità di distinguere tra psichico e somatico, non ci sarà affatto l'alternativa tra materialità o immaterialità dell'anima, in quanto l'anima non viene intesa come una cosa, ma come scopo interno ed essenza dell'organismo materiale, si tratta quindi di processi, attività e scopi, per i quali non può valere questa distinzione. In ragione di ciò egli conclude che "la questione circa l'immaterialità dell'anima non può avere alcun

posizione hegeliana. Cfr. M. Wolff, *Eine Stizze zur Auflösung des Leib-Seele-Problems*, in *Psychologie oder Anthropologie*, cit., pp. 188-249, qui p. 188.

¹⁹ Un passaggio, quello dalla natura allo spirito che, nella stesura dell'*Enciclopedia* del 1827, Hegel stesso definisce come non-naturale: "lo spirito, si legge nell'annotazione al § 381, non sorge dalla natura in maniera naturale", § 381 ann. Come nota a proposito Bonito Oliva: "E' da pensare la contrapposizione di materiale e ideale per attingerne la continuità, non dall'uomo come natura all'uomo come spirito, bensì, più fondamentalmente dalla natura, "che mantiene il concetto come legge", preparando il suo inveroamento nello spirito, al concetto esistente, cioè il concetto nella sua libertà. Non un salto che kantianamente scaverebbe un abisso anche all'interno dell'uomo, neanche un'evoluzione che farebbe dello spirito solo un organismo più elevato. Il passaggio non-naturale dalla natura allo spirito è così non solo un passaggio dal meno al più elevato, ma più significativamente dall'esteriorità della natura alla sua "verità, nella soggettività del concetto, la cui oggettività stessa è l'immediatezza negata dell'individualità, l'universalità concreta""", R. Bonito Oliva, *Introduzione*, cit., pp. 23-24, i riferimenti interni alla citazione solo al § 376 dell'*Enciclopedia* del 1827.

interesse”²⁰. Lo stesso avviene rispetto alla *comunione* (Gemeinschaft) *dell'anima col corpo*, che egli respinge in quanto *Faktum*, rifiutando di entrare nella discussione relativa al modo in cui essi si relazionano. Come è da intendere allora la *comunione dell'anima e del corpo* che per la conoscenza ordinaria resta un “mistero”?²¹

Hegel ricostruisce a tal proposito una rapida storia del problema nel pensiero occidentale. Da un lato il dualismo ontologico, in cui anima e corpo vengono posti come *assolutamente indipendenti*, reciprocamente impenetrabili, dall'altro la risposta da Cartesio a Malebranche, da Spinoza a Leibniz che, commenta Hegel, non rappresenta propriamente una soluzione, ponendo questa relazione in Dio, “e cioè nel senso che la finità dell'anima e la materia sono soltanto determinazioni ideali dell'una verso l'altra, e non hanno verità nessuna”²². Dio non diventa sinonimo dell'incomprensibilità di quel rapporto, ma piuttosto la “sola *identità* vera dei due termini”. Un'identità talvolta astratta, come in Spinoza, talaltra creatrice come nella monade delle monadi leibniziana, ma che in tutti i casi pone l'identità nella copula del giudizio, non riuscendo ad approdare al sillogismo vero, assoluto capace cioè di stabilire un'unità sostanziale. Queste soluzioni lasciano sopravvivere il mistero.

Per comprendere la posizione hegeliana occorre dunque compiere un passo indietro, ritornando alle pagine della filosofia della natura dedicate al passaggio dall'organismo vegetale a quello animale, in cui a riprova di una relazione dialettica si assiste all'origine, nell'ambito della natura, della libertà e della soggettività.

Nella natura vegetale, Hegel pone già un nucleo di soggettività, ma ad essa manca ancora il lato interno, traendo nutrimento da un elemento ad essa esterno, il sole. Come si legge nel § 269 dell'*Enciclopedia* del 1817, la natura vegetale “viene altrettanto trascinata verso l'esterno dalla luce, nella quale essa si procura lo specifico irrobustimento e l'*individualizzazione* del suo Sé, fa nodi e si dirama in una molteplicità d'essere individuale”²³. L'organismo vegetale è cioè inteso come un organismo non compiuto e segnato da una peculiare immediatezza e molteplicità. Diversamente, l'organismo animale “conserva internamente, nel suo processo verso l'esterno, il sole dotato di sé”, *die selbstische Sonne*²⁴. La meta verso cui si orienta, “il sole verso cui si rivolge”, non è esterno ma coincide con il Sé medesimo²⁵.

²⁰ *Enc. 1830*, § 389, ann.

²¹ *Enc. 1830*, § 389, ann.

²² *Enc. 1830*, § 389, ann.

²³ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, in coll. con H.-Ch. Lucas e U. Rameil, a cura di W. Bonsiepen e K. Grotzsch, Meiner, Hamburg 2000; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1987 (d'ora in avanti: *Enc. 1817*), qui § 269.

²⁴ *Enc. 1817*, § 273 (nell'edizione critica tedesca si tratta invece del § 274).

²⁵ L. Illetterati, *Vita e organismo nella Filosofia della natura di Hegel*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'“Enciclopedia” hegeliana del 1817*, a cura di F. Biasutti, L.

Rispetto all'organismo vegetale, in quello animale non c'è una singolarità immediata, ma compare per la prima volta una riflessione, un ripiegamento al proprio interno²⁶. L'animale si libera dalla dipendenza diretta dal mondo naturale. Nel modo d'essere dell'animale il principio della soggettività arriva in quanto la sua struttura essenziale non è alcunché di esterno, una potenza estranea, ma si identifica con il sé medesimo. Come si legge al § 352: "Il vivente è, si *conserva*, solo in quanto riproduce se stesso, non già in quanto è semplicemente; esso è risultato in quanto si fa ciò che è: è scopo che precede, e che insieme è soltanto il risultato"²⁷. Anche quando l'organismo esce dalla propria interiorità e si rivolge ad altro da sé per soddisfare i suoi bisogni, tende comunque a realizzare se stesso. "Questo *impacciarsi* con l'esterno, l'eccitamento e il processo stesso, ha, peraltro, di fronte all'*universalità* e alla relazione *semplice* del vivente con sé, – la determinazione dell'*esteriorità*; e costituisce [...] verso la soggettività dell'organismo, l'oggetto e il negativo, che l'organismo deve soggiogare e digerire"²⁸. Il movimento dell'animale, nel suo protendersi fuori di sé ha sempre in sé il proprio fine, il proprio centro. E questo protendersi fuori di sé è quello che Hegel definisce soggettività. Esso ha in sé il fulcro del proprio movimento, lo scopo del proprio propendersi fuori di sé. Si istituisce cioè nell'organismo animale un movimento teleologico, in cui i moventi sono interni all'organismo stesso. Interviene qui, come sottolinea Hegel, un rovesciamento del punto di vista legato al movimento autoriflessivo, a questo ripiegamento dell'organismo su di sé, "il processo, che si dirige verso l'esterno, viene così cangiato nel processo primo e formale della semplice riproduzione da se stesso, nel congiungersi con sé medesimo"²⁹. Accanto al carattere di soggettività, connesso alla capacità di sottrarsi al dominio esterno, fa la sua comparsa anche la libertà, la quale si manifesta nel tempo che, differentemente dal tempo necessitante della pianta, si definisce ora come un "tempo *libero*"³⁰, "una forma di indipendenza dal tempo esterno e puramente naturale cui il mondo vegetale è sottomesso", e dove si può esplicitare la capacità di autodeterminazione dell'organismo vivente³¹.

Bignami, F. Chiereghin, P. Giuspoli, L. Illetterati, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1995, pp. 337-427, qui p. 395.

²⁶ Alla materia manca il carattere di riflessività, idea che si ritrova anche nelle lezioni schellinghiane del 1800, dove si legge che la materia "manca d'internità ed è un dato concepito solo nell'intuizione dell'estraneo", F.W.J. Schelling, *System der transzendentalen Idealismus* (1800), in F.W.J. Schelling, *Augewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, vol. I, p. 436; trad. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di M. Losacco, Laterza, Bari 1965, p. 39.

²⁷ *Enc. 1830*, § 352.

²⁸ *Enc. 1830*, § 365. Su questi aspetti ha posto l'accento in particolare Luca Illetterati nei lavori citati (cfr. *infra*, nota 10).

²⁹ *Enc. 1830*, § 365.

³⁰ *Enc. 1830*, § 351, ma già in *Enc. 1817*, § 273.

³¹ L. Illetterati, *Vita e organismo*, cit., p. 397. Hegel aveva affrontato negli scritti jenesi del 1803-04 per la prima volta in maniera compiuta il tema della vita, intesa

Se infatti è vero che l'uomo, in funzione del suo corpo, è costretto a sottostare alle necessità causali della natura, e resta così sotto il giogo degli stimoli esterni, come ad esempio le condizioni geografiche, climatiche, ma anche dal tempo, inteso come le età della vita e l'alternarsi di veglia e sonno, d'altro canto, come è stato sottolineato, "il tessuto corporeo non è una barriera, ma è la possibilità esterna di una rivelazione interiore"³².

2.1 *Preludi teorici*

Alle origini della concezione hegeliana dell'organismo animale c'è l'incontro tra più teorie: dalle teorie biologiche della sua epoca, in cui svolge un ruolo importante il vitalismo; alla concezione teleologica ripresa da Kant³³, al *De Anima* di Aristotele³⁴.

Hegel è a conoscenza delle ricerche che tra fine '700 e inizio '800 danno vita alla biologia come scienza, come dimostra l'esplicito riferimento, tra gli altri, agli studi di Bichat³⁵, Spallanzani, Kiemeier, accogliendo le sollecitazioni del vitalismo

come fase culminante del processo naturale. Il passaggio dalla fisica all'organico era stato individuato nel processo chimico, ma la specificità della forma vitale fin da questi scritti viene colta nella sua capacità di autoregolamentarsi. E questo avviene in virtù della forza motrice propria della vita, e cioè dell'anima e costituisce il carattere ideale della vita.

³² M. C. Benedetti, *Naturalità e corporeità nella filosofia di Hegel*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", XIII, 2011, 2, pp. 139-155, qui pp. 151-152.

³³ Per un'analisi accurata del concetto di teleologia nel sistema hegeliano si veda: F. Michelini, *Thinking Life. Hegel's Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems*, in *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, a cura di L. Illetterati e F. Michelini, Ontos Verlag, Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick 2008, pp. 75-96.

³⁴ Sul rapporto Hegel-Aristotele si vedano tra gli altri: F. Chiereghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000; Id., *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in *Filosofia e scienze filosofiche*, cit., pp. 213-247; A. Ferrarin, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS, Pisa 1990, e il già citato saggio di T. Rossi Leidi, *Pensiero e natura. Aristotele, Hegel (e Averroé)*. Rossi-Leidi evidenzia infatti come, "sia in Aristotele che in Hegel la comprensione dell'anima che insiste sul legame di essa col mondo naturale, in particolare con l'elemento biologico dell'uomo, permette di dichiarare insensato, o comunque limitato, ogni dualismo "metafisico" radicale tra l'anima e il corpo, come (rispettivamente) quello di Platone o quello di una certa linea del razionalismo moderno i cui esordi possono essere rintracciati in Cartesio", ivi, p. 192.

³⁵ *Enc. 1830*, § 355. Cfr. M.F.X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, IV ed. Parigi 1822, in cui il biologo distingue la *vita organica*, la vita verso l'interno in cui si assiste ad una successione tra assimilazione ed escrezione, dalla *vita animale*, rivolta invece verso l'esterno, così che sente e percepisce cioè che la

come uno stimolo alla continua interrogazione sulla vita, senza arrestarsi alle insoddisfacenti risposte del meccanicismo. Ma la chiave di lettura hegeliana, lungi dal rappresentare un riferimento a cause iperfisiche e metafisiche si dimostra piuttosto come il tentativo di individuare lo specifico della vita che la fisica e il meccanicismo non sono in grado di cogliere³⁶. A tale scopo Hegel riprende il concetto di *telos*³⁷.

L'insufficienza delle risposte del meccanicismo trova infatti un punto di avanzamento nel finalismo kantiano. Anche in questo caso non si tratta di un rinvio ad una dimensione metafisica o antiscientifica, il richiamo al "*nexus finalis* rappresenta infatti solo un modo specifico di descrizione del comportamento degli esseri viventi"³⁸. Il finalismo contraddistingue infatti sia il movimento che spinge l'organismo vivente alla riproduzione, così da preservarsi "in quanto specie"³⁹, che l'individuo in quanto si sviluppa in virtù della materia da se stesso prodotta, infine perché tra il tutto e le parti c'è una relazione che rende l'una funzionale all'altra: "la conservazione della parte e la conservazione del tutto dipendono l'una dall'altra"⁴⁰. Ma il principio kantiano della finalità non deve essere considerato "come un principio atto a rivelare l'essenza degli esseri viventi, la quale rimane appunto per Kant "*proprietà impenetrabile*", bensì come un principio che ha valore metodologico nella ricerca intorno al vivente, ovvero un principio legato alla nostra facoltà

circonda, riflette le sue sensazioni, agisce volontariamente in risposta agli stimoli provenienti dall'esterno e spesso comunica, attraverso la voce, le sue paure e i suoi desideri. Cfr. ed. it. *Enc. 1830*, § 355, nota 12.

³⁶ L'influenza aristotelica sul pensiero hegeliano comincia a diventare sicuramente più centrale a partire dagli anni jenesi. A partire da questi anni, infatti, il *De Anima* aristotelico viene considerato da Hegel come il luogo di nascita dell'interrogazione intorno al vivente e alla pluralità dei modi della sua esistenza.

³⁷ L'idea di *telos* interagisce, in Hegel con la tradizione del vitalismo critico e l'idea wolffiana della *vis essentialis*, secondo cui il vivente non è il risultato del venire alla luce di elementi già presenti (si pensi alle teorie del preformismo di Haller), ma è un vero e proprio sviluppo che organizza e produce la materia intorno ad un primo nucleo (ipotesi epigenetica), mostrandosi quindi come automovimento. Nel suo volume dedicato al rapporto tra filosofia e pensiero biologico, Antonella De Cieri ha messo in evidenza come il pensiero biologico hegeliano sia il risultato di una contaminazione tra due modelli apparentemente antitetici, la teleologia aristotelica e il finalismo kantiano, cui fa da sfondo il dibattito all'interno delle scienze della vita di quegli anni. Cfr. A. De Cieri, *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*, Luciano, Napoli 2002.

³⁸ A. De Cieri, *op. cit.*, p. 46.

³⁹ I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. a cura di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 239. Sul rapporto della visione hegeliana con la concezione kantiana cfr. F. Chiereghin, *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in *Filosofia e scienze filosofiche*, cit., pp. 213-247.

⁴⁰ Ivi, p. 239.

conoscitiva e che, proprio per questo suo valore euristico ed interpretativo, può essere chiamato “una massima del giudizio”: non cioè un modo attraverso il quale noi rendiamo quelle cose intelligibili a noi stessi”⁴¹. Proprio qui sta, secondo Hegel, il limite kantiano, la cui concezione resta iscritta all’interno delle filosofie della riflessione, in quanto rende il principio teleologico esterno alla natura e proprio solo del soggetto⁴².

La critica hegeliana alla teleologia, anche nella forma che essa assume nella filosofia kantiana, è connessa dunque alla sua impossibilità di sottrarsi al confronto con l’oggettività. Come chiarisce nel § 154 dell’*Enciclopedia* di Heidelberg, la condizione di forma che contraddistingue lo scopo ne limita la realizzazione al

⁴¹ L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell’idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995, p. 55. Oltre agli studi già citati di Valerio Verra, attualmente in Italia i lavori di Illetterati sulla filosofia della natura di Hegel sono senz’altro tra i più esaustivi e completi (si veda, tra gli altri: *La decisione dell’idea. L’idea assoluta e il suo “passaggio” nella natura in Hegel*, in “Verifiche”, vol. 34, 2005, pp. 239-272, oltre all’*Introduzione*, traduzione e commento a G.W.F. Hegel, *Sul meccanismo, il chimismo, l’organismo e il conoscere*, Verifiche, Trento 1995). Su questo aspetto del pensiero hegeliano cfr. in particolare: M.J. Petry, *Hegels Naturphilosophie. Die Notwendigkeit einer Neubewertung*, “Zeitschrift für philosophische Forschung”, 35, 1981, pp. 3-4, oltre alla traduzione in inglese della *Naturphilosophie*, secondo l’edizione Michelet (*Hegels Philosophy of Nature*, with *Introduction and Notes* by M.J. Petry, 3 voll., London-New York 1970); e ancora: *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, a cura di R.P. Horstmann e M.J. Petry, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1986; *Hegel und die Naturwissenschaften*, a cura di M.J. Petry, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1987; D. v. Engelhardt, *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, Wiesbaden, Pressler 1976; O. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken - Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1982; D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1982; W. Neuser, *Die Naturphilosophie (§§ 245-376). III.1 Einführende Überlegungen*, in H. Drüe et. al., *Hegels “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften” (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 139-205; D. Wandschneider/V. Höhle, *Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, in “Hegel-Studien”, 18 (1983), pp. 173-199; K. Vieweg, *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, a cura di, München, Fink 1998; per una bibliografia sul tema si veda anche C. Ferrini, *Dai primi hegeliani a Hegel. Per una introduzione al sistema attraverso la storia delle interpretazioni*, Città del Sole, Napoli 2003.

⁴² Come ben mette in evidenza Illetterati, proprio sulla concezione della natura si gioca la critica hegeliana, negli *scritti critici*, alle filosofie della riflessione. Cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione*, cit., p. 60 sgg.

materiale esterno con il quale questa forma deve fare i conti. Pertanto la finitezza non riguarda solo lo scopo, ma anche la sua realizzazione, il prodotto realizzato, finitezza che rinvia il rapporto teleologico alla finalità esterna⁴³. Nella teleologia kantiana resterebbe la convinzione dell'impossibilità di fondare nell'esperienza lo scopo inteso come *intenzione della natura*⁴⁴ sebbene, come sottolinea Chiareghin, Kant continui a parlare di *tecnica della natura*, seppur non intenzionale, dando così vita ad un'ambiguità dalla quale Hegel avverte la necessità di uscire. Il punto di differenziazione di Hegel consiste nel considerare reale uno scopo anche in assenza di consapevolezza, come nel caso dell'istinto. Per riprendere l'efficace sintesi di Chiareghin, "se quindi Kant era rimasto fermo all'antitesi, per cui un fine o era concepito come reale, ma allora era principio solo del consapevole operare umano, o era attribuito come non intenzionale alla tecnica della natura, ma allora era solo una massima soggettiva del giudizio, Hegel riconosce invece, sulla scorta di Aristotele, la realtà oggettiva del fine inintenzionale; l'istinto è infatti reale come finalità operante in modo inconsapevole"⁴⁵. L'idea kantiana del fine, infatti, non riesce per Hegel a rendere ragione dell'automovimento dell'organismo. La finalità esteriore può cioè spiegare tutto tranne le ragioni del suo procedere. Compiere questo passaggio significa passare dall'idea di scopo a quella di vita⁴⁶.

È proprio la ripresa dell'idea di scopo aristotelica che costituisce la chiave di accesso hegeliana al rapporto anima-corpo. Hegel si svincola infatti dall'idea kantiana del fine come massima soggettiva, ma anche come un principio ordinatore esterno⁴⁷. A tal proposito è esplicativa l'annotazione al § 360 dell'*Enciclopedia*: "Ciò che vi ha di misterioso, ciò che costituisce la difficoltà del comprendere l'istinto, è tutto in questo: che lo scopo può essere concepito soltanto come il *concetto* interno; e quindi le spiegazioni e le relazioni meramente intellettuali si mostrano subito inadeguate a comprenderne la natura [...] La difficoltà principale nasce dall'esser la

⁴³ F. Chiareghin, *Teleologia e idea della vita*, cit., pp. 216-217.

⁴⁴ I. Kant, *Critica del giudizio*, § 75.

⁴⁵ F. Chiareghin, *Teleologia e idea della vita*, cit., p. 229.

⁴⁶ È utile ricordare che questa dimensione appare già negli scritti giovanili nell'idea di *destino* e di *amore*. Criticando la concezione kantiana, fin dai suoi primi scritti Hegel guarda all'amore come ad un possibile strumento per superare il dualismo. La filosofia dell'intelletto resta estranea al fluire della vita. Per spingersi oltre le categorie kantiane occorre perciò una forma di comprensione che sia in grado di cogliere il movimento, e questa forma è, per il giovane Hegel, l'amore. Il concetto di destino che, come noterà Dilthey, rappresenta il luogo in cui "ci si fa incontro nella sua forma originale la dialettica della storia", indica invece la necessità di elevarsi al di sopra degli elementi presi nella loro opposizione. W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel*, in Id., *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, Guida, Napoli 1986, p. 174.

⁴⁷ F. Chiareghin, *Teleologia e idea della vita*, cit., p. 229. Sul concetto di fine in Kant si rinvia a: F. Menegoni, *Finalità e scopo finale nelle introduzioni alla kantiana Critica del Giudizio*, in "Verifiche", 17, 1988, pp. 227-253.

relazione di scopo concepita di solito come *esteriore*; e dall'opinione dominate, che lo scopo abbia esistenza *solo* in modo *consapevole*. Ma l'istinto è la finalità operante in modo *inconsapevole*". Tale istinto, come si appresta a chiarire nel § 362, attraverso l'assimilazione "imprime la sua determinazione nelle cose esterne; dà ad esse, trattandole come un materiale, una forma *esteriore*, che è conforme al fine, e lascia sussistere l'oggettività delle cose stesse"⁴⁸.

3. Svelare il mistero

Hegel intende pertanto l'organismo animale come l'universale concreto⁴⁹, la "dimensione che plasma dall'interno il reale"⁵⁰, esso quindi non rappresenta solo un universale che sussume sotto di sé il particolare, bensì un processo in cui l'universale si viene a scoprire muovendo dal particolare. L'organismo, in sintesi, è insieme anima e corpo, in cui "proprio nella diversa strutturazione della relazione intero-parti, universale-particolare, unità-molteplicità, quale si verifica nel grado dell'organico, si deve ritrovare la condizione originaria, il presupposto dell'avvento del porsi dell'idea come spirito e della genealogia dell'umano"⁵¹.

Sostanziale nell'organismo è quindi la possibilità di reinterpretare il rapporto tra universale e particolare, per cui, come chiarisce Cantillo, "l'organismo è come anima l'identità del soggetto, l'unità ideale, e come corpo la diversità delle determinatezze"⁵² o, per riprendere l'espressione adoperata da Hegel nelle *Vorlesungen über die Aesthetik*, l'anima è "la totalità del concetto come l'ideale unità in sé soggettiva", mentre il corpo è la stessa unità "ma come l'esplicazione e la sensibile exteriorità reciproca di tutti i lati particolari"⁵³.

Per Hegel quindi tra anima e corpo esiste una relazione biunivoca, non c'è anima, o *mente*, senza sé e il sé non si articola fuori dal corpo, in questa considerazione Hegel fa riferimento a quella che oggi potremmo definire una *embodied mind*. È a questo punto che, avvertendosi, il corpo si come automovimento, e questo porsi è anche il senso della sua libertà. Nel vivente non c'è dunque una distinzione tra anima e corpo, ma la prima pervade ogni punto della corporeità, è ad essa irrisolubilmente legata. Così, la natura si realizza negando, e

⁴⁸ *Enc. 1830*, § 362.

⁴⁹ *Enc. 1817*, § 153.

⁵⁰ De Cieri, *op. cit.*, p. 11.

⁵¹ G. Cantillo, *Dalla natura alla storia. Gli stadi dell'esistenza naturale e la vita in Hegel*, in *Natura umana e senso della storia*, Luciano Napoli 2005, pp. 9-22, qui p. 17.

⁵² G. Cantillo, *Dalla natura alla storia*, cit., p. 14.

⁵³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Bd. I, in Id., *Werke in zwanzig Bände*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Bd. 13, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 162; trad. it. *Estetica*, di N. Merker e N. Vaccaro, a cura di N. Merker, Feltrinelli, Milano 1978, t. I, p. 162.

attraverso questa negazione origina il sé. Questo movimento in direzione di un oltrepassamento della rigida struttura determinata è, come abbiamo visto nelle pagine che Hegel dedica alla natura organica, interno alla natura stessa. Il passaggio si compie infatti, sebbene in modo non-naturale, ma all'interno della natura, superando quella rigida necessità naturalistica che Hegel considera una caratteristica propria della natura⁵⁴.

Partendo dall'organismo vivente emerge al tempo stesso il processo di naturalizzazione del soggetto, così come di soggettivazione della natura, che Hegel riconosce mostrando come quel modo d'essere proprio del soggetto e che siamo abituati a considerare come umano trovi la sua prima reale articolazione nella natura e specificamente nell'organismo animale. La natura, nel sistema hegeliano, viene de-naturalizzata, così come la soggettività viene legata alla dimensione corporea, andando oltre la visione intellettualistica e riduzionista⁵⁵.

Accanto a questo processo che muove dal naturale per mostrarne l'intrinseco legame con la soggettività, l'*Antropologia*, che analizza l'aurorale processo di soggettivazione dello spirito⁵⁶ lascia emergere, d'altro canto, in un movimento inverso al precedente, la forza del naturale nella determinazione della dimensione spirituale, mostrando come l'anima "presuppone a sé un mondo che la affetta, non importa se esterno o interno ad essa"⁵⁷. Questo aspetto tende ad evidenziare la passività dell'anima, rispetto a quello che sarà poi lo spirito, costretta a *patire* ciò che le viene dall'interno come dall'esterno. Poiché non è ancora pervenuta a consapevolezza, essa non riesce a porsi nella distinzione soggetto-oggetto, è "totalmente immersa in se stessa e le differenze che via via affiorano in essa non pervengono a concretizzarsi fino al riconoscimento di una oggettiva esistenza

⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), a cura di W. Bonsiepen e H.-Ch. Lucas, Meiner, Hamburg 1989. Cfr. R. Bonito Oliva, *Introduzione*, cit., pp. 22 sgg.

⁵⁵ Anche su questi aspetti si rinvia ai saggi di Luca Illetterati.

⁵⁶ In Italia tra i primi e più articolati studi sulla filosofia dello spirito soggettivo di Hegel cfr. R. Bonito Oliva, *La "magia dello spirito" e il "gioco del concetto". Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1995, in cui l'Autrice ricostruisce il processo di soggettivazione dello spirito mostrando l'interesse speculativo di Hegel e la sua capacità di interloquire con le teorie scientifiche di quegli anni, con l'intento di "restituire voce a un "luogo" della riflessione hegeliana in cui è possibile ritrovare, anche a distanza di tempo e nella diversità delle visioni del mondo, tracce e spunti per un rinnovato dialogo tra la filosofia e le scienze umane. Non nel significato sistematizzante – che emerge solo dall'intero sistema – ma in quello del soggettivo, dell'incompiuto che si regge su un rinvio tra le procedure delle scienze e le domande della filosofia, per riflettere su ciò che rimane un enigma continuamente riprodotto e mai risolto: l'essere soggetto dell'uomo", ivi, p. 379.

⁵⁷ F. Chiareghin, *L'Antropologia come scienza filosofica*, in *Filosofia e scienze filosofiche*, cit., pp. 429-454, qui p. 434.

indipendente”⁵⁸. Questo aspetto *passivo* dell’anima ne mostra la propria naturalità, che Hegel definisce per l’appunto, nel suo primo gradino, come anima *naturale* che “vive [...] l’universale vita planetaria, la differenza dei climi, il mangiamento delle stagioni, delle ore del giorno, ecc.: – vita naturale, che nello spirito prende forma in parte soltanto di disposizioni confuse”⁵⁹.

Tale naturalità è anche definita da Hegel come il “*sonno* dello spirito, – il *nous* passivo di Aristotele, che, sotto l’aspetto della *possibilità*, è tutto”⁶⁰. Questa condizione di torpore appartenendo allo spirito, possiede però già in sé la possibilità dell’uscita da questa condizione di passività. Come sintetizza Chiereghin, “lo spirito proviene certamente dalla natura, ma è in cammino verso la libertà e l’anima costituisce appunto il momento di passaggio tra natura e libertà, il primo passo che lo spirito compie per liberarsi dalla prigionia della vita naturale”⁶¹.

L’intuizione cui Hegel approda, nel tentativo di risolvere il *mistero* del rapporto anima-corpo, consiste quindi nel porre la genesi della soggettività nella natura stessa, preservando al contempo il nucleo naturale nella soggettività. Questo gli consente di uscire dall’idea di una discontinuità, di una rottura tra natura e spirito, e di pensare la natura come il luogo in cui prende corpo il soggetto e evitando, d’altro canto, di concepire la natura come un’esteriorità priva di libertà. Hegel si pone così *ab origine* oltre il dualismo frutto sia del riduzionismo fisicalista che di quello spiritualista. Questo atteggiamento consente a Hegel di non pensare al rapporto mente-corpo come un rapporto di causa-effetto, ma ad pensare piuttosto l’azione della mente, dello spirito, sul corpo come quella di una soggettività vivente incorporata. In questo modo la sua soluzione si discosta dalla proposta spinoziana che considera mente e corpo come modi di un’unica sostanza (privati della loro sussistenza indipendente), riducendoli a fenomeni esternamente determinati nella catena causale infinita degli eventi condizionati.

La soggettività che nell’organismo si fa onnipresente è proprio ciò che dà alla mente la sua interiorità e idealità, situandola all’interno del corpo che abita, ma estendendola nella sua universalità. Similmente, l’universale, differenziando se stesso nella particolarità, si riferisce ad essa come ad una differenziazione specifica che rientra nella propria unità onnicomprensiva, che ora ha l’universale e il particolare come sua differenziazione. La comprensione concettuale di questa relazione consente anche a Hegel di non pensare ad una mente pre-esistente al corpo, essa ha infatti bisogno di realizzarsi per esistere, d’altro canto non è in grado di realizzare il corpo, come abbiamo visto, come se fosse una causa, perché essa è già da sempre incorporata e non può nulla se non è incorporata. Di qui la conclusione cui si può arrivare nella rilettura di queste pagine hegeliane, e cioè l’idea di una mente intesa come *causa propria*, connessa ad un corpo individuato e alle attività di quello specifico corpo.

⁵⁸ Ivi, p. 435.

⁵⁹ *Enc. 1830*, § 392.

⁶⁰ *Enc. 1830*, § 389.

⁶¹ F. Chiereghin, *L’Antropologia come scienza filosofica*, cit., p. 437.

4. Oltre il Mind-Body Problem: il regno della libertà

La concezione hegeliana di organismo non è quindi quella di un sostrato materiale, ma piuttosto di una *forma*, o per usare la terminologia di Hegel di un *concetto* (*Begriff*) che si riproduce attraverso l'organizzazione del materiale mutevole⁶². E come l'organismo organizza il materiale secondo un principio teleologico, altrettanto fa l'anima che organizza le sensazioni, i sentimenti ecc. in vista di uno scopo interno a se stessa. Per Hegel quindi l'anima è radicalmente legata all'esistenza materiale del corpo: a partire dalla forma più elementare, quella senziente, fino alle forme più alte delle funzioni mentali dello spirito resta un legame con le sensazioni corporee, che costituiscono il materiale delle funzioni più sofisticate dello spirito⁶³.

La descrizione che Hegel fornisce del rapporto tra l'anima e i contenuti materiali che le derivano dalla natura indica con chiarezza che il processo dell'elaborazione che l'anima fa della materia non è il risultato della natura, ma piuttosto del proprio processo. Come ha scritto Hesse, "se l'anima resta legata alle

⁶² Come sottolinea Francesca Micheli, si trova in Hegel una concezione di autopoiesi che sarà poi alla base della concezione, negli anni '70 del secolo passato, dei biologi Maturana e Varela, per cui il sistema vivente sarebbe unitario ma dinamico: il sistema autopoietico è, infatti, nella loro concezione, caratterizzato da un continuo cambiamento strutturale nel permanere però di un modello di organizzazione reticolare. Alle origini di questa visione la distinzione tra organizzazione e struttura. "L'organizzazione è ciò che rimane immutato mentre la struttura subisce costantemente delle variazioni. Di conseguenza una organizzazione identica può essere incorporata fisicamente in differenti strutture", F. Micheli, *Thinking Life*, cit., pp. 75-95, qui p. 91. Cfr. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht 1980.

⁶³ Su questo aspetto Hegel si sofferma nella sezione dedicata alla psicologia, in cui le funzioni superiori dell'intuizione, della memoria, della rappresentazione restano comunque connesse al materiale empirico che continua a costituire la loro origine, ma in cui il ruolo della soggettività nell'organizzazione e nel conferimento di senso a questi contenuti diventa sempre maggiore. Come nel caso del ricordo attivo, in cui non si tratta più immediatamente di un contenuto intuito, ma oggetto diventa lo stesso soggetto ricordante: "io – commenta Hegel – una volta ho già visto o udito qualcosa, io mi ricordo, [ma] non vedo, non odo soltanto l'oggetto, con ciò penetro nel mio interno – ricordo me, traggo me fuori della mera immagine, e pongo me in me, mi pongo proprio come oggetto", G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R.-P. Horstmann, Meiner, Hamburg 1976, p. 188; trad. it. *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 72.

funzioni del corpo, la concezione teleologica del concetto di anima esclude d'altro canto di pensare a questa come mero *risultato* di un legame determinato con la materia"⁶⁴. L'esito di questa concezione consente di intendere l'identità stessa non come un sostrato, ma come il processo in cui si incontrano tutte le attività dello spirito che si costituiscono in totalità. Non esiste quindi un processo distinto che conduce alla costituzione dell'identità, ma essa è questo processo stesso, essa è sostanza che è soggetto, come Hegel aveva già riconosciuto nella *Fenomenologia dello spirito*. Movendo dal concetto di *entelechia* aristotelica, Hegel può quindi pensare l'ordine delle diverse forze dell'anima come un processo che si autorealizza, la costituzione dell'identità dello spirito è cioè una successione di riflessioni, nelle quali, attraverso l'attività, lo spirito diventa ciò che è, integrando i momenti della corporeità. Come si legge nel § 379 dell'*Enciclopedia*, "il sentimento, che ha lo spirito, della sua *vivente* unità, protesta da sé contro il frazionamento di esso in *facoltà* diverse, concepite indipendenti l'una rispetto all'altra, in *forze* o, che riesce al medesimo, in *attività* che siano concepite in egual modo"⁶⁵.

In questo movimento Hegel pone la libertà non come la possibilità dell'agire arbitrario, ma piuttosto come l'agire in autonomia, un agire cioè che segue le condizioni di identità poste dalla interezza dello spirito, e si sviluppa secondo un processo posto da lui stesso.

Il concetto di libertà che emerge da questa relazione di anima e corpo, che trae la sua origine dalla concezione teleologica di Aristotele e che si nutre dell'idea di autonomia e autodeterminazione della modernità (da Kant a Fichte), non conduce Hegel a individuare nelle percezioni, nei sentimenti e nelle inclinazioni un ostacolo da superare, ma piuttosto elementi che l'anima deve ricondurre alla sua concezione di totalità, universalizzare secondo il proprio progetto. Se ci limitassimo a indicarla come liberazione da istinti e condizioni materiali, resteremmo ad una concezione astratta della libertà, quella cui pensa Hegel è invece, com'è noto, una libertà concreta, che trova anche in questo modo di concepire il rapporto tra anima e corpo la sua giustificazione. La libertà non è quindi l'astrazione dalle determinazioni del corpo, ma nel riconoscerle come determinazioni proprie della coscienza e della volontà, "il corpo resta così la base materiale della coscienza e dello spirito"⁶⁶, in una visione che si pone al di là della prospettiva dualista.

Nel porre già nella natura l'origine della soggettività Hegel non naturalizza semplicemente la volontà, né spiritualizza la natura. Si tratta di due aspetti che

⁶⁴ F. Hespe, *System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes*, in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg*, a cura di F. Hespe e B. Tuschling, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1991, pp. 490-521, qui p. 497. Questo aspetto viene chiarito da Hegel nell'annotazione al § 381, dove scrive: "Der an und für sich Seiende Geist ist nicht bloss Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selbst aus den Voraussetzungen, die er sich macht, ... hervor".

⁶⁵ *Enz.* 1830, § 379.

⁶⁶ F. Hespe, *op. cit.*, p. 503.

restano profondamente connessi, come l'anima e il corpo e che rendono l'uomo un *unicum* capace di porre i suoi scopi, indipendentemente dalle cause esterne, inserendo nella propria costituzione di identità le sollecitazioni materiali che gli provengono dal proprio corpo e dal mondo esterno. In questo orizzonte non si può concepire nessun salto nell'origine della soggettività e quindi nessun momento al quale risalire, in una spiegazione meccanicistica, in cui porre l'inizio della soggettività. Risiede qui, per Hegel, l'essenza dell'uomo, che nel *ricordare* la propria costituzione naturale, la *nomina* e facendosi libero, delinea la propria storia.

Figure dell’“infermità etica”: Allwill e Woldemar nella lettura di Hegel

Mariafilomena Anzalone

Università della Basilicata

Dipartimento di Scienze Umane

marilenaanzalone@gmail.com

ABSTRACT

In his works, and especially in the *Phenomenology of Spirit*, Hegel often uses literary references. Among them, we can find also some characters that, in Hegel’s view, embody a worst aspect of the modern subject, “the ethical infirmity”, the inability to act, to realize themselves objectifying their inner determinations. Characters of this kind are Allwill and Woldemar, protagonists of two homonymous novels of Jacobi, that Hegel critically analyzes in *Faith and Knowledge*. Through the Hegelian analysis of these two literary figures, we will try to highlight the features and causes of this “ethical infirmity”, showing how Hegel see it as a one of the diseases to which it is structurally exposed the modern subjectivity.

KEYWORDS

Ethics, subjectivity, beautiful soul, moral conscience

1. Introduzione

In un libro di qualche anno fa¹ Allen Speight si interrogava sul ruolo giocato dalla letteratura nell’elaborazione hegeliana di un’opera complessa e stratificata come la *Fenomenologia dello spirito*. Secondo Speight, il frequente ricorso ai personaggi letterari si lega, nella *Fenomenologia*, ad uno specifico progetto filosofico: quello di indagare e comprendere l’agire umano nel mondo moderno².

¹ A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge University Press, New York 2001.

² I tre generi letterari che Hegel prende in considerazione – la tragedia, la commedia, e il romanzo romantico – sarebbero, in questa prospettiva, una via

Anche a non voler riconoscere all'utilizzo hegeliano della letteratura un ruolo filosoficamente così decisivo come quello attribuitogli da Speight, è indubbio che esso faccia acquistare efficacia esplicativa alla spesso intricata pagina hegeliana offrendo, nel contempo, al lettore così come allo studioso un ulteriore strumento di analisi ermeneutica. E ciò è tanto più vero in relazione al tema dell'agire e delle sue caratteristiche: Antigone³, Karl Moor⁴, Faust⁵ divengono figure paradigmatiche di un certo tipo di soggettività, di uno specifico modo di affrontare i conflitti interiori, di concepire le relazioni intersoggettive, di risolvere i dilemmi morali e di intendere i doveri etici.

All'interno del vasto campo di riferimenti letterari, presenti non solo nella *Fenomenologia*, possiamo trovare anche alcuni personaggi che, secondo Hegel, incarnano un aspetto deteriore del soggetto

d'accesso privilegiato a tre momenti dell'agire umano: retroattività, teatralità e perdono.

³ La trattazione hegeliana dell'Antigone sofoclea vanta un'ampia letteratura critica. Ci limitiamo a segnalare, tra i lavori più recenti: P. Vinci, *L'Antigone di Hegel. Alle origini tragiche della soggettività*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, pp. 31-46; O. Pöggeler, *Schicksal und Geschichte: Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin*, Paderborn, München 2004; F. Iannelli, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, Carocci, Roma 2006; K. Hutchings, T. Pulkkinen (eds.), *Hegel's philosophy and feminist thought: beyond Antigone?*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

⁴ Al protagonista del dramma di Schiller *I Masnadieri* (1781) sembra ispirata la figura dell'"uomo di cuore" nella sezione della *Fenomenologia* dedicata a *La legge del cuore e il delirio della presunzione* (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Meiner, Hamburg 1980, pp. 202 e ss.; d'ora in poi citato con la sigla *Phä*; trad. it., G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, introd. di G. Cantillo, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, pp. 306; d'ora in poi citato con *Fen*). In proposito si veda: J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 347 e ss.

⁵ Cfr. *Fen*, I, pp. 301 e ss.; *Phä*, p. 198 e ss.; per il rapporto tra il *Faust* di Goethe e la *Fenomenologia dello spirito* cfr. R. Wieland, *Zur Dialektik des ästhetischen Scheins. Vergleichende Studien zu Hegels Phänomenologie des Geistes, der Ästhetik und Goethes Faust II*, Forum Academicum, Königstein 1981.

moderno: “l’infermità etica”, l’incapacità, in sede etica, di agire⁶, di realizzare se stessi oggettivando le proprie determinazioni interiori. Personaggi di questo genere sono Allwill e Woldemar, protagonisti di due omonimi romanzi di Jacobi, analizzati in *Fede e sapere*. A Woldemar, in particolare, Hegel dedica un esame dettagliato nelle lezioni sull’estetica e si ispira nel delineare la figura fenomenologica dell’anima bella.

Nel nostro breve saggio, attraverso l’analisi hegeliana di queste due figure letterarie, cercheremo di far emergere le caratteristiche e le cause di questa infermità etica, mostrando come Hegel veda in essa una delle patologie⁷ a cui è strutturalmente esposta la soggettività moderna.

⁶ È bene ricordare che per Hegel “Soltanto l’estrinsecazione della volontà morale è azione (*Handlung*)” in quanto contiene le seguenti determinazioni: “α) di venir saputa da me nella sua exteriorità come la mia, β) di essere la relazione essenziale con il concetto come un dover essere e γ) con la volontà di altri” (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. E. Weisser-Lohmann, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, Meiner, Hamburg 2006; trad. it., G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari 2000, § 113, ann.; d’ora in poi citato con la sigla *GPhR*). Si può parlare di azione, quindi, solo quando ci si riferisce all’espressione di una volontà soggettiva libera, consapevole di sé, che agisce in base alle sue determinazioni interiori, che vuole realizzare l’universale che è in lei e, nel farlo, si trova in relazione ad altri soggetti. Di conseguenza, Hegel usa il termine “fatto” (*Tat*) per indicare ogni alterazione della realtà dovuta ad una attività, e azione (*Handlung*) per indicare il prodotto di un fare voluto e saputo dalla volontà libera e autocosciente che decide di riconoscere come dovuti a lei e, in ultima analisi, a lei imputabili, solo quegli effetti di cui voleva essere causa. Questa differenza trova, secondo Hegel, il suo fondamento nell’affermazione moderna del principio della soggettività e dell’elemento del sapere che lo caratterizza: gli eroi tragici, come ad esempio Edipo, non essendo ancora giunti “alla riflessione sulla differenza tra fatto e azione, tra l’avvenimento esteriore e il proponimento e sapere delle circostanze”, si sentono colpevoli di tutto ciò che gli accade, anche di ciò che non hanno voluto, e si fanno carico dell’“intera estensione del fatto” (*GPhR*, § 118, ann.). Sul concetto di azione in Hegel segnaliamo: M. Giusti, *Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung*, “Hegel-Studien”, 22, 1987, pp. 51-71; F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993; M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, Guerini e Associati, Milano 1996; M. Quante, *Il concetto hegeliano di azione*, trad. it. di P. Livieri, pref. di F. Menegoni, Franco Angeli, Milano 2011.

⁷ Cfr. in proposito R. Bonito Oliva, *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 129 e ss.

2. *Allwill e Woldemar: “licenze di una più alta poesia”*

In *Fede e sapere* la trattazione delle figure di Allwill e Woldemar avviene nell’ambito della più complessiva trattazione e valutazione della filosofia pratica di Jacobi⁸. Ad essa, quindi, è necessario richiamarsi, seppur brevemente, per comprendere il contesto in cui si colloca il riferimento a queste due figure e il senso che esso, in tale contesto, acquista.

In queste pagine Hegel si sofferma sull’esigenza che anima la filosofia pratica di Jacobi: far valere, contro l’etica kantiano-fichtiana, considerata il frutto di una ragione astratta e formale, la concretezza del sentimento. Tale esigenza, a suo avviso, è del tutto legittima, poiché la ragione pratica kantiana “non può produrre altro che un sistema di tirannia e di smembramento dell’eticità e della bellezza”⁹. Da questo punto di vista, l’intenzione jacobiana di riportare in primo piano l’individualità soggettiva, mortificata dall’universalità astratta della legge morale, è pienamente condivisibile. Per questo motivo, Hegel giudica “bello e purissimo” un passo della *Lettera a Fichte*, in cui Jacobi scrive: “Già, io sono l’ateo e il senza Dio, che ergendosi contro la volontà che nulla vuole, vuole mentire come mentì, morendo, Desdemona (...) violare e legge e giuramento come Epanimonda, come Giovanni de Witt, volere la propria morte come Ottone, commettere un sacrilegio come Davide; già, e cogliere le spighe di sabato, se non v’è

⁸ Su questa critica cfr.: M. Brueggen, *La critique de Jacobi par Hegel dans Foi et savoir*, “Archives de philosophie”, 1967, pp. 187-188. Sul rapporto tra Hegel e Jacobi segnaliamo: G. Kirscher, *Hegel et la philosophie de F.H. Jacobi*, “Hegel-Studien”, 4, 1969; V. Rühle, *Jacobi und Hegel. Zum Darstellungs- und Mitteilungsproblem einer Philosophie des Absoluten*, “Hegel-Studien”, 24, 1989, pp. 159-182; H.-J. Gawoll, *Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi*, “Hegel-Studien”, 33, 1998, pp. 133 e ss.; L. De Vos, *Unmittelbares Wissen und begriffenes Selbstbewusstsein des Geistes. Jacobi in Hegels Philosophie der Religion*, in W. Jaeschke, B. Sandkaulen (a cura di), *F.H. Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner, Hamburg 2004, pp. 337-357.

⁹ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, hrsg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Meiner, Hamburg 1968, p. 380 (d’ora in poi citato con la sigla *Gw*); trad. it., G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in Id., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990, pp. 207-208 (d’ora in poi citato con la sigla *Fs*).

altra ragione se non quella che sono affamato, e se la legge è fatta per l'uomo e non l'uomo per la legge”¹⁰.

Di fronte alla prospettiva di un dovere completamente estraneo ed esterno all'uomo, di una legge che si impone senza radicarsi in un movente soggettivo, sentito come immediatamente vivente, Hegel accoglie la rivendicazione di Jacobi, ma, nel contempo, ne sottolinea anche il limite. Scrive, infatti, che “alla bellezza etica non può mancare” né l'aspetto “vivente in quanto individualità”, né la “forma del concetto e della legge, l'universalità e l'oggettività”¹¹. Se Kant ha trascurato il primo aspetto, Jacobi mostra una totale “negligenza dell'aspetto legale ed oggettivo”¹², a favore di un'assolutizzazione di quello soggettivo. Tale negligenza, come Hegel stesso ammette, non emerge tanto nel passo su citato della *Lettera a Fichte*, dove Jacobi non esclude l'aspetto oggettivo dell'eticità, ma “neppure l'esprime”¹³; essa, piuttosto, può essere riscontrata nelle posizioni espresse da Jacobi nelle *Lettere su Spinoza*, ed emerge, in particolare, quando ricorda la vicenda degli eroi spartani Sperzia e Buli¹⁴. Inviati in Persia per essere uccisi e riparare, così, all'omicidio, avvenuto a Sparta, di due araldi persiani, Sperzia e Buli rifiutano di sottomettersi al re di Persia e di avere, così, salva la vita. Motivano il loro rifiuto richiamandosi alla loro “esperienza” di uomini liberi, che non può essere compresa dal loro interlocutore Idarne¹⁵, e alle leggi e ai costumi di Sparta, di cui lo stesso

¹⁰ *Fs*, p. 208; *Gw*, pp. 380-381. La traduzione della *Lettera a Fichte* citata nell'edizione italiana di *Fede e sapere* è tratta da F.H. Jacobi, *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, De Silva, Torino 1948, p. 188. Sulla lettura hegeliana di questo passo di Jacobi, cfr. E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 91 e ss. Sulla importanza della *Lettera a Fichte* di Jacobi nella speculazione hegeliana cfr. S. Achella, *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*, Editoriale Scientifica, Napoli 2008, pp. 182 e ss.

¹¹ *Fs*, pp. 208-209; *Gw*, p. 381.

¹² *Fs*, p. 209; *Gw*, p. 381.

¹³ *Fs*, p. 209; *Gw*, p. 381.

¹⁴ L'episodio cui fa riferimento Jacobi è tratto dal libro VII delle *Storie* di Erodoto. Sul rapporto tra la filosofia di Jacobi e la storia cfr. T. Dini, *Il filo storico della verità. La storia della filosofia secondo F.H. Jacobi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

¹⁵ Idarne, comandante persiano, offre ai due spartani un banchetto ospitale e durante il convito chiede loro: ““Perché, cittadini di Lacedemone, sfuggite

Serse, monarca assoluto, non può intendere fino in fondo il valore. Nella lettura che ne dà Jacobi, i due spartani, richiamandosi alla loro esperienza, non intendono “comunicare una verità” o utilizzare categorie astratte, ma confessano, piuttosto, “solo il sentimento del loro cuore, il loro *affetto*”¹⁶. Ciò dimostra, nell’ottica di Jacobi, che concetti come quello di virtù o di libertà non possono essere colti né comunicati sul piano razionale, ma sono vissuti in un’esperienza soggettiva e particolare.

Hegel non condivide minimamente la lettura jacobiana dell’episodio di Sperzia e Buli: il loro va considerato come un vero e proprio “comportamento etico” in cui non traspare soltanto “la soggettività dell’esperienza, dell’animo, di un’inclinazione” ma viene in primo piano la suprema necessità e la suprema energia della libertà etica”, cioè quanto “vi è di più oggettivo (...) ossia terra, popolo e leggi”¹⁷. Ma Jacobi non comprende tutto questo e lo riporta ad un contingente sentimento soggettivo perché “intende ciò che è razionale come qualcosa di volgarmente empirico” e, “nel campo della bellezza etica è contrario al concetto e all’oggettività”¹⁸.

La filosofia pratica jacobiana sembra muoversi, quindi, lungo una direttrice duplice ma convergente: assolutizzazione della soggettività, considerata nella sua particolarità, e negligenza dell’oggettività. Ciò emerge, con particolare forza, proprio nelle creature letterarie di Jacobi,

l’amicizia del Re? Osservate, riguardando me e il mio stato, come sappia il Re onorare gli uomini di merito. Così anche a voi, se vi sottometterete, concederebbe il Re – dato che avete presso di lui acquistato fama di uomini di merito – a ognuno di voi un paese come l’Ellade da governare”. “Idarne” gli risposero, “il consiglio che ci dai è unilaterale, perché tu hai sperimentato un solo aspetto della proposta, senza avere esperienza dell’altro. Tu conosci la servitù, ma non hai ancora sperimentato la libertà e come sia dolce. Chè se tu l’avessi sperimentata, non di lance soltanto ci consiglieresti di armarci in sua difesa, ma anche di scuri”” (Erodoto, *Storie*, trad. it. di P. Sgroj, Newton, Roma 1997, VII, 135, p. 408).

¹⁶ F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, trad. it. di F. Capra, riv. da V. Verra, Laterza, Bari 1969, p. 148. La citazione di Jacobi è riportata da Hegel in *Fs*, p. 209; *Gw*, p. 381. Com’è noto, Jacobi vede nel sentimento il luogo stesso del manifestarsi della realtà spirituale dell’uomo, la facoltà superiore a tutte le altre che distingue realmente l’uomo dagli animali.

¹⁷ *Fs*, p. 209; *Gw*, pp. 381-382.

¹⁸ *Fs*, p. 210; *Gw*, pp. 382.

nei protagonisti dei suoi romanzi, che Hegel considera essenziali per comprendere e chiarire il concetto jacobiano di “bellezza etica”¹⁹.

In effetti, lo stesso Jacobi, nella prefazione alla quarta edizione dell'*Allwill*, aveva affermato che l'idea di scrivere un romanzo filosofico nasceva dalla necessità di “comunicare agli altri le sue convinzioni”, che “poggiavano sull'intuizione immediata”; a tal fine egli aveva inteso “procedere rappresentando”, dando vita ad un lavoro che “fosse soltanto circonfuso dalla creazione poetica, e che dovesse porre davanti agli occhi, nel modo più scrupoloso, l'umanità com'è, spiegabile o inspiegabile che sia”²⁰. La scelta hegeliana di utilizzare il contenuto di questi due romanzi per offrire un'interpretazione critica del pensiero filosofico di Jacobi è, quindi, fondata innanzitutto sull'intenzione stessa che ha animato il loro autore. Anche se l'identificazione tra i personaggi di Jacobi e la sua concezione morale non è sempre così pacifica, è indubitabile che attraverso Allwill e Woldemar venga presentato al lettore, seppur con sfumature diverse, un certo “tipo umano”.

Nel caso dell'*Allwill*²¹ – la cui esile trama²² è tutta costruita sulle vicende interiori raccontate nello scambio epistolare tra il protagonista, Allwill, e la sua amica Silly – Jacobi indica già con il nome (All-will, tutto-volontà) sia “l'idea di un essere che si risolve nella sua smisurata

¹⁹ Cfr. *Fs*, p. 210; *Gw*, pp. 382.

²⁰ F.H. Jacobi, *Allwill*, trad. it. di P. Bernardini, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 53-54. Secondo Verra la forma letteraria del romanzo non è uno “strumento estrinseco” che Jacobi utilizza per esprimere “un pensiero filosofico già elaborato”; a suo avviso, invece, “la prima fase del pensiero di Jacobi è tutta incentrata nello sforzo di realizzare un nuovo tipo di filosofia nel romanzo e attraverso il romanzo, e soltanto quando tale speranza verrà a cadere (...), sarà privilegiato invece il dibattito teorico diretto” (V. Verra, *Esperienza filosofica nel romanzo epistolare. “Dalle carte di Eduard Allwill” di F.H. Jacobi*, in R. Ascarelli, U. Bavaj, R. Venuti, a cura di, *L'avventura della conoscenza. Momenti del Bildungsroman dal “Parzival” a Thomas Mann*, Guida, Napoli 1992, pp. 30-31. Su questo punto cfr. anche M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 26 e ss.

²¹ Si tratta di un romanzo epistolare, ispirato dalla lettura di Goethe e Rousseau, di cui Jacobi curò ben cinque edizioni tra il 1775 e il 1812, apportando modifiche rilevanti fino al 1792, anno della pubblicazione della quarta edizione. Per la storia redazionale del testo, cfr. M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, cit., pp. 29 e ss.

²² Come nota Serenella Iovino, curatrice dell'edizione italiana del *Woldemar*, queste due opere sono “più o meno prive di una trama realmente romanzesca” (S. Iovino, *Woldemar. Due letture possibili. Introduzione*, in F.H. Jacobi, *Woldemar*, trad. it. di S. Iovino, Cedam, Padova 2000, p. 11).

volontà (...) sia quella di un essere che vuole realizzare in se stesso, e insieme, tutto quanto serve alla pienezza della sua potenza (volontà-di-tutto)”²³. Allwill appare come un animo appassionato e nobile quanto ostinato nella sua convinzione di dover vivere “in accordo con la natura”²⁴. Egli contrappone alle sterili leggi morali gli impulsi spontanei e immediati che la natura ha posto negli uomini, che sono i soli a poter produrre un agire realmente virtuoso. In questo senso, le norme che regolano la società, “la squisita virtù della morale della scuola, civica, dell’esercito”, sono come “una specie di nebbia, che copre con un velo tutta la spensierata superficie degli oggetti, fatta di colori, splendore, luce e ombra, e lascia che si veda in loro soltanto il solido immutabile”²⁵. La moralità effettiva nasce solo nella prassi di colui che, vivendo in sintonia con la natura e con il suo cuore, oppone ai principi resi immutabili dalla consuetudine e dalla tradizione, lo slancio del suo sentire. Volere realmente significa non tradire questo sentire.

Lo stesso potente richiamo al “cuore” come fonte del bene morale è presente in Woldemar, protagonista dell’omonimo romanzo²⁶. Anche in questo caso, attraverso le vicissitudini dell’amicizia tra Woldemar e Henriette, emerge la personalità impetuosa e insieme malinconica di Woldemar. Egli oppone alla morale utilitaristica del padre di Henriette, Honrich, così come alle leggi “positive” che regolano la convivenza civile, l’ideale di un agire che si radica nella coscienza morale. “Solo smettere di usare la coscienza è causa di rovina”²⁷, afferma perentoriamente Woldemar, e questa coscienza coincide con il sentimento stesso del dovere: “le azioni che non traggano origine *in maniera immediata e libera* dal sentimento del dovere, e che non si fondino esclusivamente su tale sentimento, non sono azioni veramente oneste, veramente buone e virtuose. Il sentimento di cui parlo è noto a tutti gli uomini sotto il nome di coscienza (*Gewissen*), ed essa è la sola fonte della morale, l’origine di ogni diritto, di tutte le forme e le

²³ M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, cit., p. 32.

²⁴ F.H. Jacobi, *Allwill*, cit., p. 169.

²⁵ Ivi, p. 97.

²⁶ Anche il *Woldemar* ha alle spalle una complessa storia redazionale. Il romanzo, a partire dal 1777, fu rielaborato più volte fino al 1796 e ristampato nel 1817. In proposito cfr. S. Iovino, *Breve prospetto della trama e delle edizioni*, in F.H. Jacobi, *Woldemar*, cit., pp. 24-25; M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, cit., pp. 33 e ss.

²⁷ F.H. Jacobi, *Woldemar*, cit., p. 121.

istituzioni giuridiche ed etiche, infinitamente distinte l'una dall'altra; forme che, benché *non vi riescano, dovrebbero* nella loro moltitudine fare le veci della coscienza”²⁸.

Nelle parole di Woldemar si esprime, plasticamente, il tentativo di superare la scissione kantiana tra universalità della legge e particolarità del sentire, identificando la ragione pura pratica, in quanto fonte della moralità, con il “cuore”, con la certezza istintiva e soggettiva del bene²⁹. In Jacobi, e in particolare nelle sue due creature letterarie, l'aspetto divino e nel contempo naturale della coscienza morale, affermato già da Rousseau³⁰, viene rivendicato alla luce dell'opposizione kantiana tra legge morale e natura, e del conseguente assoggettamento della coscienza morale ad una razionalità che la fa divenire “ciecamente legalistica, sorda, muta e insensibile”, strappandole “fino all'ultima fibra, la sua radice vivente, il cuore dell'uomo”³¹. L'appello al cuore, non privo di risonanze pascaliane, riveste un'assoluta centralità e, come osserva Ivaldo, nei protagonisti dei romanzi di Jacobi “assume un carattere ‘soggettivistico’, poiché il cuore è inteso come “la facoltà creatrice della virtù”³².

Al cuore si ispira il genio morale, incarnato da questi due personaggi; in quanto tale, il genio morale non si lascia imbrigliare dalle leggi esterne e positive, ma le istituisce dando vita, quando le

²⁸ Ivi, pp. 103-104. Come osserva Iovino, a differenza di Allwill, “Woldemar non abiura *in toto* la legge. Egli ne riconosce la funzione e la necessità, ammettendo che essa scaturisce direttamente dalla coscienza morale; ciononostante, il suo cristallizzarsi in forme estrinseche e sclerotizzate (...) non può evitarne di tradirne la purezza e l'essere immediato” (ivi, p. 104, nota 113).

²⁹ “Ciò che è bene lo dice all'uomo solo e immediatamente il suo *cuore*; solo il suo cuore, il suo istinto, possono indicargli ciò che è buono; e lo fanno senza mediazioni, poiché è di quest'amore del bene che l'uomo vive” (ivi, p. 122).

³⁰ “Coscienza, coscienza! Istinto divino, immortale e celeste voce, guida sicura di un essere ignorante e limitato, intelligente e libero; giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio, sei tu che fai l'eccellenza della sua natura e la moralità delle sue azioni; senza di te non sento niente in me che mi elevi al di sopra delle bestie, salvo il triste privilegio di smarrirmi di errore in errore, con l'aiuto di un intelletto senza regola e di una ragione senza principi” (J.J. Rousseau, *Emilio*, trad. it. di A. Visalberghi, Laterza, Roma-Bari, p. 202).

³¹ F.H. Jacobi, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, trad. it. di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2001, p. 56.

³² M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, cit., p. 43.

circostanze lo rendano necessario, ad un nuovo ordine di cose che scaturisce da una “decisione immediata dello spirito e della coscienza”³³. Come afferma Woldemar, la prassi del genio morale, equiparata a quella del genio artistico, è una prassi innovativa e creatrice, guidata dal “gusto morale”³⁴: essa genera “eccezioni”, “*licenze di una più alta poesia*”, per le quali la grammatica della virtù non dispone di alcuna regola precisa”³⁵.

Di fronte allo slancio “eroico” di Allwill e Woldemar, Jacobi stesso introduce degli elementi di perplessità che emergono, ad esempio, nel giudizio di Silly su Allwill. In una lettera, Silly scrive che in lui “l’uomo intero, per quanto riguarda la sua parte etica, è diventato *poesia*. E da ciò ne può derivare che egli abbandona ogni verità (...). La pienezza di questo stato è un autentico misticismo dell’avversione alla legge, e un quietismo dell’immoralità”³⁶. Come ha evidenziato Ivaldo, in questa considerazione di Silly si esprime la presa di distanza di Jacobi dagli ideali dello *Sturm und Drang*, presa di distanza che, nel *Woldemar*, approda a una critica “della pretesa del genio morale di porsi come misura dell’etico”³⁷.

Nella lettura hegeliana di queste figure, presente in *Fede e sapere*, non è tanto la messa in discussione di tale pretesa a costituire il fulcro

³³ F.H. Jacobi, *Woldemar*, cit., p. 117.

³⁴ Ivi, p. 98. “La conoscenza del bene, così come quella del bello, è sottoposta alla discrezione del gusto; senza il gusto, infatti, questa conoscenza non può avere *inizio* né, al di sopra del gusto, la si può elevare. Il gusto morale, come il gusto estetico, si sviluppa attraverso modelli eccellenti; e gli alti originali sono sempre l’opera di un genio creatore. Attraverso il genio la natura dà le leggi alle arti: all’arte del bene come a quella del bello” (ivi, pp. 98-99.)

³⁵ Ivi, pp. 117-118. È da ricordare che nella ristampa del *Woldemar* pubblicata nel 1817, Jacobi aggiungerà un dialogo di carattere filosofico tra Woldemar e un allievo di Ferguson dedicato proprio al tema della virtù. Sulla centralità di questo tema, cfr. S. Iovino, *Radice della virtù. Saggio sul Woldemar di F.H. Jacobi*, La Città del Sole, Napoli 1999.

³⁶ F.H. Jacobi, *Allwill*, cit., pp. 161-162.

³⁷ M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, cit., p. 42. Ivaldo fa notare come “Anche se lo *Allwill* e il *Woldemar* sono accomunati da una critica al genio morale – che in certo modo si pone anche come rifiuto *ante litteram* di alcuni motivi del romanticismo –, esiste però un aspetto del genio morale che Jacobi apprezza. È il suo atteggiamento polemico verso una morale precettistica e utilitaria, fondata su sistemi dottrinali astratti e sulle convenzioni sociali” (ivi, p. 39).

della critica hegeliana, quanto il suo rivelarsi del tutto inconcludente, il suo approdare soltanto ad una idolatrata contemplazione del proprio sé. Scrive Hegel: “Il tono fondamentale di queste figure è però questa cosciente mancanza di oggettività, questa soggettività fermamente attaccata a se stessa, questa continua – non certo meditazione – bensì riflessione sulla propria personalità, questa contemplazione che ritorna eternamente sul soggetto e che pone, al posto della libertà etica, la più grande pignoleria, il cupido egoismo e la cronica infermità etica (*sittliche Siechheit*)”³⁸.

Non c'è, dunque, alcun nuovo ordine di valori che erompe dall'agire di Allwill e Woldemar, alcuna decisione immediata capace di istituire più autentiche relazioni etiche: le loro vicende si risolvono in un'analisi interiore narcisistica ed estenuante quanto inconcludente. La loro pretesa di essere centro creativo della realtà si dispiega nei termini di un reiterato movimento di negazione che non produce nulla, non dà vita ad azioni alte e nobili, non li spinge a costruire rinnovati rapporti etici, ma si traduce in un'unilaterale e continuo riferimento a sé, al proprio sentire, alla propria interiorità. E di questa interiorità, tali personaggi, restano completamente prigionieri. “Così negli eroi Allwill e Woldemar noi vediamo rappresentato proprio questo tormento dell'eterna contemplazione di se stessi, e non in un'azione soltanto, bensì nell'ancora più grande noia e spossatezza del vuoto essere”³⁹.

3. L'anima bella di Woldemar

Nelle lezioni sull'estetica, interrogandosi sul modo in cui l'arte può raffigurare l'azione⁴⁰, Hegel prende in considerazione “l'individualità umana totale come carattere”, che costituisce il vero e proprio “centro della rappresentazione artistica ideale”⁴¹. Per essere davvero tale, però,

³⁸ *Fs*, p. 210; *Gw*, p. 382.

³⁹ *Fs*, p. 211; *Gw*, p. 383.

⁴⁰ Sulla particolare attenzione dedicata al tema dell'azione nell'estetica di Hegel, cfr. F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., pp. 141 e ss.

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Bde. XIII-XV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970 (d'ora in poi citato con la sigla *Ästh*), p. 306; trad. it., G.W.F. Hegel,

il carattere rappresentato artisticamente deve avere, secondo Hegel, la “ricca vigoria della soggettività che si raccoglie in sé”, deve essere, cioè, una “singolarità veramente libera” che “deve mostrarsi non solo come universalità, ma altrettanto come particolarità concreta e come mediazione unificante e compenetrazione di questi due lati, che *per se stessi* sono come unità”⁴². Alcuni dei “prodotti” dell’arte moderna, non corrispondono affatto a questo ideale e tra di essi c’è proprio il *Woldemar*.

Il giudizio che esprime Hegel sul personaggio creato da Jacobi è meno stringato rispetto a quello, pur estremamente efficace nella sua sinteticità, presente in *Fede e sapere*. Esso lascia trasparire, nella considerazione del valore estetico del romanzo, le caratteristiche anche psicologiche della personalità di Woldemar, senza però entrare più di tanto nel merito della trama del romanzo.

Hegel presenta Woldemar sostanzialmente come un debole, un individuo incapace di far corrispondere alla consapevolezza della propria “virtù ed eccellenza” azioni che ne siano all’altezza. La sua debolezza consiste proprio nel “rapporto errato per tutti i lati” che intrattiene con la realtà: convinto o, forse, sarebbe meglio dire illuso, della propria “magnificenza”⁴³ e superiorità, Woldemar respinge tutto ciò che è “altro” rispetto alla sua anima “alta e divina”, in quanto “indegno di lei”⁴⁴. Egli, spiega Hegel, è a tutti gli effetti un’anima bella che “non è aperta neanche ai veri interessi etici ed ai solidi fini della vita, ma, chiusa nel proprio bozzolo, vive e si muove solo nelle sue personalissime elucubrazioni religiose e morali”⁴⁵. Non c’è in Woldemar alcuna reale uscita fuori di sé, nessuna concreta oggettivazione, ma solo un compiacimento narcisistico dell’eccellenza del proprio io che, nel disprezzo per ogni alterità, si mostra anche incapace di costruire autentiche relazioni intersoggettive. Dall’alto della sua superiorità morale, egli vede nella realtà e in coloro che lo circondano solo lo specchio in cui ammirare se stesso: tutti dovrebbero “in ogni momento

Estetica, a cura di N. Merker, Feltrinelli, Milano 1978, p. 310 (d’ora in poi citato con la sigla *E*).

⁴² *E*, p. 311; *Ästh*, I, p. 306.

⁴³ *E*, p. 317; *Ästh*, I, p. 313.

⁴⁴ *E*, p. 318; *Ästh*, I, p. 313.

⁴⁵ *E*, p. 318; *Ästh*, I, p. 313.

indovinare, comprendere, onorare questa bellezza solitaria”⁴⁶, che splende di luce propria e per questo non deve dare alcuna prova di sé. Quando questo riconoscimento non ha luogo, l'animo di Woldemar ne risulta profondamente colpito: la sua debolezza interiore non gli consente di sopportare un simile affronto, così come non gli consente di sopportare “i piccoli inconvenienti e contrattempi, su cui passa sopra senza esserne toccato un carattere forte e grande”⁴⁷.

Alla debolezza si congiunge, così, una forte suscettibilità che genera non solo un continuo stato di disperazione ma anche comportamenti del tutto incoerenti rispetto a quei valori di amicizia e amore cui pure Woldemar afferma di ispirarsi e sui quali si incentra tutta la vicenda romanzesca⁴⁸. Se gli altri non colgono la grandezza del suo animo, nota sarcasticamente Hegel, “vanno a farsi benedire da un momento all'altro tutta la umanità, tutta l'amicizia, tutto l'amore”⁴⁹.

Di conseguenza, oltre ad essere un animo debole e suscettibile, Woldemar è anche un individuo isolato dagli altri e dalla realtà, perché non ha “la forza ed il coraggio di volere ed affrontare qualcosa di reale”⁵⁰. Come già è emerso in *Fede e sapere*, la sua vicenda si risolve in uno spasmodico tormento interiore, in un'ossessiva riflessione su se stesso, che porta nella sua vita “tristezza, afflizione, cordoglio, cattivo umore”⁵¹.

Le caratteristiche distintive di Woldemar (vanità, povertà, isolamento, insoddisfazione) sono quelle che Hegel nelle lezioni sull'estetica, ma ancor prima nella *Fenomenologia* ha attribuito alla figura dell'anima bella. Ispirandosi anche alle pagine del *Woldemar*⁵²,

⁴⁶ E, p. 318; *Ästh*, I, p. 313.

⁴⁷ E, p. 318; *Ästh*, I, p. 314.

⁴⁸ In questo senso, esemplare deve apparire a Hegel la profonda crisi in cui cade Woldemar quando, dopo aver scoperto che Henriette gli ha nascosto il giuramento, fatto al padre morente, di non sposarlo mai, rovina il suo rapporto con Henriette e con le persone a lui più vicine.

⁴⁹ E, p. 318; *Ästh*, I, pp. 313-314.

⁵⁰ E, p. 318; *Ästh*, I, p. 314.

⁵¹ E, p. 318; *Ästh*, I, p. 314.

⁵² Cfr. in proposito: G. Falke, *Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes*, “Hegel-Studien”, 22, 1987, pp. 129-142. Si veda anche il già citato volume di Speight che considera il *Woldemar* l'esempio di un “linguaggio narrativo del perdono”, di cui Hegel si approprierebbe nella parte conclusiva della sezione fenomenologica de *Lo spirito certo di sé*,

ha presentato questa figura come “la genialità morale” che “Nella maestà della sua altezza oltre la legge determinata e oltre ogni contenuto del dovere (...) sa la voce interiore nel suo sapere immediato come voce divina” e si realizza solo nella contemplazione di se stessa, nell’“intuizione di questa sua propria divinità”⁵³. Consapevole del valore assoluto della propria interiorità, l’anima bella sprofonda nella sua soggettività, nel suo “più intimo recesso”⁵⁴. Questo movimento di interiorizzazione è, nel contempo, un movimento di chiusura rispetto all’oggettività, vista come potenziale elemento di corruzione della nobiltà del proprio animo. L’unica rarefatta forma di oggettività che ancora viene riconosciuta dall’anima bella è quella della comunità di anime belle come lei. Ma, come emerge nel *Woldemar*, nella crisi dell’amicizia tra Woldemar e Henriette, anche questo legame, si regge solo sulla reciproca assicurazione⁵⁵ rispetto alla propria purezza e nobiltà, e, nell’urto con la complessa trama delle relazioni intersoggettive, mostra tutta la sua fragilità.

L’anima bella è, dunque, pura ma in questa purezza si misura tutta la sua povertà: è incapace di oggettivarsi, di farsi altro da sé, di sopportare “il travaglio del negativo”; l’ansia di contaminare la sua purezza la porta a restare chiusa in una tensione che non si concretizza mai in un atto. La sua unica “azione” consiste nel contemplare la propria purezza e divinità in una dimensione allo stesso tempo estetica

attuando attraverso il perdono dell’anima bella, la conciliazione dello spirito (cfr. A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, cit., pp. 112-121). Il *Woldemar*, però, non è certo l’unico riferimento letterario di cui Hegel si serve nel delineare la figura fenomenologica dell’anima bella: in essa agiscono suggestioni ed elementi tratti dalle opere di Goethe, Schiller, Schleiermacher, Novalis, Schlegel. Non potendo, in questa sede, renderne conto dettagliatamente, segnaliamo i seguenti studi: L. Lugarini, *L’esperienza dell’anima bella*, in Id., *Prospettive hegeliane*, Iannua, Roma 1986, pp. 190 e ss.; D.O. Dahlstrom, *Die schöne Seele bei Schiller und Hegel*, “Hegel-Jahrbuch”, 1991, pp. 147-156; P. Vinci, *Coscienza infelice e anima bella. Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1999, in particolare pp. 497 e ss.; B. Paha, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik*, Grin Verlag, München 2009.

⁵³ *Fen*, II, p. 181; *Phä*, pp. 352-353.

⁵⁴ *Fen*, II, p. 182; *Phä*, p. 353.

⁵⁵ “Lo spirito e la sostanza della loro unione è dunque la reciproca assicurazione della loro coscienziosità, delle loro buone intenzioni, è il rallegrarsi di questa reciproca purezza” (*Fen*, II, p. 181; *Phä*, p. 353).

e religiosa. Scrive Hegel in una pagina giustamente celebre: “Per conservare la purezza del suo cuore, fugge il contatto dell’effettualità e si impunta nella pervicace impotenza di rinunciare al proprio Sé affinato fino all’ultima astrazione e di darsi sostanzialità, ovvero di mutare il suo pensiero in essere e di affidarsi alla differenza assoluta (...) il suo operare è l’anelare che non fa se non perdersi nel suo farsi oggetto, privo di essenza, (...) in questa lucida purezza dei suoi momenti, una infelice *anima bella*, come la si suol chiamare, arde consumandosi in se stessa e diletta qual vana caligine che si dissolve nell’aria”⁵⁶.

4. La necessità di un “ponte” per mediare il “cuore e la realtà”

Nelle lezioni sull’estetica Hegel afferma che figure come quelle di Woldemar, da un punto di vista artistico, non possono che suscitare un interesse “vuoto” come le loro vicende, in cui non si dà un autentico svolgimento drammatico, visto che l’unico elemento rappresentato è una soggettività perennemente ripiegata su se stessa. Da un punto di vista etico, però, esse ci interrogano sul perché lo slancio attivistico di un soggetto convinto di incarnare e cogliere l’universale, di avere in sé addirittura una voce divina, si traduca in una sterile contemplazione di sé e della nobiltà del proprio cuore. Perché i fini alti e nobili di Allwill e Woldemar non trovano alcuna realizzazione? Perché le loro eccellenti intenzioni non si traducono in azioni che ne siano all’altezza?

La causa di tutto ciò non è da ricercare tanto nello scarso talento poetico di Jacobi, incapace di esprimere, nei suoi romanzi, qualcosa di più della “federico-enrico-jacobità”⁵⁷ e di rappresentare qualcosa di realmente universale. Essa va piuttosto cercata nel tipo di soggettività

⁵⁶ *Fen*, II, p. 184 ; *Phä*, p. 354-355.

⁵⁷ Questa accusa era stata mossa a Jacobi da Schlegel che, nel 1796, aveva recensito il *Woldemar*, tacciandolo di soggettivismo, in quanto romanzo che esprimeva solo l’individualità particolaristica del suo autore. Cfr. F. Schlegel, *Rezension von Jacobis Woldemar*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler, J.J. Anstett, H. Eichner, Schöningh Verlag, München-Paderborn-Wien 1958 e ss., Bd. II, pp. 57-77. Sulla ricezione del *Woldemar*, cfr. F. Bechmann, *Jacobis Woldemar im Spiegel der Kritik: eine Rezeptionsästhetische Untersuchung*, Lang, Frankfurt am Main 1990.

che questi personaggi incarnano e sulla quale Hegel riflette a più riprese nel corso del suo itinerario speculativo.

Già in *Fede e sapere* l'esame critico della filosofia di Jacobi, in cui si inquadra anche quello dei suoi personaggi letterari, è condotto a partire dalla convinzione che nel suo pensiero, così come in quello di Kant e Fichte, si realizzi "il ciclo completo" delle forme della "metafisica della soggettività"⁵⁸. Pur presentando differenze teoriche non marginali⁵⁹, queste filosofie sono caratterizzate dal "comune principio soggettivo" per cui da un lato rendono la ragione soggettiva un che di finito, riducendola ad intelletto, a produzione di opposizioni e contrasti consolidati; dall'altro attribuiscono sempre e solo ad essa il compito di superare tali opposizioni mediante un'assolutizzazione dell'istanza soggettiva che, fissando ancor di più la scissione, riesce a generare solo un'infinta tensione al suo superamento, una cattiva infinità che non attinge l'infinito nella sua relazione al finito, ma può appagare il suo anelito solo con un "salto" nella fede⁶⁰.

Nei sistemi di Kant, Fichte e Jacobi si esprime compiutamente, secondo Hegel, il "principio del Nord", quella "grande forma dello spirito del mondo"⁶¹ che trova il suo retroterra spirituale nel protestantesimo⁶², in una religiosità che, ritirandosi nell'interiorità

⁵⁸ *Fs*, p. 251; *Gw*, p. 413.

⁵⁹ Per quanto tutte e tre siano attraversate dal contrasto tra soggettivo e oggettivo, queste filosofie differiscono tra di loro per il modo in cui tentano di risolverlo: "La filosofia kantiana stabilisce l'aspetto oggettivo (...): il concetto assoluto che come ragion pratica è semplicemente per sé, è la più alta oggettività nel finito, assolutamente postulato come idealità in sé e per sé. La filosofia di Jacobi è l'aspetto soggettivo: essa sposta il contrasto e l'esser-identico assolutamente postulato nella soggettività del sentimento come anelito infinito e dolore inguaribile. La filosofia fichtiana è la sintesi delle altre due: essa esige la forma dell'oggettività e dei principi come Kant, ma pone nello stesso tempo il conflitto di questa oggettività pura contro la soggettività come aspirazione e identità soggettiva" (*Fs*, pp. 130-131; *Gw*, p. 321).

⁶⁰ "questa relazione di una finitezza assoluta al veramente assoluto è la *fede*, in cui invero la soggettività si riconosce di fronte all'eterno come finitezza e nulla, ma essa stessa dispone questo riconoscimento in modo tale da salvare e mantenere se stessa come un in sé al di fuori dell'assoluto" (*Fs*, p. 201; *Gw*, p. 375).

⁶¹ *Fs*, p. 125; *Gw*, p. 316.

⁶² Cfr. F. Cacciatore, *Protestantesimo e filosofia in Hegel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, in particolare le pp. 63 e ss. dedicate a *Protestantesimo e soggettività moderna*. Per una ricostruzione dell'evolversi della lettura hegeliana del

soggettiva, non mediandosi con il mondo, lo abbandona all'intelletto. Quella protestante è una soggettività che, sul piano religioso, riproduce gli stessi meccanismi che abbiamo visto agire in Woldemar. È, infatti, “la soggettività, nella quale bellezza e verità si rappresentano nel sentimento e nelle disposizioni dell'animo, nell'amore e nell'intelletto”⁶³. È una soggettività che, sul piano religioso⁶⁴, “costruisce nel cuore dell'individuo i suoi templi ed i suoi altari”, che rifugge da ogni forma di esteriorizzazione oggettivante perché in essa avverte “il pericolo che l'intelletto consideri l'intuito come cosa ed il bosco sacro come legna”⁶⁵. Il movimento interiorizzante della soggettività protestante rende “l'oggettivo (...) ciò che non ha alcun valore ed è un nulla” e impegna questa soggettività in una vera e propria “battaglia” per preservarsi “dalla necessità per cui il soggettivo si oggettiva”⁶⁶.

Questa “battaglia” non è, però, una condizione in cui accidentalmente viene a trovarsi la soggettività protestante o l'anima bella di Woldemar. Essa è il segno, piuttosto, di uno dei rischi che corre il soggetto moderno in quanto soggetto che, a differenza di quello antico, è innanzitutto sapere di sé, consapevolezza del proprio valore assoluto. Se nell'*Antike* ognuno era “costume, immediatamente come universale” e rinunciava “alla sua particolarità senza sapere questa come tale, come *questo* Sé, come l'essenza”⁶⁷, nella modernità, che con il

protestantesimo, cfr. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 172 e ss.

⁶³ *Fs*, p. 125; *Gw*, p. 317.

⁶⁴ Come osserva Cantillo, nella coscienza religiosa luterana “l'affermazione e la rivendicazione del principio della libertà soggettiva si accompagna alla coscienza del male che si annida nella stessa “interiorità” del soggetto, nell'ostinata affermazione della sua singolarità e della sua libertà particolare” (G. Cantillo, *Il pensiero della vita moderna. L'Illuminismo*, in Id., *L'istinto della ragione. Logica vita diritto in Hegel*, Luciano, Napoli 2012, p. 93).

⁶⁵ *Fs*, p. 125; *Gw*, p. 317.

⁶⁶ *Fs*, p. 125; *Gw*, p. 317. In proposito cfr. S. Dellavalle, *La distruzione del bosco sacro e il principio del Nord*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 450-474.

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (1805/06)*, hrsg. v. R.-P. Horstmann, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Meiner, Hamburg 1976, pp. 262 (d'ora in poi citato con la sigla *Pg*); trad. it., G.W.F. Hegel, *Filosofia dello*

cristianesimo ha visto sorgere “il principio superiore della soggettività”, “ognuno *ritorna* completamente *in sé*, sa il suo *Sé come tale*, come questo *Sé*, come l’essenza”, possiede “*immediatamente il suo assoluto nel suo sapere*”⁶⁸. Sorge il *Prinzip der absoluten Einzelheit*: esso si configura certamente come una conquista rispetto alla condizione del cittadino della *polis* cui mancava proprio “il sapere assolutamente se stessa della singolarità, questo assoluto essere-[concentrato]-in-sé (*Insichseyen*)”⁶⁹. Ma tale conquista non è priva di risvolti negativi: ritornando in sé, la soggettività rischia di sprofondare nella sua interiorità, di chiudersi “nell’intuizione dell’Io=Io, dove quest’Io è ogni essenzialità e ogni esserci”⁷⁰. Dilegua, in questo modo, ogni oggettività che non sia mera trasparenza attraverso la quale l’io guarda se stesso; l’oggettivo, osserva Hegel, “non arriva ad essere un negativo del *Sé* effettuale, così come il *Sé* non arriva all’effettualità”⁷¹.

Si realizza così un processo che, sul piano artistico, si è espresso plasticamente nell’ironia romantica⁷² di Schlegel⁷³, che rappresenta “la

spirito jenese, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 149 (d’ora in poi citato con la sigla *FSJ*).

⁶⁸ *FSJ*, pp. 149-150; *Pg*, p. 262. L’elemento del sapere caratterizza fortemente la soggettività moderna, che si sa come irripetibile singolarità avente valore in se stessa e che, quindi, può anche opporsi a qualsiasi istanza universale e totalizzante. Su questo tema cfr. M. D’Abbiero, *Moralità ed eticità nella Realphilosophie II. Sullo sviluppo del sistema hegeliano negli anni 1805-1806*, “Giornale critico della filosofia italiana”, Aprile-Giugno 1975, pp. 222-262.

⁶⁹ *FSJ*, p. 151; *Pg*, p. 263.

⁷⁰ *Fen*, p. 182; *Phä*, pp. 353-354.

⁷¹ *Fen*, p. 183; *Phä*, p. 354.

⁷² Sulla critica di Hegel all’ironia romantica cfr. I. Strohschneider-Kohrs, *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Niemeyer, Tübingen 1977 (in particolare le pp. 215 e ss. dove vengono messi in discussione i fondamenti della critica hegeliana a Schlegel); D. Innerarity, *Hegel y el Romanticismo*, Editorial Tecnos, Madrid 1993, cap. 5.

⁷³ Come Hegel ribadisce in più occasioni, il fondamento teorico dell’ironia romantica di Schlegel è costituito dai principi della filosofia fichtiana (Cfr. *E*, pp. 87-88; *Ästh I*, p. 93). Hegel mostra maggiore apprezzamento per una concezione dell’ironia contemporanea a quella di Schlegel ed elaborata da K.W. Solger nell’*Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst* (1815). Si veda in proposito: G.W.F. Hegel, *Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, in Id., *Berliner Schriften*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1956, pp. 155-220; trad. it., G.W.F. Hegel, *Due*

più alta forma”⁷⁴ della soggettività moderna⁷⁵, in cui l'Io, “signore e padrone di tutto”, in quanto soggettività assoluta, si comporta *ironicamente* verso la realtà, si pone cioè come assoluta negatività, di fronte alla quale ogni oggettività perde consistenza e valore. Per un tale io “non vi è nulla che non sia da porre solo ad opera dell'Io e che perciò non possa egualmente essere annientato dall'Io”⁷⁶. Nella sua pretesa di porsi al di là e al di sopra di ogni legge, diritto, consuetudine⁷⁷, una tale soggettività finisce solo per porsi al di fuori dell'oggettività, perdendo anche la propria consistenza oggettiva. La nullità dell'oggettività si traduce nella nullità di questa stessa soggettività. Scrive Hegel: “Se l'io si arresta a questo stadio, a lui tutto appare come nullo e vano: eccetto la propria soggettività che perciò diviene vuota e *vana* essa stessa”⁷⁸. E diviene, come abbiamo visto soprattutto nel caso di Woldemar, una soggettività insoddisfatta, un'anima bella che avverte la sua “indigenza”, che ha “sete del sostanziale e del solido” ma non riesce a

scritti berlinesi su Solger e Humboldt, a cura di G. Pinna, Liguori, Napoli 1990, pp. 45-112; *GPhR*, § 140, ann.

⁷⁴ *GPhR*, § 140, ann.

⁷⁵ La rilevanza dell'ironia romantica come strumento di comprensione delle caratteristiche del soggetto moderno è sottolineata da Hegel nelle lezioni sulla storia della filosofia, allorché scrive che essa “è un elemento importante per capire il concetto di modernità” (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hrsg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke, in Id., *Vorlesungen*, Bd. IX, Meiner, Hamburg 1986, p. 220; trad. it., G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori. In Appendice i manoscritti delle introduzioni del 1820 e del 1823*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari 2009, p. 201).

⁷⁶ *E*, p. 88; *Ästh*, I, p. 93.

⁷⁷ La connotazione etica della critica hegeliana all'ironia romantica emerge con particolare forza nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, sebbene non sia assente nelle lezioni sull'estetica. Scrive Hegel: “prendete una legge nel fatto e onestamente come essente in sé e per sé, io pure ci sto e mi ci trovo, ma sono anche più in là di voi, io sono anche al di là di quella legge e posso farla diventare *così o così*. Non la cosa è ciò che è l'eccellente, sebbene *io* sono l'eccellente, e sono il padrone della legge e della cosa, un padrone che con esse, come con suo libito, *soltanto gioca*, e in questa coscienza ironica, nella quale io lascio perire il Sommo, *soltanto godo di me*” (*GPhR*, § 140, ann.).

⁷⁸ *E*, p. 90; *Ästh*, I, p. 96.

liberarsi dal suo isolamento, “da questo ritrarsi in sé”, non riesce a sottrarsi “a questa interiorità astratta insoddisfatta”⁷⁹.

Abbiamo così quella condizione di infermità che rappresenta la cifra delle vicende di Allwill e Woldemar e l’esito dell’assolutizzazione della soggettività moderna: “La insoddisfazione per questa quiete e per questa impotenza – che non può agire, che nulla può toccare, per non rinunciare all’armonia interna, e che pur con il desiderio di realtà e di assoluto, rimane tuttavia irreal e vuota, anche se in sé pura – fa sì che sorgano lo struggimento e la malattia dell’anima bella”⁸⁰.

Malattia tutta moderna, l’infermità etica si radica nel riferimento del soggetto a sé, alla propria interiorità, vissuta come una dimensione inviolabile; riferimento che, se assolutizzato, rischia di tradursi in un ostinato concentrarsi nella propria irriducibile singolarità. La soggettività, divenuta del tutto soggettivistica, perde quella carica universalistica che pure le appartiene ma che, di fatto, non riesce a tradurre nella realtà vivente dello spirito. Essa tiene chiusa in sé “l’energia dello spirito come la selce la scintilla”⁸¹; non si realizza nell’esistenza, non oggettiva la propria interiorità, non ha la forza di sopportare l’alienazione che è connessa ad ogni oggettivazione. Il suo valore appare allora simile a quello di un “costoso gioiello” che “viene a rilucere solo in singoli punti” e, perciò, il suo rilucere è solo un “lampeggiare”⁸².

Richiamandosi al proprio sentire, al proprio cuore e alla voce divina che in esso si esprime, Allwill e Woldemar sembravano aver superato la “scissione” kantiana tra natura e morale, tra inclinazione e dovere. Ma tale superamento mostra, nella lettura hegeliana di queste figure, tutti i suoi limiti e le sue aporie, perchè non realizza alcuna autentica “bellezza etica”: sposta semplicemente la scissione ad un livello diverso ma non per questo meno lacerante e profondo. Allwill e Woldemar non avvertono la difficoltà di far coincidere la propria soggettiva inclinazione con la legge morale: essi, anzi, sentono che questa legge si produce nel loro cuore. Ma è proprio in questa consapevolezza che si apre lo spazio della loro malattia: la perpetua

⁷⁹ *E*, p. 90; *Ästh*, I, p. 96.

⁸⁰ *E*, pp. 90-91; *Ästh*, I, p. 96.

⁸¹ *E*, p. 769; *Ästh*, II, p. 223.

⁸² *E*, p. 764; *Ästh*, II, p. 218.

riflessione sulla propria individualità, sulla “bellezza” della propria anima, diviene coscienza della loro “suprema soggettività” e dà luogo ad una vera e propria “idolatria interiore”⁸³. Come ha acutamente osservato Valerio Verra, mediante “l’ingrediente della riflessione e della coscienza di questa bellezza soggettiva”, la soggettività “viene gettata fuori dall’innocenza mediante la quale soltanto essa è capace di essere bella, pia e religiosa”⁸⁴. Per questo Allwill e Woldemar, lungi dal produrre nella realtà quella armonia tra naturalità e moralità che è segno di una umanità piena, restano impigliati “nell’immortale contemplazione di se stessi”⁸⁵. Le loro vicende assumono, così, i colori dell’inferno, di quell’inferno che in *Fede e sapere* Hegel definisce come “l’esser soli con il proprio appartenere a se stessi”⁸⁶. Questa solitudine è in realtà la conseguenza di un isolamento, di una rottura dei vincoli che legano Allwill e Woldemar ad una realtà vista come inadeguata rispetto alla sublimità della propria anima. Essi restano così fermi e “infermi” nella scissione tra la loro soggettività e la realtà oggettiva, non hanno la forza di sottrarre a questi opposti il reciproco carattere di estraneità e di ritrovare se stessi nell’altro da sé, producendo una totalità etica.

A tale infermità sembrano dunque essere destinati Allwill e Woldemar e sembra essere perennemente esposta la soggettività moderna⁸⁷, a meno che essa non trovi la forza di guarire, costruendo un “ponte per mediare il suo cuore e la realtà”⁸⁸.

⁸³ *Fs*, p. 210; *Gw*, p. 382.

⁸⁴ V. Verra, *G.W.F. Hegel: la filosofia moderna e riflessione in Glauben und Wissen*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere*, cit., p. 26. Ma una vera anima bella, come afferma Schiller, “non si rende mai conto della bellezza del suo agire” (F. Schiller, *Grazia e dignità*, trad. it. di D. Maio e S. Tedesco, SE, Milano 2010, p. 52).

⁸⁵ *Fs*, p. 210; *Gw*, p. 382.

⁸⁶ *Fs*, p. 211; *Gw*, p. 382.

⁸⁷ Cfr. in proposito R. Bonito Oliva, *La questione del nichilismo e la questione del soggettivo*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere*, cit., pp. 263-282.

⁸⁸ *E*, p. 768; *Ästh*, II, p. 222.

Vita spettacolare, apparire, attualismo

Paolo Bettineschi

Università Ca' Foscari di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

pbettineschi@libero.it

ABSTRACT

It's not enough to be present to be even the content of a show. Something is the content of a show if its presence is produced and organized functionally to the judgment that the public will give. A very spectacular life must consist in a continuous production of new things to show. Now, Giovanni Gentile's idealism teaches that spiritual life is a continuous production of contents that are present at the thought: they exist only because they are present at the thought. For this idealism, life of thought is a totally spectacular life: to be present as a content of the thought is the same of to be created by the thought who wants its creations and its objects. So, looking at the actualism, it's possible to understand the reason of the current tendency to transform every experience in a spectacular experience: in the illusory belief that through the production and through the control of our presence we can produce and control the whole of our existence, everyone feeds his desire to appear on the media, that means, to appear (and to be) as widely as possible.

KEYWORDS

Spectacular life, Presence, Actualism, Giovanni Gentile

1. Ci si deve muovere con accortezza se si intende affrontare il discorso relativo alla vita spettacolare a partire da un significativo riferimento all'attualismo. Se si intendesse guardare a questa filosofia come a una logica che, nella sua formalità, è in grado di restituire alcune delle dinamiche secondo cui la vita spettacolarmente organizzata oggi va svolgendosi, ci si disporrebbe a un lavoro poco facile. E, in fondo, si dovrebbe probabilmente riconoscere che è all'indagine di altre connessioni che si possono richiedere una linearità e una coerenza dimostrativa superiori a quelle che qui si troveranno presenti. Non solo perché i fenomeni storici che si ha in mente di studiare insieme sono fenomeni complessi e di difficile decifrazione. Ma pure perché

l'idealismo attuale, nella gravità delle sue categorie e nella serietà del suo fondatore, sembra essere dottrina filosofica quanto mai al sicuro da possibili apparentamenti alla vacuità e alla leggerezza tipiche della spettacolarità e dei vissuti che allo spettacolo in genere si riconducono.

Se è possibile, poi, cautele addirittura maggiori si dovrebbero adoperare quando al centro delle attenzioni si volesse porre il concetto di apparire. Ricavato e 'raffinato' proprio attraverso la critica del pensiero gentiliano, questo concetto è parte della struttura originaria del sapere sul fondamento della quale ogni giudizio si avvanza e fuori della quale nessun giudizio riesce a costituirsi. Tirare in causa l'apparire, per dirne bene o male in relazione a questo o a quel fenomeno morale, è dunque mossa ancora più filosoficamente impegnativa di quanto già non sia quella implicata nell'ermeneutica del fenomeno in questione (nella fattispecie, la vita spettacolare), considerato isolatamente o considerato in connessione ad un capitolo importante della storia del pensiero (quale appunto è l'attualismo).

Qualche primo passo potrebbe forse essere mosso cominciando a considerare come ciò che decide della spettacolarità o della non spettacolarità di un insieme di vissuti non è certo il fatto che questi appaiano semplicemente a qualcuno. Non è, cioè, che qualcosa sia qualcosa di spettacolare soltanto perché esso è un contenuto che fondamentalmente appare. Di tutto ciò che è, infatti, si deve predicare un certo apparire. E se così non si volesse, ponendo che qualcosa che viene giudicato essente non appaia per niente, si riproporrebbe la pretesa autocontraddittoria in base a cui l'essente cui ci si vorrebbe riferire nel giudizio d'esistenza non potrebbe essere né detto né indicato in alcun modo senza perciò mostrarsi in una qualche minima determinatezza che non ne farebbe più – evidentemente – qualcosa di totalmente inapparente.

Pensare è giudicare – è stato detto molto giustamente¹. E giudicare è aver presente ciò di cui in qualche modo si giudica. Ma aver presente qualcosa è avere innanzi, come contenuto di pensiero, quel qualcosa. E la presenza della cosa al pensiero è precisamente l'apparire della cosa.

¹ Lo ricordava anche Giovanni Gentile ad Ugo Spirito, recensendone *La vita come ricerca* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2007 [1937]), dove al posto del giudicare veniva messo in maniera sostanzialmente esclusiva il dubitare.

L'intelligenza linguistica dei termini impiegati si trova a dover distinguere, pertanto, fra spettacolo e apparire: fintanto che il concetto dell'apparire è impiegato per dire della presenza o dell'esser presenti degli essenti, esso si rivela un concetto troppo ampio, nella sua trascendentalità, per offrire una distinzione capace di individuare i tratti specifici della spettacolarità. Sempre che questa distinzione non si voglia far saltare in vista della conclusione per cui ogni manifestazione e ogni presenza ontica è già, in sé, un certo spettacolo, bisogna aver cura, in questi primi passaggi, di non fraintendere categorie diversamente estese. La tesi contraria, appena evocata, vivrebbe altrimenti di una qualche originalità e di una qualche vivace suggestione; ma pagherebbe queste note positive al prezzo forse troppo caro di una confusione semantica che per prima cosa dovrebbe dire addio alla sensibilità comune relativa alla tematica indagata.

Da tale sensibilità comune, d'altra parte, mi pare che volenti o nolenti tutti quanti si debba partire. E l'esperienza condivisa che si ha del fenomeno rubricabile sotto il nome di vita spettacolare non porta a vedere sempre e dovunque un qualche spettacolo o sempre e comunque una qualche enfatica esibizione di contenuti. Certamente, piuttosto, potrebbe esser detto che, in base a questa stessa esperienza, ciò che va progressivamente registrandosi è una espansione di forme e modi tipici della spettacolarità ad ambiti di vita fino a poco tempo fa riservati ad una gestione più privata e meno pubblicamente elaborata.

L'incremento considerevole di questa tendenza, tuttavia, se per un lato invita all'esercizio della riflessione, per altro lato e per contrasto con ciò che ancora oppone resistenza, lascia vedere come la spettacolarizzazione della totalità della realtà sociale sia qualcosa di non originario e di non già compiuto o 'perfezionato'. Ci sono fenomeni sociali che non implicano, per esistere, una condivisione spettacolare; e fra tutti quelli che non implicano immediatamente questo tipo di condivisione, molti nemmeno oggi si riconfigurano secondo schemi e mode ad essa funzionali. Se molto va spettacolarizzandosi, non tutto è già spettacolo – e con buone ragioni si può pensare che qualcosa neppure mai lo diventerà.

Ciò che ora però merita d'essere ripreso perché l'analisi possa proseguire è il motivo dell'esibizione enfatica che compete alla spettacolarità in quanto spettacolarità. Non diciamo di trovarci di fronte o nel contesto di uno spettacolo se non giudichiamo che la cosa

che in quel contesto appare ci sia presente con una certa intenzione e con un certo ricercato rilievo.

L'intenzione con cui la cosa presente ci appare, propriamente, non è altro che la volontà relativa al suo darsi a vedere, o al suo mostrarsi. Il che va inteso in questo senso minimale: quando qualcosa è vissuto come contenuto di una manifestazione spettacolare, non si può fare a meno di pensare che esso si faccia innanzi – e quindi venga a presenza –, non in modo accidentale o incidentale, ma sulla scorta di un qualche desiderio relativo alla sua esibizione. Esibizione, che inoltre è sempre esibizione a qualcuno. Se poi quel qualcuno siamo noi, ci sentiamo subito chiamati in causa dallo spettacolo come spettatori cui è chiesto di dar testimonianza della cosa che viene mostrata. E – aggiunta non marginale – la testimonianza che ci è chiesta si determina costantemente attraverso un giudizio di valore relativo alla bellezza o alla bontà della cosa, e non soltanto attraverso un giudizio esistenziale relativo alla sua positività ontologica.

Quest'ultima osservazione può far capire meglio, forse, perché accanto all'intenzione o al desiderio di esibizione che coglie – come oggetto – ciò di cui si dà mostra all'interno dello spettacolo, prima si facesse cenno anche al rilievo che accompagna l'esibizione. Il rilievo, molto banalmente, è necessario affinché la cosa mostrata ottenga la visibilità e soprattutto l'attenzione desiderata. La sua necessità ne fa qualcosa che deve essere ricercato, se si vuole che lo spettacolo riesca. E ricerca, qui, significa studio: studio del modo migliore attraverso cui realizzare e dare spazio all'esibizione. Nel senso di questo studio del rilievo sta la ricercatezza, che a sua volta chiarisce il significato enfatico o rimarcato dell'esibizione spettacolare (là dove ogni esibizione vive già di una qualche enfasi, di un qualche fondamentale mostrare²).

Lo spettacolo, lo *show* – anche secondo il sostantivo inglese, che specifica la portata semantica del concetto molto più di quanto non faccia il verbo ad esso corrispondente – vive solo dove il naturale apparire degli enti si determina, si organizza, si elabora funzionalmente al risalto e all'impatto che la mostra della cosa deve conseguire se non vuole passare inosservata e ingiudicata. Ed è pertanto in questa organizzazione, in questa elaborazione della presenza delle cose per altri

² La parola greca *émpphasis* deriva da *emphaíno*, che significa appunto 'io mostro', 'io manifesto'.

che stanno come spettatori che la spettacolarità trova la propria definizione e la propria distinzione dalla forma originaria dell'esser presenti degli essenti. Non basta dire apparire o presenza di qualcosa a qualcuno, per dire spettacolo; occorre dire organizzazione di tale apparire e cura per il giudizio di merito che può derivarne.

Non ci facciamo scappare il centro della questione se non smettiamo di considerare che organizzazione della presenza e cura per la valutazione sociale di tale organizzazione sono attività che hanno poco a che spartire con la contemplazione disinteressata dei fenomeni o degli essenti-presenti. Diciamo pure che si tratta di pratiche di sapore decisamente differente.

Lo spettacolo chiede lavoro e chiede il suo specifico lavoro. Un lavoro tanto più grande e preciso quanto più inteso è lo sforzo organizzativo dei fenomeni che vi sono coinvolti. L'organizzazione, poi, si fa massima quando deve essere anche produzione di fenomeni. Non si tratta più, allora, soltanto di ordinare e coordinare il già esistente, ma pure di impegnarsi nella creazione del nuovo. Lo spettacolo a questo punto è opera, e forse anche opera d'arte. Sicuramente è frutto di tecnica ed inventiva.

È chiaro, ora, che una vita altamente spettacolarizzata non può fare a meno di assumersi anche il carico di una costante produzione di novità – di novità da presentare. Intendiamoci: il nuovo che appare è nuovo apparire anche al di fuori della sua esibizione spettacolare. Se c'è, però, esibizione spettacolare, occorre che il nuovo che appare – che è pure nuovo apparire – non sia lasciato a se stesso, totalmente inaspettato e totalmente ingovernato, come qualcosa di dato che – esattamente in quanto dato – è dato da altro o è dato di altro – trovando in entrambi i casi la propria origine in una dimensione più vasta che eccede quella della sua esibizione organizzata e finalizzata al giudizio del pubblico che assiste. La novità deve essere al contrario immessa sulla scena secondo un calcolo produttivo non casuale, che pure quando viene rimesso alla spontaneità dell'artista pretende tempi e luoghi di esplicazione circoscritti e non dispersivi: determinati anzitutto dall'intenzione comunicativa sottesa all'idea stessa della spettacolarità.

Facciamo un altro passo, allora. Il vero autore dell'organizzazione e della produzione dell'apparire dei contenuti spettacolari è anche il vero autore dello spettacolo. Per modo che: se è alla natura che rimettiamo,

ad esempio, lo spettacolo maestoso del tramonto che colora di rosso le cime innevate delle montagne che abbiamo di fronte, è alla maestà della natura che attribuiamo la creazione del sublime che incanta il nostro animo (e che non ritroviamo invece, sempre per continuare l'esempio, in ogni pietruzza che per la strada calpestiamo senza darcene cura e senza emozione). Riconosciamo cioè alla natura l'autorità dello spettacolo che ci capita di vivere in quel momento, né più né meno di come l'attribuiamo al grande pittore che sul finire del XV secolo dipinse l'*Ultima cena* nel refettorio del Convento di Santa Maria delle Grazie a Milano o come ancora l'addebitiamo agli autori televisivi del più misero e sconclusionato varietà serale³.

Non è importante che con gli esempi si corra in alto o si precipiti verso i bassi fondi del gusto e della sensibilità estetica. La dinamica, in struttura, deve restare la medesima per ogni fenomeno spettacolare propriamente detto, sia esso opera artistica, opera propagandistica⁴ o opera d'intrattenimento di dubbio livello culturale.

Ma quanto vasti e profondi stanno diventando nel nostro tempo il controllo e la produzione dell'apparire nei termini della spettacolarizzazione dei contenuti che appaiono?

Si sa che ad una domanda di questo tipo non si risponde in maniera interessante proponendo numeri e misure di un fenomeno che è peraltro largamente documentabile. Si risponde meglio, casomai, correggendo un poco il tiro stesso della domanda iniziale, il cui vero obiettivo è capire quale sia il tipo di pensiero in base a cui la vita può venire pensata come un campo di fenomeni spettacolarizzabili senza troppi problemi e senza tante limitazioni. Andando a vedere, cioè, come vita, esistenza e presenza debbano essere pensate perché esse meglio si dispongano alla loro sempre più ampia spettacolarizzazione.

³ Nel momento in cui (a torto o a ragione) riconosciamo a qualcosa intenzione e autorità rispetto a qualcos'altro, quel primo qualcosa non sta per noi come un oggetto sordo e inanimato. Al contrario, quel qualcosa, grande o piccolo che sia, per noi in certo senso si anima e più o meno misteriosamente comunica.

⁴ Che la propaganda, specie quelle politica, sia spettacolo capace di concentrare su di sé enorme impegno, enorme interesse ed enorme attenzione, è cosa dimostrata dalla storia di tutti i regimi totalitari del XX secolo, che ad essa spesso riservavano addirittura dei ministeri.

2. Come anticipato, a me sembra che un po' di luce possa venire guardando a una parte di quanto l'attualismo è andato insegnando in sede filosofica circa il rapporto di essere e pensiero. Dico una parte soltanto di quello che sta nella dottrina attualista e non tutta quanta la dottrina, perché questa è una delle filosofie più complesse che siano state fino ad oggi concepite. E aggiungo: delle più complesse, e delle più preziose per la crescita del sapere che prende a tema la verità. Tanto complessa e tanto preziosa, questa filosofia, perché anche gli errori speculativi che gravano in essa in maniera determinante crescono accanto a intuizioni potenti e a guadagni teorici capitali. I quali, se ben ascoltati e ben sviluppati, consentono sia la risoluzione delle contraddizioni a cui storicamente si sono trovati avvolti, sia la definizione di teorie più veraci di là dello stesso attualismo.

Per ciò che comunque a noi qui interessa, bisogna che si consideri soprattutto il tratto del discorso attualistico secondo cui l'essere è creazione del pensiero (genitivo soggettivo) e il pensiero non è altro che questa creazione dell'essere (genitivo oggettivo). La teoria dell'atto per l'essenziale sta tutta qua: il pensiero, o il soggetto, crea l'essere, o l'oggetto; e creando l'essere o l'oggetto come il proprio opposto, il pensiero, o il soggetto, in definitiva crea sempre se stesso come indefinito divenire di sé – attraverso la propria autonegazione nell'oggetto, e poi attraverso la negazione di tale oggettualità che era prima negatività⁵.

L'oggetto, dunque, è il prodotto del pensiero. Questo, quando pensa, conosce; e quando conosce, conosce sempre qualcosa che sta per lui come qualcosa che è conosciuto in quanto è qualcosa di posto da lui. Il senso del porre – il senso dell'oggettualità e della teticità – per l'idealismo attuale è lo stesso che il senso del creare. La posizione

⁵ Questa dinamica si trova difesa e rilanciata in pressoché tutte le opere gentiliane. Basti nominare le due maggiori, cioè la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003 (1916) e i due volumi del *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Le Lettere, Firenze 2003 (1917-1923). Per parte mia ho provato ad analizzare più distesamente la tematica in P. Bettineschi, *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli 2012 (2011) – e a questo testo vorrei si potesse guardare se troppo svelti dovessero sembrare ora i miei giudizi sull'attualismo.

dell'oggetto pensato o conosciuto da parte del pensiero pensante o conoscente è la creazione dell'oggetto. Il quale oggetto, vive solo della vita del conoscere e del pensare per cui c'è (come pensato e conosciuto), e in questo modo, appunto, è un che di presente.

Nel *Sommario di pedagogia*, senza tanti giri di parole, Gentile scrive esattamente che: “le cose conosciute, in quanto sono sostanzialmente in virtù del nostro conoscerle, non sono cose per sé stanti e quindi preesistenti alla cognizione; ma sono a volta a volta l'oggetto creato dall'atto della nostra mente”⁶. In ragione di questo, egli continua, “la conoscenza non è un'alterazione bensì una *creazione* delle cose”⁷.

Certo, creatore non è il soggetto empirico che possiamo pensare intento ad aggirarsi per il mondo e che, così aggirandosi, è piuttosto parte di quella oggettualità ricompresa nell'atto creatore del vero soggetto – il quale, in quanto vero soggetto, è soggetto-trascendentale, e quindi sempre pensiero di tutto e mai semplice oggetto pensato. Ma, fatte le debite distinzioni, e avuta cura di non ridurre l'idealismo attuale ad un solipsismo da quattro soldi, il creazionismo che sta al centro del discorso gentiliano non può ugualmente essere aggirato o ignorato, come qualcosa che, ci fosse o non ci fosse, lascerebbe inalterata la sua filosofia.

Per tale filosofia non c'è realtà che non sia opera dell'attività produttiva del pensiero. La vita dello spirito è questa stessa attività. E anzi, non c'è vita che non sia vita spirituale, la quale è per l'appunto posizione e deposizione interminabile di oggetti (o cose, o enti). Oggetti (o cose, o enti) che sono presenti in quanto sono prodotti spirituali e che, solo in quanto sono prodotti spirituali, divengono e sono presenti.

Ecco portarsi un poco più in chiaro il senso della vita, dell'esistenza e della presenza di cui si domandava poco fa.

L'essente-presente è l'essente-pensato; e per l'attualismo – quindi – è anche l'essente-prodotto. Ciò significa che tutto ciò che viene pensato e viene conosciuto e viene tenuto innanzi come qualcosa che fondamentalmente appare – nella considerazione o nel giudizio che in generale lo riguarda –, tutto questo è anche e subito il frutto dell'attività creatrice dello spirito.

⁶ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I -*Pedagogia generale*, Le Lettere, Firenze 2003 (1913), p. 11.

⁷ *Ibidem*.

Lo spirito non si limita, allora, ad essere solamente il manipolatore di una materia oggettuale che gli è data, perché preesistente e indipendente rispetto alla sua attività. Ogni materia, ogni oggettualità, ogni esistenza è una creazione spirituale. Lo spirito anzitutto crea o produce; quindi elabora e organizza il suo prodotto. Ma – si capisce –, lo sforzo principale e che non manca mai è precisamente quello produttivo.

Poiché, come si diceva, qualcosa può essere oggetto di pensiero – e quindi di giudizio, di considerazione, di dubbio ecc. – solo in quanto è presente al pensiero, la prassi produttiva che per l'idealismo attuale pone in essere ogni essente come oggetto-presente è la stessa prassi produttiva che pone in presenza ogni presente come oggetto-essente. Sicché, riformulando: ogni essente è un prodotto della vita spirituale e ogni presente è un certo essente, per cui esistenza e presenza sono rimesse entrambe, come equivalenti, alla dialettica vitale dello spirito che è la loro stessa interminabile produzione⁸.

Tutto ciò che appare e che in quanto appare si dice presente è un prodotto dello spirito. Lo spirito vive della produzione degli essenti-presenti, ovverosia degli enti che appaiono. Gli essenti sono essenzialmente essenti-presenti, e sono dunque essenti che appaiono. Essendo ogni essente un essente-che-appare, ogni essente è pure un fenomeno, un manifesto, un non nascosto al pensiero. Guardando al lato della sua produzione da parte del soggetto trascendentale – questo è lo stesso che lo spirito o l'Io – esso è inoltre un esibito, un mostrato, un posto in presenza nell'identico atto spirituale che lo pone in essere.

L'intenzione con cui lo spirito esibisce, mostra, pone in presenza come pure in essere i suoi prodotti, poi, non è diversa dalla volontà che sempre accompagna il conoscere e il pensare. Lo spirito che conosce, è pure lo spirito che vuole conoscere; e così, lo spirito che vuole, è pure lo spirito che conosce di volere. Tant'è che la moralità come la fondazione della valutazione etica degli oggetti presenti alla soggettività si radica ed è consentita solamente nella riconducibilità di quegli stessi oggetti all'attività produttiva in cui la soggettività consiste.

⁸ Rifacendoci questa volta a G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1981 (1933), in un passaggio di p. 206 troviamo ancora ribadito che: "l'essere non è più da raggiungere dal pensiero, perché questo lo ha in sé e lo produce, e lo pensa producendolo, come lo produce pensandolo".

Lo “spirito” è “volontà”, difatti, se esso è “attività produttiva della sua realtà”⁹. E poiché attività produttiva e attività conoscitiva del reale in contesto attualistico fanno tutt’uno, la volontà entra sempre a determinare il volto del reale che è conosciuto e quindi è presente – del reale che è fatto conosciuto e che quindi è fatto presente.

Ma la volontà non solo determina sempre il volto della cosa che, in quanto appare, è conosciuta. Essa determina e importa sempre anche il senso della sua bontà¹⁰.

Buona è la cosa voluta, fintanto che è voluta e non viene respinta dal volere per un voluto nuovo e altro da essa. In questo senso valutazione ed apprezzamento valoriale dei prodotti spirituali non sono qualcosa che debba aggiungersi in un tempo successivo alla creazione precedente di quegli stessi prodotti. Non c’è creazione dell’oggetto che preceda in forma neutrale o avalutativa il giudizio di merito o di valore che farà seguito alla presenza del prodotto. La presenza del prodotto dice la sua produzione da parte della soggettività e insieme a questa dice subito anche la volontà della stessa soggettività di produrre quel tale prodotto in quanto bene per lei. Il prodotto della prassi dell’Io è un certo voluto e quindi un certo bene – altrimenti non sarebbe nemmeno un siffatto prodotto. Disvolendo qualcosa di un tempo voluto, infatti, l’Io dismette anche il qualcosa dalla scena della presenza che prima al contrario gli garantiva – quando ad esso guardava come all’oggetto (buono) del suo volere.

Dicendo altrimenti e più sinteticamente: quando lo spirito tiene presente qualcosa è perché vuole quell’esatto qualcosa. E dunque, la variazione della presenza delle cose importa la variazione della volontà che alle cose si riferisce come ai propri prodotti.

Si chiami soggetto trascendentale, Io o spirito umano, il produttore assoluto degli essenti presenti per l’attualismo è anche l’autore unico che decide e realizza ciò che appare come appare. Il carattere spettacolare di questo tipo di apparire è garantito – ormai lo si è capito – proprio dal lavoro produttivo che qui non conosce residui esterni ad esso. Per conclusione obbligata, allora, e in opposizione al comune

⁹ Cfr. G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Le Lettere, Firenze 2003 (1916), p. 7.

¹⁰ Cfr. ancora la p. 7 de *I fondamenti della filosofia del diritto*, dove si trova scritto: “ciò che si dice bene o male è totalmente prodotto dalla volontà”.

sentire che si richiamava all'inizio di queste note, l'attualismo è costretto a vedere in ogni manifestazione o presenza ontica l'immenso spettacolo attuato dall'Io, il quale pensando il reale anche crea il reale.

Il rilievo e l'enfasi, il giudizio di valore e la cura per la bontà di questo giudizio sono anch'essi elementi che non mancano. Non c'è rilievo maggiore ed enfasi più forte di quanto sia possibile trovare quando è l'Io trascendentale a fissare i propri oggetti nella loro presenza. E non c'è giudizio di valore più autorevole e attribuzione di bontà più piena di quanto sia possibile scoprire quando è ancora questo Io a volere quel che vuole, facendo del proprio voluto sia un essente che un presente.

Il consenso pubblico di cui il fenomeno spettacolare normalmente è alla ricerca, così, non viene rimesso alla molteplicità dei giudizi che, come oggetti pensati, si possono enumerare nella loro positività o negatività uno in fila all'altro, come una sequela di punti di vista irrelati ed estrinseci. Il vero consenso è all'inverso sempre quello che l'Io dà a se stesso, vincendo la resistenza dei giudizi molteplici e sconnessi con la sintesi e con l'unità che la molteplicità, per esistere, volente o nolente comunque richiede e presuppone. Un 'sì' che passa per molte voci particolari, ma che alla fine si fa affermare davvero o concretamente sempre per una sola voce universale – quella che, gira e rigira, è ancora la voce dell'unico soggetto, unico autore e unico spettatore, del piano della presenza¹¹.

Vita spirituale è vita integralmente spettacolare – se il senso della spettacolarità è quello che si è provato a indicare più sopra e soprattutto se il senso della spiritualità è quello inteso dall'attualismo. L'assolutezza che per l'attualismo spetta alla spiritualità umana, infatti, non fa dello spirito qualcosa di illimitato a livello semplicemente intenzionale. O meglio: poiché il senso dell'intenzionalità si deve ricondurre al senso dell'esser-presente, e poiché il senso dell'esser-

¹¹ Ancora in Gentile, *Introduzione alla filosofia*, p. 205, sentiamo dire che: "Tutto ciò che è particolare, è tale appunto nella molteplicità dell'esperienza; la quale molteplicità non è d'altronde concepibile senza l'unità del principio che questa esperienza produce e contiene". E poi ascoltiamo che: "L'uomo concreto e reale, che si rappresenta a se stesso in una configurazione fisica morale definita, è un uomo esso stesso oggetto d'un pensiero, che è l'artefice di siffatta configurazione; e non è da confondersi perciò con l'Io, che esso suppone, e che si dice pertanto trascendentale".

presente è sempre inteso dall'attualismo al modo dell'esser-prodotto, l'illimitata estensione intenzionale che spetta allo spirito umano diviene in contesto attualistico pure illimitata estensione creativa.

Ed è proprio dall'indebita identificazione di queste differenti illimitate estensioni o di queste differenti infinità che la spettacolarità può conquistare quell'integralità e quella pervasività che la decifrazione non attualistica del fenomeno tendeva inizialmente ad escludere.

3. Ciò non significa che la tendenza del tempo presente alla costante spettacolarizzazione dei vissuti provati dalla soggettività avvenga come conseguenza dell'insegnamento attualistico. Quasi che avendo dato ascolto a questa filosofia noi tutti si sia più o meno portati a pensare alla vita come a uno spettacolo continuo che non deve subire interruzioni. Dei molti errori che si commetterebbero assumendo un simile punto di vista forse il più macroscopico sarebbe quello di attribuire un'influenza causale, diretta e spropositata a una dottrina filosofica che, fra le altre cose, nella seconda metà del Novecento (e quindi quando più si è sviluppato quel fenomeno che rubriciamo sotto il nome vita spettacolare), è stata (stoltamente) trascurata anche da molti filosofi di professione. Figuriamoci, pertanto, cosa mai possa sapere di idealismo attuale l'aspirante *soubrette* televisiva o il membro tipo del *social network* più diffuso che riempie la sua pagina personale (ad accesso pubblico) con le fotografie delle vacanze o delle serate più riuscite in compagnia. Non è questa la connessione che è più giusto o più utile cercare. E tanto basti per arrestare qua l'elenco degli altri errori che si commetterebbero insistendo su questa strada.

L'utilità che, per la comprensione della questione, a me pare possa venire dallo studio dei testi gentiliani è piuttosto quella che generalmente si ricava quando si ha modo di accostarsi alla formulazione concettuale, estrema e rigorosa, di strutture di pensiero che, sebbene non siano dai più avvertite e registrate nei loro nessi strategici, agiscono ugualmente al fondo di alcune pratiche e movenze condivise.

È noto come la riflessione filosofica che mira a questo tipo di formulazione possa arrivare un poco prima o un poco dopo, nel tempo, rispetto alla completa esplicitazione storica dei costumi e delle dinamiche sociali di cui sa spiegare – anticipandoli o ricostruendoli – i

motivi più profondi. Un certa assunzione vulgata delle tesi hegeliane che indicavano nella filosofia il culmine del sapere porrebbe sempre quest'ultima alla fine del periodo storico di cui essa può dar conto – figlia in tempo del suo tempo. Ma non ogni volta, tuttavia, stare al culmine di qualcosa significa venire alla fine di quel qualcosa. Il culmine segna più propriamente la cima, anziché il dopo della cosa riguardata. Ed è proprio dalla cima delle cose che meglio si può guardare avanti per orientarsi praticamente verso il seguito che attende. L'esempio più a portata di mano che illustra questo tipo di rapporto forse è ancora quello offerto del marxismo, il quale arriva prima, in tempo, come filosofia, e poi, dalla filosofia, si muove a diventare politica, società, pagina storica – appunto. Comunque sia, è sicuro che spiegazione e comprensione della storia e dei fenomeni storicamente rilevanti non possono fare a meno del concetto. Perché al di fuori del concetto – ascoltando ancora Hegel – si avrebbe al massimo l'intuizione e la rappresentazione del presente, ma non ancora la ragione della sua essenza.

E allora, se è alla comprensione delle ragioni della forte tendenza presente alla vita spettacolare che si deve puntare, la concettualizzazione gentiliana offre una ottima chiave esplicativa proprio perché, nella radicalità delle sue tesi estreme, è portata a concludere per una spettacolarizzazione totale e intrascendibile della realtà.

C'è da chiedersi pertanto: che cosa, di quanto la speculazione attualistica ha saputo dire in concetti, deve trovarsi anche, e a mo' di principio, nella voglia diffusa di spettacolarità di cui oggi facciamo esperienza?

Non si può certo ritenere che vita spettacolare e attualismo si incontrino là dove il secondo insegna e argomenta l'intrascendibilità del pensiero. Questa, correttamente intesa, è lo stesso che la trascendentalità del logo – è lo stesso, cioè, che la negazione del presupposto secondo cui la realtà è in tutto o in parte estranea ed esterna al pensiero che la pensa. E non è certamente questo il punto di contatto di cui si sta domandando, perché il presupposto che viene negato dall'affermazione della trascendentalità del logo è qualcosa che si vede attraversare in lungo e in largo il tempo presente – sia quando esso viene raccontato dal senso comune (di per sé carico di presupposti e di convinzioni naturalistiche), sia quando esso trova espressione

compiuta nella riflessione filosofica contemporanea (sempre più impegnata nell'analisi empirica della mente, e quindi sempre più coinvolta nel vasto tentativo di detranscendentalizzazione del pensiero)¹².

Bisogna invece osservare come il motivo teorico moderno che più resiste alla critica contemporanea (o post-moderna) e che anzi ancora fortemente seduce la contemporaneità è quello della produttività intenzionale. Quello che, come già si è detto, attribuisce al pensiero e dunque all'intenzionalità, non il potere di manifestare in trasparenza la realtà, ma il potere di produrre o creare lo stesso reale che appare. È questo, sicuramente, un motivo moderno che l'attualismo ha sviluppato e fatto proprio sino alle sue più lontane conseguenze¹³. E la sensibilità contemporanea, che pure non riesce a comprendere fino in fondo le ragioni dell'idealismo attuale, rimane ugualmente sedotta e incantata dalla prospettiva in base alla quale il pensiero a cui gli essenti-presenti appaiono è anche il signore del loro apparire e quindi del loro essere-presenti.

Ora, va capito che l'incanto e la seduzione relative alla produttività del pensiero non sono rimesse a vuote fumisterie di derivazione filosofica (da cui a un certo punto il senso pratico della vita distoglie), soltanto se si trova un luogo reale in cui è effettivamente possibile creare presenza creando al contempo una realtà estremamente importante.

Lì dove ciò che appare è una creazione del pensiero la cui presenza è massimamente elaborata e massimamente rilevante proprio in forza del suo essere enfaticamente esibita, lì anche si trova testimonianza del peso reale del potere creativo del pensiero. Il pensiero, allora e per dire altrimenti, può vantare ed opporre alla mera contemplazione della realtà non soltanto la creazione di sogni, fantasie e semplici teorie. Il

¹² Di “detranscendentalizzazione” come “parola d'ordine della fine del Novecento e degli inizi del nuovo secolo” parla C. Vigna, *Riconoscimento e vita umana. A partire da un testo aristotelico*, in R. Alvira - C. Vigna (ed. by), *Life and the Sacred*, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2012, p. 150.

¹³ Traggo ancora dalle pagine di Vigna appena richiamate tanto l'indicazione secondo cui la modernità ha vissuto esplicitamente la convinzione “della natura produttiva, e quindi causale, della vita intenzionale” quanto il riferimento all'attualismo gentiliano come all’“espressione teorica più coerente di questa convinzione” (cfr. *ibidem* e nota 14).

pensiero, da giudice della presenza di tutta la realtà, diventa anche il signore di una certa realtà, la quale è tanto più consistente quanto più dal pensiero è fatta essere presente.

Il far presente la realtà che rende più consistente la realtà è precisamente quell'esibire che, nella forma dello spettacolo, comunica la presenza della realtà domandando approvazione per l'esibizione, la comunicazione e prima ancora per la produzione di presenza che esso stesso mostra di essere. Nei media che più catalizzano l'attenzione e tendono a ridurre e a sminuire gli altri spazi della presenza, quel che appare ed è presente è ciò che è fatto apparire ed è ciò che è reso presente secondo un'elaborazione speciale che in quanto tale è detta mediatica. Ma – ciò che più conta – quel che è fatto apparire ed è reso presente secondo questa speciale elaborazione è pure quel che oggi vale ed è fatto valere come l'estremamente importante.

Il peso dell'apparire mediatico e spettacolare non solo non è disgiunto dal peso dell'essere reale; ma, al contrario, la gravità e la concretezza che una volta si riteneva essere proprietà esclusiva della realtà materiale oggi si attribuisce prevalentemente alla realtà presentata mediaticamente.

D'altra parte, un buon principio dice che: se e solo se è presente, qualcosa può essere giudicato essente. Ma se il campo della presenza in cui il pensiero attualmente si sente più potente è il campo della presenza esibita mediaticamente, è facile capire come il campo dell'esistenza che conta maggiormente sia il campo dell'esistenza spettacolare. Qui la volontà di controllo e dominio degli essenti presenti e la sete di successo e approvazione per quanto controllato e dominato ottiene il massimo auspicato – almeno fin tanto che il piacere più alto è collocato in cima a tale volontà.

E così, la pervasiva diffusione dei mezzi di comunicazione più recenti pare davvero andare incontro al desiderio di vedere assicurata e autogestita la propria esistenza: creando la mia (anche piccola) presenza mediatica, riesco a crearmi e a garantirmi anche la mia presenza nel mondo che conta. Secondo questa impressione diffusa, tutti quanti si diventa potenziali produttori di presenza – ed esistenza –, e tutti quanti si diviene potenziali raccoglitori di consensi a buon mercato.

Verrebbe da dire, allora, che si sta in tanti alla ricerca di una gloria facile e democratica la quale sa, però, di vanità¹⁴.

È una vanità, questa, che buca e fa nulla più che mai la gloria spettacolare cui si accompagna. Più che mai, perché assume come proprio punto di partenza un vissuto di dominio della presenza e dell'esistenza fasullo e ultimativamente impossibile.

Nell'illusione seducente secondo cui l'apparire degli essenti al pensiero è anche la loro produzione da parte del pensiero, si diffonde il punto di vista per il quale la produzione mediatica dell'apparire – e cioè la produzione dello spettacolo – è la forma più stimabile e importante della stessa umana produttività. E la vita umana, pertanto, se aspira ad ottenere onore e lode, deve farsi sempre più vita spettacolare: vita impegnata anzitutto nella esibizione pratico-mediatica dei propri vissuti¹⁵.

Soltanto che: quand'anche il pensiero è prassi¹⁶ e riesce ad essere effettivamente produzione di realtà, la realtà che rientra nella sfera del suo dominio reale e non figurato è comunque infinitamente più piccola e circoscritta di quanto non sia la realtà che eccede questo dominio. Non perché la realtà che l'uomo non ha in potere di creare e dominare sia esclusa – ora e per sempre – dal suo essere presente al pensiero umano. Ma perché il pensiero umano che è per essenza apparire e presenza della realtà non è anche essenzialmente produzione di tale realtà. L'infinità di cui il pensiero vive è l'infinità di una manifestazione progressiva (quindi anch'essa limitata) del reale; non è l'infinità della creazione della realtà. Quando pure l'uomo è in certo modo creatore di realtà, è sempre creatore finito di cosa finita. Alla quale compete, di

¹⁴ Cfr. le importanti considerazioni avanzate in C. Vigna, *Gloria e vanagloria*, in “*Etica & Politica / Ethics & Politics*”, 13 (2011), 2, pp. 396-406.

¹⁵ Potrebbe essere ricordata proprio ora quella tesi debordiana secondo cui lo spettacolo “si presenta come un'enorme positività” la quale “non dice niente di più di questo, che ‘ciò che appare è buono, ciò che è buono appare’”. Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo* (1967), trad. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano 2008 (1979).

¹⁶ Tornando ancora un attimo a Gentile, è forse bene sottolineare come il dualismo di teoria e prassi sia qualcosa che l'attualismo ritiene doveroso superare – perché ritiene debba sempre essere negato in ragione della loro identità. Cfr. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, p. 214: “Il pensiero ditelo *pratica*, se così vi piace meglio: ma come pratica sarà quel medesimo appunto che s'intendeva ancorché malamente sotto il nome di *teoria*”.

conseguenza, una presenza finita – limitata, condizionata –, e destinata a lasciar spazio a tutt'altro da sé nel tempo attorno a sé¹⁷.

A vedere bene, poi, anche l'esibizione mediatica o spettacolare di contenuti creati appositamente per essere mostrati richiede, per esistere, la presenza di qualcosa che non può essere prodotto dalla stessa mano (o dalla stessa mente) da cui è lo spettacolo a venire prodotto. L'intenzione comunicativa di cui infatti vive essenzialmente l'esibizione spettacolare implica di necessità l'esistenza di una reale intersoggettività. Ciò significa che essa implica necessariamente l'esistenza di un Io altro da quello che produce e organizza l'esibizione spettacolare (e sia pure mediatica). Un Io realmente altro cui esibire quel che si vuole esibire e cui comunicare quel che mediante l'esibizione si vuole comunicare. Se la soggettività altra non ci fosse per davvero – se essa fosse presente solo figurativamente o se essa esistesse solo astrattamente (come pure l'attualismo si immagina) – sarebbe persa anche la possibilità di esibire e comunicare realmente.

Come modo della comunicazione, infatti, l'esibizione deve essere esibizione di qualcosa a qualcuno. Alla stessa maniera del comunicare, così anche l'esibire qualcosa a nessuno è non esibire niente¹⁸. E chi esibisce qualcosa deve esibire ciò che esibisce almeno ad un soggetto altro da lui. Prova ne sia il senso di profonda insoddisfazione e frustrazione che ci coglie quando, desiderosi di comunicare e di mostrare addirittura al mondo intero quel che ci entusiasma, per questo o per quel vincolo subito tratteniamo in noi stessi quello che avremmo da dire e riserviamo al nostro sguardo segreto quello che vorremmo al contrario evidenziare.

¹⁷ Si veda nuovamente Vigna, *Riconoscimento e vita umana*, perché qui viene messa esattamente a tema la percezione inequivocabile della “differenza tra una relazione intenzionale e una relazione di causalità produttiva”, osservando l’“*impossibilità*, per un essere umano, di una vera e propria “produttività” o “creatività” quanto al mondo, la quale comporterebbe un rapporto *necessario* tra una certa causa e un certo effetto” (cfr. p. 148). La “vita intenzionale” di cui come uomini viviamo, contrariamente a quel che a volte si può ritenere, “è impotente rispetto al fine, *non* è una forma di relazione causale” (cfr. p. 149).

¹⁸ Sul legame che stringe comunicazione e intersoggettività cfr. P. Bettineschi, *Note sulla pragmatica comunicativa e sulla relazione intersoggettiva*, in “*Etica & Politica / Ethics & Politics*”, 14 (2012), 1, pp. 251-268.

Eccoci, allora: fare davvero presente qualcosa è operazione che può riuscire alla soggettività umana solo entrando in rapporto con altre soggettività, perché la presenza privata delle cose o degli essenti presenti è presenza ricevuta e al limite subita, non certo attivamente esibita dal soggetto cui essi sono presenti. E quando soprattutto l'esibizione è alla ricerca di una pubblica approvazione, la dipendenza da altri è sentita con sicurezza – e angoscia – ancora maggiore. Nel riconoscimento che da altri speriamo di ottenere si decide infatti la buona o la cattiva sorte di tutta la nostra vita¹⁹.

Pure qui, però, dobbiamo ammettere e confessare il limite della nostra potenza attiva. Non siamo noi i creatori di un'infinità di cose che ci stanno e ci staranno dinnanzi, e soprattutto non siamo noi i creatori dei soggetti altri di cui necessitiamo per comunicare. Per comunicare della presenza di quel che ci è presente, e prima ancora per comunicare della presenza di noi stessi cui è presente tutto quello che giudichiamo presente – il più delle volte come un semplice dato, alcune volte o molto più raramente come un nostro prodotto.

L'altrui soggettività sta per noi e per il nostro desiderio di esibizione come un che di necessario, ma non sta come un che di sempre asservito al nostro favore. Per questo, oltre a non essere i signori del nostro esser presenti, non siamo nemmeno i signori della nostra più o meno spettacolare e più o meno mediatica esibizione.

Pertanto, se è dal lato del controllo delirante e ossessivo della presenza che si tenta di porre rimedio alla nostra dipendenza e fragilità ontologica, la vanità cui va incontro tale tentativo si fa scoprire nel suo sapore speculativo prima ancora che in quello morale da cui, peraltro, ugualmente si trova squalificata.

Eppure, è proprio rimanendo all'interno delle categorie che si sono finora adoperate che un senso più sano e non fallimentare del vivere umano potrebbe essere delineato. Per meglio individuare questo senso, bisognerebbe continuare ad ascoltare criticamente l'insegnamento gentiliano; bisognerebbe continuare ad analizzare il concetto dell'apparire che da quell'insegnamento in certo modo è stato ricavato; bisognerebbe continuare a riflettere attorno al significato dell'intenzionalità, a quello della sua intrascendibilità, e a quello della

¹⁹ Cfr. C. Vigna, *Etica del desiderio umano* (in nuce), in Id. (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 119-154.

sua inevitabile destinazione intersoggettiva. Bisognerebbe far questo, avendo cura di far crescere l'etica del riconoscimento intersoggettivo – dal quale soltanto può venire all'uomo l'appagamento del desiderio che più radicalmente lo attraversa – all'interno di un'antropologia trascendentale fondata a propria volta su una logica della presenza non pregiudicata in quanto non contraddittoria.

Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel

Emanuele Cafagna

Dipartimento di Scienze Economico-Quantitative e Filosofico-Educative

Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”

e.cafagna@unich.it

ABSTRACT

Hegel’s definition of ‘free will’ and ‘person’ gets over a phenomenological or psychological definition of these concepts. My essay explains how Hegel justifies the placing of his theory of free will in a philosophy of Mind analyzing the concept of ‘recognition’ in the *Phenomenology* as a section of the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* as well as the main steps of *The practical Spirit*, the second part of the section *Psychology*. With regard to this last science my essay clarifies the essential differences between freedom of the will and freedom of choice. These differences only explain how the free will could develop as objective Spirit in the third science involved by Hegel towards a proper definition of freedom, i.e. the philosophy of Right. In the philosophy of Right as a part of Hegel’s System of philosophical sciences the free will finds its own adequate reality and the concept of a person can be explained without the mistakes caused by a phenomenological or psychological approach to it. Against some interpretations which identify Hegel’s definition of free will with communitarian practices, the final part of my essay focuses on the importance of the concept of a person to explain the general structure of the philosophy of Right.

KEYWORDS

Free will, person, philosophy of mind

1. Introduzione

Hegel dà una definizione della libertà del volere nella *Filosofia dello spirito*, la terza parte dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Tale definizione non è il risultato di una teoria specificamente dedicata al tema, ma è l’illustrazione di uno sviluppo sistematico che coinvolge saperi diversi. La fenomenologia, la psicologia, e infine la filosofia del diritto, che presiede all’intero spirito oggettivo, concorrono a

determinare cosa sia il volere, e in che consista la sua libertà, secondo sequenze argomentative coerenti con il rispettivo apparato disciplinare. Hegel distingue il contributo di ognuna di queste scienze filosofiche assegnando alla seconda di esse, la psicologia, l'esposizione del concetto di volontà libera, e alla terza, la filosofia del diritto, l'indicazione del titolare della volontà, ossia la persona.

Una delle principali difficoltà che il testo hegeliano presenta al lettore di oggi sta proprio nella pluralità di saperi coinvolti nell'analisi della libertà del volere. A differenza di un approccio che scelga preliminarmente il punto di vista esclusivo di una scienza a preferenza di un'altra, il metodo di Hegel comporta l'assunzione di questa pluralità e la sua articolazione in una complessiva filosofia dello spirito. Nessuna delle scienze sopra nominate esaurisce il tema, ma ognuna, secondo il suo sapere peculiare, ne illumina aspetti specifici. Al tempo stesso, proprio la ripartizione degli argomenti relativi alla questione lungo una sequenza di scienze diverse serve a instaurare tra esse un ordine sistematico. Non ogni scienza può concepire il volere, e solo l'ultima, la filosofia del diritto, sviluppa un'adeguata idea della sua libertà.

In questo contributo si proverà a guardare al volere e alla sua libertà senza eludere la molteplicità dei saperi messi in campo da Hegel, ma cercando di isolare, nel sistema della filosofia dello spirito, un discorso dedicato al solo volere. Si terrà quindi fuori in quel che segue, oltre a molto altro, sia la riflessione hegeliana sull'azione, sia la sua teoria dell'eticità. Questa operazione selettiva ha un senso non perché, di fatto, questi temi siano separabili, né perché Hegel sia convinto che possa darsi un soggetto del volere senza azione o un contenuto del volere senza un'eticità. Ma perché per Hegel la riflessione sul solo volere e sulla sua libertà è preliminare tanto a una teoria dell'azione quanto a una teoria dell'eticità, e le fonda entrambe. Lo stesso ordine del sistema hegeliano ci autorizza quindi ad analizzare il solo concetto del volere senza imporci, in questa sede, di analizzare anche cosa significhi agire o cosa significhi agire in modo giusto.

Il risultato di questa analisi dovrebbe gettare una qualche luce su cinque ambiti problematici, che gli interpreti della filosofia hegeliana hanno da tempo individuato: 1. la relazione tra la libertà del volere e la libertà come essenza dello spirito; 2. il ruolo dello *Spirito pratico* nella definizione del concetto della volontà; 3. la differenza tra la libertà del

volere e la libertà dell'arbitrio; 4. la relazione tra l'idea di volontà libera e la personalità; 5. il ruolo del concetto di personalità e del suo diritto nella definizione della struttura dello *Spirito oggettivo*.

2. La libertà dello spirito

Per Hegel la libertà non è un attributo della volontà umana ma è la sua essenza. La volontà non è un “substrato (*Substrat*)”¹ la cui esistenza preceda la libertà e al quale si può attribuire la proprietà di essere libero. Piuttosto, la volontà è una “manifestazione (*Manifestation*)”² dello spirito e, in quanto tale, ne condivide l'essenza, ossia la libertà³. Dire che l'essenza dello spirito è la libertà corrisponde ad affermarne l'assolutezza, ciò che in termini metafisici si esprime dicendo che lo spirito è non solo “soggetto” ma anche “oggetto”⁴, oppure dicendo che nell'ente spirituale il “concetto” si mostra come “idea”, oppure dicendo che per lo spirito la “possibilità” è immediatamente “realtà”⁵. Analogamente, la volontà dell'individuo umano si dice libera perché, in quanto spirito, essa è attiva secondo assolutezza.

È facile fraintendere queste affermazioni e assegnare Hegel a una tradizione dualista, che ricavi la definizione della libertà del volere

¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XIV/1 (= *Rph*); trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987. Cfr. *Rph*, § 7 *Anm.*, p. 35. Con *Substrat* Hegel attribuisce a “soggetto” lo stesso significato che ha il termine greco *hypokeímenon*.

² G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner Verlag, Hamburg 1968 ss., XIII (= *Enz 1*); trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, a cura di F. Biasutti e altri, Quaderni di Verifiche, Trento 1987. Cfr. *Enz 1*, § 302, p. 179. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XX (= *Enz 3*); trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, III, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2005. Cfr. *Enz 3* § 383, p. 27.

³ *Enz 1* § 301, p. 179. *Enz 3* § 382, p. 382.

⁴ *Enz 1* § 299, p. 175. *Enz 3* § 381, p. 381.

⁵ *Enz 1* § 301, p. 179. *Enz 3* § 383, p. 382.

dall'opposizione di spirito e natura. In realtà, assumere che la volontà sia una manifestazione compiutamente spirituale, e che quindi le questioni relative alla sua libertà non vadano trattate né in riferimento all'anima, né in riferimento alla coscienza, serve a sottrarre questo tema a qualsiasi dualismo. Tanto nella *Antropologia* quanto nella *Fenomenologia*, le prime due sezioni della *Filosofia dello spirito* nelle quali sono tematizzate rispettivamente l'anima e la coscienza, gli eventi cognitivi e volitivi propri dell'individuo umano mantengono una dipendenza dalla exteriorità della natura. Nel caso dell'anima perché lo spirito manifesta la sua identità attraverso la corporeità⁶; nel caso della coscienza perché lo spirito manifesta la sua identità nel rapporto negativo con la relazione esterna⁷.

L'“esteriorità” è l'essenza della natura, secondo una ben riconoscibile tradizione antica che Hegel esplicitamente riprende⁸. Questo modo di essere della natura dà luogo a configurazioni diverse nei suoi differenti gradi, per cui attestano l'esteriorità della natura, ad esempio, la discrezione degli elementi inseriti nel continuo spaziale e temporale⁹, o la dipendenza reciproca dei corpi nella gravità¹⁰, o infine la morte dell'individuo animale¹¹. In tutte le sue manifestazioni lo spirito non è determinato dalla necessità materiale, ma in alcune di esse condivide il suo esterno con l'esteriorità che vige negli enti naturali. Tanto l'anima quanto la coscienza, sebbene manifestazioni compiutamente spirituali, quindi non spiegabili con le determinazioni di una necessità materiale, continuano a dipendere dall'esteriorità della natura¹².

Quando invece si parla del volere, l'esteriorità naturale smette di avere un ruolo. La volontà attesta la compiuta “idealità”¹³ dello spirito,

⁶ *Enz I* § 309 *Anm.*, p. 184. *Enz III* § 389 *Anm.*, pp. 388-389.

⁷ *Enz I* § 329, p. 194. *Enz III* § 413, p. 422.

⁸ *Enz I* §§ 193-194, pp. 113-114. *Enz III* §§ 247-248, pp. 237-238.

⁹ *Enz I* § 197, p. 115; *Enz I* § 201, p. 118. *Enz III* § 254, p. 243; § 258, p. 247.

¹⁰ *Enz I* § 217, p. 132. *Enz III* § 290, p. 290.

¹¹ *Enz I* § 298, p. 174. *Enz III* § 376, p. 375.

¹² *Enz I* § 306, p. 181. *Enz III* § 386, pp. 383-384.

¹³ Sull'opposizione esteriorità della natura e “idealità dello spirito” c'è una lunga aggiunta che si legge nella terza edizione dell'*Enciclopedia*, in G.W.F. Hegel, *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer – K.M. Michel, 20 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M.

e questo non solo perché gli atti del volere non dipendono dalla necessità materiale, ma anche perché lo spirito è capace di sostituire all'esteriorità della natura un proprio esterno. Il soggetto volente non è né un'anima né una coscienza e, a differenza di queste prime manifestazioni spirituali, non è più determinato, positivamente o negativamente, dall'esteriorità del dato. In termini hegeliani non avrebbe senso parlare di un'anima che vuole o di una coscienza che vuole, perché in entrambi i casi la permanenza dell'esteriorità naturale ha un ruolo cruciale per la loro definizione. Se si dice che l'essere umano è libero in quanto il suo volere è una manifestazione compiutamente spirituale, non si sta dicendo che egli smetta di essere un ente naturale, oppure che, sebbene ente naturale, egli possieda una capacità che gli consentirebbe di sfuggire a questa costituzione. Hegel non nega affatto che l'individuo umano volente si muova anche come una componente della natura, e quindi viva secondo un'oggettività che in ultima istanza ha la sua necessità nella materia. Ma quando all'uomo si attribuisce un volere, gli si sta attribuendo un'attività che supera l'opposizione interiore/esteriore che caratterizza la natura.

Per questo motivo è essenziale comprendere il senso della collocazione sistematica del volere, ossia perché la sua trattazione avvenga nella *Psicologia* piuttosto che nella *Antropologia* o nella *Fenomenologia*. Dimostrare che il volere umano sia libero non consiste per Hegel nel dimostrare che l'anima impone proprie sequenze causali al corpo, né nel dimostrare che la coscienza è in grado di astrarre da ciò che il mondo esterno le presenta come un dato. Mostrare la libertà che il volere manifesta coincide, piuttosto, con la dimostrazione che l'essere umano è capace di atti che attestano la libertà dello spirito. Si può affermare che la volontà dell'uomo sia libera se si dimostra che l'attività del volere presuppone un esterno che ha compiutamente sostituito l'esteriorità della natura.

L'affermazione che l'uomo partecipi anche di una realtà diversa dalla realtà materiale precede la definizione della volontà, e va cercata

1986, X, § 381 Zu., pp. 17-25. Per la nozione di "idealità" cfr. anche il terzo capitolo della prima sezione di G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XI, pp. 88 ss.

nei risultati della *Fenomenologia* e nella conclusione del “processo di riconoscimento”. È infatti nella contraddizione che è l'autocoscienza riconosciuta, per cui “io sono soltanto io come negatività dell'esserci immediato”¹⁴, che si opera il superamento di una individuazione affidata alla exteriorità naturale. L'Io che affronta la lotta per il riconoscimento, e mette in gioco la sua vita, è un Io che non affida più al suo corpo la manifestazione esterna della propria individualità, perché ad individuarlo non è più la sua vita biologica ma il riconoscimento che gli tributa un'altra autocoscienza.

La “relazione di signoria e servitù”, d'altro canto, è una riflessione sulla insufficienza della mera negazione della vita biologica in vista del superamento della necessità materiale¹⁵. Esporre la propria vita al pericolo non basta a superare l'immediatezza della propria individualità, la quale supera compiutamente la datità della natura solo quando l'autocoscienza rende se stessa un dato. Con l'”alienazione” e la “paura del signore” l'autocoscienza supera la sua dipendenza dalla natura senza negarla immediatamente, ma affidando la propria indipendenza al riconoscimento che ogni singolo uomo tributa all'altro. Nella reciprocità del riconoscimento non si viene più riconosciuti in base alla propria costituzione animale, ma in quanto enti capaci di sottomettere tale costituzione a un'oggettività diversa da quella naturale¹⁶.

Il risultato di questa elaborazione è l'”autocoscienza universale”¹⁷. Con essa Hegel descrive uno stato nel quale l'individuo umano ha coscienza di sé non nella sua indipendenza da un mondo esterno materiale, ma nel ritorno a sé dal riconoscimento che gli tributa un altro essere umano pienamente indipendente. Come avveniva nei diversi stadi del “processo di riconoscimento”, anche in questa sua ultima tappa l'autocoscienza di ognuno dipende dalla reciprocità del riconoscimento¹⁸. Ma, a differenza degli altri rapporti di

¹⁴ *Enz 1* § 352, p. 201. *Enz 3* § 430, p. 430.

¹⁵ *Enz 1* §§ 355-356, p. 202. *Enz 3* §§ 433-435, pp. 431-432.

¹⁶ *Enz 1* § 357, p. 203. *Enz 3* § 435, p. 432.

¹⁷ *Enz 1* § 358, p. 203. *Enz 3* § 436, p. 432.

¹⁸ Coglie con precisione questo aspetto, e il superamento di una costituzione biologica della soggettività cosciente e agente nella sezione *Autocoscienza* della *Fenomenologia* dell'*Enciclopedia*, R.B. Brandom, *Selbstbewusstsein und Selbst-*

riconoscimento, nell'autocoscienza universale si supera compiutamente l'esteriorità della particolarità di ognuno nei confronti della particolarità dell'altro. L'autocoscienza della propria particolare indipendenza è affidata al riconoscimento che ognuno tributa al prossimo e, al tempo stesso, al fatto che il prossimo tributa a ognuno il medesimo riconoscimento. Questo vincolo, che si instaura tra individui coscienti di sé in quanto riconosciuti è la “*Sostanza* di ogni spiritualità essenziale, della famiglia, della patria, dello Stato, così come di tutte le virtù, dell'amore, dell'amicizia, del valore, dell'onore, della gloria”¹⁹.

Il richiamo a una nozione logica come quella di “sostanza” non è metaforico, e Hegel non se ne serve semplicemente per anticipare categorie culturali o storiche come quelle di famiglia, di onore del proprio ‘stato’, di patriottismo che appartengono propriamente all'*Eticità*. Tale richiamo va cioè riferito alla identità immediata che vige tra gli accidenti del “rapporto sostanziale” di cui tratta la *Scienza della Logica*²⁰. Nella relazione di riconoscimento intesa come “autocoscienza universale” l'uomo è un individuo che, nella sua differenza da altri individui, è identico a essi ed è, per la capacità reale di tenere assieme due attributi tra loro contraddittori come identità e differenza, come tutti universale. Individui differenti, che mantengono la propria particolarità esclusiva, partecipano di un'autocoscienza comune rispetto alla quale raggiungono un'identità sostanziale.

Richiamare l'identità sostanziale in questo contesto serve a segnalare l'affrancamento dalla necessità materiale anche all'esterno della soggettività dello spirito. L'identità sostanziale, con cui ogni componente di un intero etico si rapporta alle altri componenti, corrisponde infatti a una realtà esterna che conferma oggettivamente l'idealità del loro vincolo. Così come queste componenti non hanno una singolarità che determini tra loro una relazione che sia meramente esteriore, così all'esterno della loro relazione l'oggettività conferma la natura non materiale del loro nesso²¹. All'esterno di insieme

Konstitution, in: C. Halbig – M. Quante – L. Siep, *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004, pp. 46-77, in part. p. 51 e p. 61.

¹⁹ *Enz 1* § 358 *Anm.*, p. 203. *Enz 3* § 436 *Anm.*, p. 433.

²⁰ Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XI, pp. 394-396.

²¹ *Enz 1* § 359, p. 203. *Enz 3* § 437, p. 433.

interindividuali caratterizzati da un'autocoscienza universale non c'è un'essenza che manifesti una necessità diversa da quella che vige al loro interno, ma c'è un'oggettività che coincide con la soggettività della loro attività, con la vita che muove tali insieme.

Questa coincidenza, che consente allo spirito di non servirsi più della natura materiale come l'esterno in cui manifestarsi, è ciò che propriamente prende il nome di "ragione"²². La ragione è la soggetto-oggettività dello spirito, ciò che segna il suo affrancamento positivo dalla natura. Un affrancamento cioè, che non è solo inteso come l'astrazione negativa della coscienza da un mondo esterno, ma come la conquista da parte delle relazioni di riconoscimento di una datità oggettiva. La singola coscienza come tale non si rapporta più a un mondo che, come nella prima tappa della sezione *Autocoscienza*, essa forza a soddisfare i suoi desideri. In ciò che pone oggettivamente essa percepisce quello stesso che la unisce agli altri individui, e sente anche nelle determinazioni oggettive della sua coscienza singola quell'unità tra particolarità e universalità che la individua nel rapporto di riconoscimento.

3. *Sentire la libertà*

Il risultato finale della *Fenomenologia* non è la reciprocità del riconoscimento che vige in una "autocoscienza universale", ma la definizione di un'oggettività dello spirito che rende necessario il superamento del punto di vista fenomenologico. Alla fine della *Fenomenologia* la coscienza singola non si rapporta più a una natura a lei esteriore, come avveniva al suo inizio, ma a una natura che è fatta della sua stessa essenza. È importante sottolineare questo aspetto, perché se si fa coincidere la razionalità concreta esposta alla fine della *Fenomenologia* con il riconoscimento reciproco, e se si riduce questa nozione ai suoi aspetti latamente comunitari, è arduo comprendere come si passi al tema proprio dello *Spirito pratico*. Questa seconda sezione della *Psicologia*, la scienza con cui il sistema prosegue, si occupa

²² *Enz 1* §§ 360-362, p. 204. *Enz 3* §§ 438-439, pp. 433-434.

infatti di individui, ossia di uomini il cui volere è considerato nella sua differenza esclusiva e fuori da una situazione intersoggettiva.

La nozione di individuo o individualità è intesa da Hegel in un senso che non è quello comune. Questa nozione non serve semplicemente a indicare l'unità numerica in termini quantitativi. "Individuo" è inteso nel senso qualitativo con cui il termine figura nella definizione logica del "concetto", dove la determinatezza: "individualità" è tenuta assieme ad altri due momenti: "universalità" e "particolarità". Rispetto alla rapida definizione dello *Spirito pratico* dell'*Enciclopedia*, l'esposizione del "concetto" del volere nella *Introduzione* dei *Lineamenti di filosofia del diritto* ha il vantaggio di esplicitare maggiormente questo sfondo logico²³.

La definizione del volere come una successione di tre momenti che espongono una unità deve servire a dichiarare l'impossibilità di esprimere il volere con gli strumenti disciplinari della *Fenomenologia*. L'"universalità" come astrazione ripropone la configurazione iniziale della sezione della *Fenomenologia* dedicata all'autocoscienza²⁴. È la riflessione dell'Io come capacità di prescindere da ogni contenuto immediatamente dato dalla "natura, dai bisogni, desideri e impulsi"²⁵, quindi da una necessità che abbia nella natura materiale la sua realtà. Ad essa segue una seconda astrazione, quella della "particolarità", che esprime la concretezza di ogni volere, sia se il contenuto del volere è preso dal dato naturale, sia se il contenuto scaturisce dalla negazione del dato. Dandosi un contenuto effettivo, il volere non può che abbandonare l'astrattezza dell'universalità e tendere verso una "determinazione e differenza"²⁶.

²³ *Rph* §§ 5-6-7, pp. 32-35. *Enz 1* § 388, p. 217. *Enz 3* § 469, p. 466. L'esposizione della volontà come un "concetto" fa riferimento anche all'esposizione del "concetto" in ambito logico cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XII, pp. 32 ss.; trad. it. *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni - L. Lugarini - C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984, II, pp. 677 ss. *Enz 1* §§ 112-114. *Enz 3* §§ 163-165, pp. 179-182. Va inoltre ricordato che la *Dottrina del concetto* come tale segna il passaggio dalla necessità come sostanza al "regno della soggettività o della libertà", cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XI, p. 409.

²⁴ *Enz 1* § 344, p. 199. *Enz 3* § 424, p. 427.

²⁵ *Rph* § 5, p. 32.

²⁶ *Rph* § 6, p. 33.

Se si intende l'universalità come l'affermazione dell'indipendenza del volere da qualsiasi relazione esterna, e la particolarità come un riempimento di questa prima indeterminatezza tramite la relazione positiva o negativa con il dato naturale, queste due categorie non possono esprimere quella unità concreta che è l'individualità. L'universalità e la particolarità del volere sono categorie egualmente essenziali per definire la volontà, ma finché si pone il volere nel confronto o con la natura o con la negazione di essa, la concretezza della volontà individuale non può che mantenere l'esteriorità reciproca dei due momenti.

Il centro della definizione hegeliana del concetto del volere consiste invece nel cogliere nel primo momento, nell'universalità, una negazione. Rispetto all'unità dello spirito, alla piena corrispondenza tra interno ed esterno della sostanzialità razionale, la vera negatività è l'universalità come astrazione, una universalità che semplicemente nega l'esteriorità naturale senza sostituire a essa l'esteriorità propria dello spirito. Rispetto a questa negatività del primo momento, la negatività del secondo momento assume una funzione nuova, che consiste nel negare l'universalità come "prima negazione"²⁷. Per l'ente spirituale che è l'individuo volente particolarizzarsi non vuol dire negare la sua universalità ma vuol dire negare l'universalità come astrazione. In quanto manifestazione dello spirito, il volere è in grado di ridurre allo spirito qualsiasi esteriorità, anche quella esteriorità che è la prima negazione.

Il volere come "doppia negazione", espressione con cui spesso Hegel definisce la soggettività del concetto, propone una definizione del volere nella quale la categoria della particolarità non entra in immediata contraddizione con quella dell'universalità, e rende se stessa e l'universalità "momenti" di un'unità²⁸. Si vedranno più avanti le implicazioni di questa definizione rispetto al confronto con Kant e Fichte, e all'unità del pensare con il volere. Per ora interessa dire che la tesi hegeliana di una particolarità che non contraddice l'universalità del

²⁷ *Rph*, § 6 *Anm.*, p. 33.

²⁸ Per una definizione di "individualità" equivalente a "doppia negazione", ovvero "pura negatività" cfr. *Enz I* § 390, p. 217. "Negatività assoluta" è anche un modo per designare l'identità di soggetto e oggetto dello spirito, cfr. *Enz I*, § 300, p. 179.

volere ha una sua plausibilità solo se si intende la particolarizzazione del secondo momento non come quella di un'anima o di una coscienza, di configurazioni cioè che mantengano una relazione naturale con l'esterno o che neghino tale relazione naturale. Ma se si intende la particolarizzazione come quella di un ente spirituale che si determina nella sua relazione esclusiva con la sostanza razionale.

Nella prospettiva hegeliana l'individuo umano è volente non perché sia capace di sfuggire a qualsiasi determinazione data, né perché sia capace di determinare soggettivamente il dato naturale. L'individuo si dice volente perché è lui stesso ad assumere come propria una sostanzialità razionale che non prevede più separazione tra interno ed esterno, soggetto e oggetto²⁹. Questo distingue in ultima istanza l'esteriorità naturale da quella dello spirito: il fatto che l'individuo spirituale possa aderire soggettivamente a quel che per lui come singolo rimane esterno. L'individuo si determina rispetto a una realtà esterna che sa come “sua e ideale”, come una “possibilità” nella quale lui stesso si pone sebbene non sia costretto a farlo³⁰.

Per esprimere la titolarità soggettiva del volere nella capacità reale di assumere come propria la sostanzialità razionale, la filosofia dello spirito reintroduce una separazione dell'autocoscienza così come essa veniva configurata nella *Fenomenologia*. La volontà viene considerata la prerogativa di un'autocoscienza posta di fronte a un mondo esterno. Questa opposizione viene definita “formale (*formell*)”, utilizzando un aggettivo di cui Hegel si serve sempre quando isola, nella soggetto-oggettività di una razionalità concreta, il lato meramente soggettivo³¹.

²⁹ Identificano invece l'individualità del concetto del volere con la relazione di riconoscimento, facendo coincidere la sostanzialità razionale con una dimensione genericamente comunitaria R.R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, 1997, in part. p. 127; P. Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, 1999, in part. p. 162.

³⁰ *Rph* § 7, p. 34. Hegel utilizza qui la nozione di possibilità nel senso in cui è intesa nella categoria logica della “possibilità reale (*reale Möglichkeit*)” cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XI, pp. 386-387.

³¹ Nell'uso che Hegel fa dell'aggettivo “*formell*” ha probabilmente un qualche ruolo l'utilizzo che ne fa Jacobi. Si veda, ad esempio, a quel brano del *Brief an Fichte*, nel quale la filosofia di Spinoza viene interpretata come un'anticipazione dell'idealismo trascendentale, e Jacobi attribuisce a Spinoza l'uso del termine “*Formell*” per

Nonostante questa separazione, la soggettività è messa in relazione con l'oggettività tramite il "fine". Ma con il "fine" l'unità soggetto-oggettiva della razionalità concreta "appare" come un "processo"³² naturalistico, nel quale la particolarità di un "contenuto" interiore si dà realizzazione in un mondo esterno³³.

La ripresa di una separazione vigente nella *Fenomenologia*, come quella di "interno" ed "esterno", non rappresenta un ritorno indietro dello svolgimento sistematico, né una confutazione del superamento del punto di vista fenomenologico. Questa configurazione è riproposta nello *Spirito soggettivo* solo come "forma" di un "contenuto" che, in quanto sostanzialità razionale, non conosce più separazione di interno ed esterno, né opposizione tra identità e differenza. Un contenuto la cui essenza non prevede più queste distinzioni, legate all'esteriorità della natura, si dà esistenza "fenomenica" in un volere "formale" che intende la soggettività come la libertà del suo volere, e l'oggettività come la realizzazione possibile, in un'esistenza esterna, dei suoi fini.

Tutta la sezione *Spirito pratico* non si propone quindi di elencare una serie di contenuti "patologici" del volere così come ha fatto Kant nella prima parte della *Fondazione della Metafisica dei Costumi*. Né il volere è qui definito "formale" nello stesso senso in cui Kant definisce formale il volere morale, ossia come un volere i cui principi hanno come unico motivo determinante la forma di una legislazione universale³⁴. Il volere di cui tratta lo *Spirito pratico* è detto formale perché il

designare il lato della soggettività in opposizione a "*Objektiv*", cfr. F.H. Jacobi, *Werke*, hrsg. von K. Hammacher – W. Jaeschke, II, 1, Meiner - Frommann-Holzboog, Hamburg 2004, p. 195.

³² *Process* è il termine che Hegel usa per indicare il rapporto tra l'interno e l'esterno nella natura animale, cfr. *Enz* 1, § 273, p. 160. *Enz* 3 § 350, p. 352.

³³ *Rph* §§ 8-9, p. 35. *Enz* 1 § 388, p. 217. *Enz* 3 § 469, p. 466.

³⁴ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., IV, p. 436. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., V, p. 27. Peperzak ha invece proposto di leggere lo *Spirito pratico* come un'"etica fondamentale", che riprende sostanzialmente la metafisica kantiana del volere e elenca una serie di suoi connotati formali in senso kantiano, cfr. A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1988, in part. p. 55; Id., *Hegels praktische Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, in part. p. 19.

formalismo del fine decide della “realità (*Realität*)”³⁵ del contenuto, non perché necessariamente manchi di un contenuto adeguato alla sua universalità. Come Hegel afferma esplicitamente tanto nell’*Enciclopedia*, quanto nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, la soggettività che lo *Spirito pratico* descrive può anche avere un “contenuto della ragione”³⁶, o della “razionalità del volere”³⁷. Ma questo contenuto sembra conquistare realtà solo perché il soggetto lo rende suo proprio fine. La corrispondenza tra soggetto e oggetto si presenta come l’immediato prodotto di un soggetto, che è cosciente di sé in quanto separa la sua soggettività dalla datità di un mondo esterno, e che al mondo esterno affida l’oggettività del fine.

Il “sentimento pratico”³⁸, l’“impulso, l’inclinazione e la passione”³⁹, la “felicità”⁴⁰ rappresentano tre differenti tipologie di forme con cui la razionalità concreta può manifestarsi secondo forme fenomenologiche che “imitano” il processo naturale, applicando all’atto di volere la relazione teleologica tra un interno e un esterno. Contenuti che presuppongono una compiuta necessità spirituale come la religione, o il diritto, o la moralità possono essere considerati il prodotto di sentimenti o impulsi naturalmente dati nella coscienza, e che ognuno sente, assume, persegue come fini propri. Nel versante critico dello *Spirito pratico* Hegel fa riferimento, senza indicarla esplicitamente, a una tradizione scolastica settecentesca precedente la *Critica* kantiana, che risolve la questione della soggetto-oggettività delle manifestazioni spirituali con un riduzionismo naturalistico⁴¹. E, accanto a questa

³⁵ *Enz* 1 § 388, p. 217. *Enz* 3 § 469, p. 466.

³⁶ *Enz* 1 § 390 *Anm.*, p. 218 *Enz* 1 § 393, p. 220. *Enz* 3 §471 *Anm.*, pp. 467-468; § 474 *Anm.*, pp. 471-472.

³⁷ *Rph* § 11, p. 36.

³⁸ *Enz* 1 § 389, p. 217. *Enz* 3 § 471, p. 467.

³⁹ *Enz* 1 § 392, pp. 219-220. *Enz* 3 § 473, p. 470.

⁴⁰ *Enz* 1 § 395, p. 222. *Enz* 3 § 479, p. 475.

⁴¹ L’identificazione della soggettività spirituale con la manifestazione di “impulsi, desideri, inclinazioni” è probabile dipenda da autori della cosiddetta *Populärphilosophie*, ed in particolare da opere come *Neuer Emil* di Feder. Per gli estratti giovanili da quest’opera cfr. G.W.F. Hegel, *Frühe Exzerpte*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., III, in part. pp. 17 ss. Sulla conoscenza hegeliana della filosofia pratica di autori come Feder, ma anche di Mendelssohn e di Garve, che

tradizione, Hegel ha sicuramente presente la ripresa di essa, in funzione anti-kantiana, da parte di Jacobi e di una serie di autori che a Jacobi variamente si richiamano⁴².

L'atteggiamento teorico di Hegel non è quello di negare ogni legittimità a questi approcci al tema del volere e della sua libertà, né di espungere dalla filosofia dello spirito una trattazione specifica dei sentimenti pratici. Ma una effettiva autonomia disciplinare di una scienza in formazione come la psicologia si ottiene chiarendo che la naturalità a cui fa riferimento il soggetto psicologico è la “natura razionale dello spirito”⁴³. Una natura cioè che non ha nulla a che vedere con la natura che ancora presiede all’*Antropologia*, ma che invece fa riferimento alla capacità reale del soggetto spirituale di avere un esterno fatto della sua stessa essenza. Proprio in relazione a ciò, a quel che si intende con “natura” in ambito spirituale, Hegel si esprime apertamente contro lo statuto disciplinare della psicologia del suo tempo e in favore di un ritorno ad Aristotele⁴⁴. Come Hegel ha imparato da quest’ultimo, le virtù etiche fanno riferimento a una parte alogica dell’anima⁴⁵, e lo *Spirito pratico* offre appunto una teoria della soggettività del volere senza distaccare le sue forme da un contenuto compiutamente spirituale. La seconda parte dello *Spirito pratico*, che tematizza il “giudizio reale”⁴⁶, cioè la capacità di giudicare secondo una razionalità pratica, contiene le definizioni di importanti categorie, come

data sin dai tempi di Stoccarda cfr. M. Anzalone, *Volontà e soggettività nel giovane Hegel*, Luciano, Napoli 2008, in part. pp. 22 ss.

⁴² Si vedano i riferimenti al “sentimento (*Gefühl*)” e al “cuore (*Herz*)” in *Enz 1* § 390 *Anm.*, p. 218; *Enz 3* § 471 *Anm.* Per una rassegna di questi autori mi sia consentito rimandare a E. Cafagna, *Dottrine psicologiche nella teoria hegeliana del volere*, in: “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, I, 1 (1996), pp. 427-485.

⁴³ *Enz 1* § 393, p. 220. *Enz 3* § 474, p. 471.

⁴⁴ *Enz 3* § 378, pp. 379-380.

⁴⁵ Aristotele, *Eth. Eud.*, II, 1220 a, 8-12; *Eth. Nic.* I, 1102 b, 11-21. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, in: Hegel, *Werke*, cit., XVIII-XIX-XX, XIX, pp. 222-223. Ha richiamato l’attenzione sull’importanza di categorie aristoteliche come quella di *órexis* (cfr. *De An.* III, 9 432 b, 5-10), tanto nello *Spirito pratico* dell’Enciclopedia, quanto negli scritti di Norimberga, F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1993, in part. pp. 56 ss.

⁴⁶ *Enz 1* § 392, p. 220. *Enz 3* § 473, p. 470.

quella di “passione”⁴⁷ o quella di “interesse”⁴⁸, che qui vengono trattate in riferimento al volere formale, ma che torneranno ad avere un ruolo fondamentale quando l'apparenza della formalità del volere sarà superata.

4. La possibilità di scegliere

Ciò che attesta la “finità” de *Lo spirito pratico* o, per meglio dire, quel che ne muove la dialettica, è il fraintendimento della sua natura formale. I sentimenti, gli impulsi, le inclinazioni sono tutte configurazioni che possono individuare il volere a patto che si rispettino due condizioni. In primo luogo è essenziale sapere che il processo di tipo naturalistico che essi propongono, con un fine soggettivo che tende verso la sua realizzazione in un mondo esterno, è solo una forma per un contenuto che non è più naturale. In secondo luogo è essenziale sapere che in nessun modo l'oggettività dello spirito coincide con la realizzazione possibile di un fine soggettivo.

L'“arbitrio” è la forma nella quale questi due fraintendimenti principali della soggettività del volere finiscono per contraddirne l'essenza spirituale. In questa forma la razionalità concreta si perde e trova spazio una definizione del volere, e della sua libertà, che rappresenta l'opposto determinato della concezione hegeliana. L'arbitrio è la contraddizione immanente del volere perché la soggettività del volere, che come detto è un momento essenziale della sua libertà, con l'arbitrio arriva a negare la propria natura spirituale, sostituendo alla realtà dello spirito la sua contingenza. L'attraversamento di questa contraddizione è la dimostrazione hegeliana della libertà del volere, perché solo con il suo superamento si sottrae il tema della libertà del volere dai fraintendimenti cui può dar luogo una descrizione naturalistica dei suoi atti. Per questo, tra le varie forme dello *Spirito pratico*, l'arbitrio riveste una peculiare centralità, ben testimoniata dall'*Introduzione dei Lineamenti di filosofia del diritto*,

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Enz 1* § 394, p. 221. *Enz 3* § 475, p. 473.

dove tutta la riesposizione dei principali contenuti dello *Spirito pratico* viene drasticamente semplificata per dare spazio prevalente a esso.

Come le restanti forme dello *Spirito pratico* anche la posizione filosofica che privilegia questa forma assume che la soggetto-oggettività della libertà trovi il suo fondamento in impulsi naturalmente presenti nella coscienza, ai quali si dà esteriore realizzazione come fini. A differenza delle altre forme, tuttavia, l'arbitrio mette un'enfasi maggiore nel momento soggettivo del volere, aggiungendo, al moto spontaneo che qualifica una tendenza, la capacità della coscienza di astrarre dai suoi dati interiori. La coscienza è in grado di scegliere tra i suoi impulsi e di decidere quale privilegiare in vista della realizzazione del fine a cui il soggetto si sente maggiormente spinto⁴⁹.

L'arbitrio porta così alle estreme conseguenze la formalità del volere che caratterizza tutto lo *Spirito pratico*. Nella configurazione dell'individualità del volere come arbitrio non c'è solo l'errata assunzione, comune a tutte le forme, che i contenuti del volere rispondano a una necessità naturale. Questa stessa necessità, inadeguata allo spirito, ma almeno espressione di una razionalità concreta, viene contraddetta da un'istanza decidente che pone i contenuti del volere in base alla contingenza della scelta individuale. Mentre in tutte le altre forme, impulsi o tendenze, il fine soggettivo è dettato da un movente incluso in una necessità qualsivoglia, nell'arbitrio l'oggettività del contenuto del volere dipende non solo dalla contingenza delle relazioni esterne in cui il fine può realizzarsi o meno, ma anche dalla contingenza della scelta soggettiva.

Questo statuto determinato dell'arbitrio è dichiarato dal modo in cui tramite esso si concepisce la realizzazione possibile dei fini. L'ideale di una corrispondenza piena tra la soggettività dei fini e la loro realizzazione è la "felicità", che nella sua definizione generale è l'aspettativa di un soddisfacimento armonico dell'insieme degli impulsi che muovono l'essere umano⁵⁰. Questa definizione, che è una definizione di Scuola diffusa nella filosofia pre-kantiana⁵¹, assume una

⁴⁹ *Enz 1* § 396, p. 222. *Enz 3* § 477, p. 474.

⁵⁰ *Enz 1* §§ 395-396, pp. 221-222. *Enz 3* §§ 479-480, p. 475.

⁵¹ Per alcuni esempi di un uso del termine *Glückseligkeit* nel solco di questa tradizione cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 393; C. Garve, *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles*

specificazione rispetto all'arbitrio. La felicità, per il volere guidato dall'arbitrio, è infatti concepita come la soddisfazione non di un insieme generalizzato di impulsi che costituisce di fatto l'individuo concreto, ma solo degli impulsi che il soggetto ha scelto. Il soggetto titolare d'arbitrio è felice quando si realizza il fine che ha perseguito coscientemente, scegliendo un impulso prevalente a scapito di altri⁵².

In questo modo, con la sua contingenza soggettiva, l'arbitrio intacca anche l'oggetto della razionalità pratica. In una visione naturalistica dell'individuo umano inteso come titolare di una pluralità indistinta di tendenze, la realizzazione dell'impulso scelto avviene contro i restanti impulsi, che pure continuano a pretendere soddisfacimento. Figurarsi che un determinato impulso diventi in futuro fine realizzato, e che realizzi una felicità che però è compiuta solo quando un insieme di impulsi è soddisfatto armonicamente, destina la felicità cui aspira l'arbitrio a trovare realizzazione solo in un indefinito “*dover essere (Sollen)*”⁵³. L'arbitrio fraintende quindi il volere non solo sul lato interno della razionalità pratica separando il soggetto da qualsiasi sostanzialità, ma annulla qualsiasi oggettività della razionalità pratica, perché sottrae al fine la possibilità stessa della realizzazione.

Le critiche hegeliane alla felicità, così come questa nozione viene trattata in questa parte del sistema, non sono quindi assimilabili a una polemica contro l'eudemonismo, né questi paragrafi contengono l'ultima parola di Hegel sul tema. Hegel non sta contestando la funzione essenziale che l'aspettativa della propria felicità ha nella definizione del giudizio pratico. Della razionalità sostanziale, di cui lo *Spirito pratico* illustra le forme soggettive, fa parte anche la

an bis auf unsere Zeiten (1798), in: C. Garve, *Gesammelte Werke*, hrsg. von K. Wolfel, VIII, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1986, p. 107, dove il concetto è riferito alla filosofia epicurea.

⁵² *Enz 1* § 397, p. 222. *Enz 3* § 477, p. 474.

⁵³ Il “dover essere” presente in tutto lo *Spirito pratico*, a partire dal *Sentimento pratico*, non ha un significato morale ma va riferito alla differenza tra le forme del volere e il suo contenuto come sostanzialità razionale. Per una lettura che invece mette il “dover essere” in relazione a una critica dell'edonismo, e legge la sua presenza nello *Spirito pratico* come un'anticipazione dell'imperativo morale cfr. A. Peperzak, *Hegels Praktische Philosophie*, cit., in part. p. 48 e pp. 101-102.

realizzazione possibile dei fini che ognuno, nella sua indipendenza, sceglie. Ma la collocazione della felicità in questo contesto, come corrispettivo oggettivo dell'arbitrio, serve a confutare l'idea che si possa produrre una teoria della felicità considerandola solo rispetto alle forme soggettive del volere. Il tema della felicità, tanto come esigenza del soggetto morale, quanto nella realizzazione oggettiva della *Società civile*, nella quale è designata con il termine *das Wohl* a preferenza di *die Glückseligkeit*, va trattato all'interno di una teoria oggettiva dello spirito, dove cade la sua apparenza di contenuto formale⁵⁴.

Nel contesto dello *Spirito pratico* la felicità è invece considerata come una componente di quella "autoattività formale" che è l'arbitrio, e quindi interessa Hegel in quanto trascrizione oggettiva della "contraddizione"⁵⁵ che è il volere quando si identifica la sua libertà con libertà dell'arbitrio. Mentre la libertà del volere consiste nella capacità reale che ogni individuo ha di aderire a una sostanzialità razionale, l'arbitrio fa dipendere questa possibilità dalla contingenza di una scelta. In tal modo la libertà del volere viene identificata con la possibilità di scegliere, e la sostanzialità razionale, cioè l'idea di un'unità spirituale tra interiorità ed exteriorità, viene sostituita dalla corrispondenza tra l'interiore contingenza della scelta e l'esteriore irrealizzabilità della felicità.

L'enfasi sull'arbitrio dipende, nei *Lineamenti*, dalla polemica che Hegel ha cominciato a condurre già nella *Prefazione* contro Fries, la teoria etica del quale è probabilmente il referente primo di Hegel quando nomina l'arbitrio⁵⁶. Ma siamo legittimati da Hegel stesso ad allargare la gittata dei suoi obiettivi polemici quando, criticando l'identificazione della libertà d'arbitrio con la libertà del volere,

⁵⁴ *Rph* § 123, p. 109; § 183, p. 160.

⁵⁵ *Rph* § 15 *Anm.*, p. 39. *Enz* 3 § 478, p. 474.

⁵⁶ Per avere un esempio di come Fries riduca l'autonomia kantiana all'"autoattività formale" dell'arbitrio cfr. l'opera uscita a Jena nel 1805, *Wissen, Glaube und Ahndung*, in: J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, III, Scientia Verlag, Aalen 1968, in part. pp. 285-286: "questa arbitrarietà o intenzionalità di un'azione, che spetta all'arbitrio autoattivo come a una interna spontaneità, è il tratto caratteristico della libertà psicologica o giuridica..."; vedi anche p. 287 per il "conflitto degli impulsi" sui quali l'arbitrio si trova a scegliere, rendendosi indipendente dalla legislazione naturale e quindi libero.

richiama quegli approcci filosofici secondo i quali la libertà del volere è la “possibilità di fare ciò che si vuole”⁵⁷. Hegel non sta prendendo di mira un approccio che contesti qualsiasi idea di normatività pratica, quanto piuttosto quella che oggi sarebbe definita, in termini generali, una posizione compatibilista. Una posizione cioè che difenda la plausibilità di definire libera una volontà che è determinata da leggi naturali, ma che può scegliere se seguire o non seguire le determinazioni di tali leggi in vista della realizzazione di fini assunti intenzionalmente⁵⁸.

La strategia che Hegel attua per contestare questo approccio generale alla libertà del volere, nell’esposizione dei *Lineamenti*, consiste anzitutto nell’assumere che ogni compatibilismo conseguente non possa che aderire al determinismo. Hegel fa riferimento alla disputa avutasi al tempo della “metafisica wolffiana” relativa alla questione se il volere sia realmente libero o se il sapere della sua libertà sia solo “un’illusione”⁵⁹. Probabilmente Hegel si sta riferendo soprattutto agli esiti più recenti di questa disputa, e si può avanzare l’ipotesi che si stia richiamando al determinismo di un autore rappresentativo della tarda tradizione leibniziano-wolffiana, Johann August Heinrich Ulrich, e alla sua opera *Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit*. È infatti come “illusione” che in una recensione ad Hegel nota di

⁵⁷ *Rph* § 15 *Anm.*, p. 38. Per una possibile genealogia della concezione della libertà cui Hegel si riferisce con questa espressione cfr. T. Hobbes, *Leviathan* (1651); trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 175; J. Locke, *Essay on Human Understanding* (1690); trad. it. *Saggio sull’intelligenza umana*, 2 voll., a cura di C.A. Viano, I, p. 265; D. Hume, *A Treatise on Human Nature* (1739); trad. it. *Trattato sulla natura umana*, p. 147; T. Reid, *Essays on the Active Powers of Man* (1788), trad. it. *Saggi sui poteri attivi dell’uomo*, in: Reid, *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975, pp. 754-755.

⁵⁸ Per un primo inquadramento di una posizione che ritiene la libertà del volere compatibile con il determinismo cfr. D. Davidson, *Freedom to Act*, in: Id., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 63-81, in part, p. 63; la parte introduttiva, in cui vengono considerate posizioni diverse da quelle dell’autore, di R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, 1996, in part. pp. 10 ss.; R. Kane, *Introduction: The Contours of Contemporary Free-Will Debates*, in: Id. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, 2011, pp. 3-35.

⁵⁹ *Rph* § 15 *Anm.*, p. 39.

quest'opera, a firma di Christian Jacob Kraus, veniva definita la soddisfazione cui pretendeva di giungere il determinismo con la sua teoria⁶⁰.

Nella difesa che Ulrich fa del determinismo, e della sua conciliabilità con la libertà del volere, uno dei suoi argomenti contro Kant, cui pure riconosce di non essere un indeterminista, è che nessuno ha dimostrato che il tempo sia una forma meramente soggettiva dei fenomeni. Su questa assunzione, infatti, si basa l'idea che le "cose in sé" non subiscano vero mutamento, che non si possa parlare in ambito noumenico di un sorgere e cessare degli eventi, e che quindi la libertà del volere non sia conoscibile⁶¹. Contro la dottrina della inconcepibilità della libertà, considerata il centro dell'"Analitica" della *Ragion pratica*, Ulrich rivendica la possibilità di conoscere la libertà e di dare dei suoi atti una descrizione deterministica. La libertà del volere non dipende solo dal senso interno, come presumono gli indeterministi, ma anche dalla capacità della facoltà rappresentativa umana di elevarsi riflessivamente sui propri desideri, e di scegliere quale di essi rendere il proprio volere. L'"interesse" è un modo di esprimere questa capacità umana di avere volizioni "di secondo livello" e di manifestare il volere come un effetto esterno. In quanto pienamente sottoponibili al principio di ragione, gli effetti esterni della scelta consentono di sottoporre a conoscenza le sequenze causali con cui si intraprende un fine⁶².

⁶⁰ Hegel aveva ricopiato questa recensione apparsa il 25 Aprile 1788 nella "Allgemeine Literatur Zeitung", cfr. Hegel, *Frühe Exzerpte*, cit., pp. 184-190. La recensione si legge anche in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1900 ss., VIII, p. 451 ss., per il riferimento alla "bloße Täuschung" cfr., p. 459. Stando alla testimonianza di Kraus, contenuta in una lettera del 28 marzo 1788 all'editore della rivista, nella stesura della recensione ebbe un ruolo attivo lo stesso Kant, che gli aveva inviato dei materiali. Su questo cfr. M. Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge University Press 2001, p. 330.

⁶¹ J.A.H. Ulrich, *Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit*, Jena 1788, pp. 33-34.

⁶² Ulrich, *Eleutheriologie*, cit., p. 57, vedi anche a p. 58 la seguente definizione della libertà: "una forza opera liberamente nella misura in cui non viene impedita ad agire secondo la sua natura, determinazione, tendenza, legge. Da questo si può ricavare in che senso si dice: la ragione opera liberamente in base alle nostre decisioni".

Hegel concorda con il determinismo rispetto alla conoscibilità dei moventi dell'arbitrio, e oppone, a chi rivendica l'inconoscibilità della libertà, il dato esterno del "contenuto"⁶³ del volere come criterio a partire dal quale individuare un accesso conoscitivo alla libertà dell'arbitrio. Ma, al tempo stesso, Hegel concorda con chi esclude che la libertà del volere vada fatta coincidere con la possibilità di agire senza impedimenti, e sottrae il tema della libertà dalla contingenza con la quale l'arbitrio può compiere o meno scelte libere. Hegel cioè vanifica sia la posizione di Kraus sia quella di Ulrich. Entrambi, sebbene su posizioni opposte, chiamano libertà del volere ciò che in realtà è la libertà dell'arbitrio, esattamente come più tardi avviene in quella "variante superficiale" della teoria del volere di Kant che è la filosofia di Fries⁶⁴.

L'alternativa che Hegel propone non è in nessun modo una forma di indeterminismo, né la sua posizione esclude che una compiuta libertà del volere possa essere tenuta assieme al determinismo della natura materiale. Ma certamente non si può parlare di Hegel come di un compatibilista, se si indica con questa etichetta una tradizione che identifica la libertà con la possibilità di scegliere in vista della realizzazione di un fine intenzionale. Hegel stesso critica direttamente questa tradizione riferendosi a un determinismo che ritiene di occuparsi della libertà del volere quando parla, in realtà, della libertà dell'arbitrio⁶⁵. La forma dell'arbitrio, la scelta, ha un ruolo essenziale come ineliminabile istanza soggettiva del giudizio pratico. Ma la contingenza con cui l'arbitrio può essere libero, esercitando con

⁶³ *Rph* § 15 *Anm.*, p. 39.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Usa invece la categoria di compatibilismo, sebbene emendata dalla relazione di causalità, per caratterizzare la concezione hegeliana R.B. Pippin, *Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism*, in: "The European Journal of Philosophy", VII, 2 (1999), pp. 194-212. Vede correttamente che la posizione di Hegel, come quella di Kant, sfugge all'opposizione tra volontarismo e compatibilismo R.W. Wallace, *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom and God*, Cambridge University Press 2005, cfr. pp. 22-27 e pp. 82-83. D'altro canto, la lettura di Wallace dell'intero sistema hegeliano si basa sulla errata identificazione del concetto hegeliano di libertà con l'autonomia kantiana, cfr. *op. cit.*, p. 19.

maggior o minor indipendenza il potere di scegliere, non decide affatto della realtà della libertà.

5. *Pensare la libertà*

Il passaggio dallo *Spirito pratico* allo *Spirito oggettivo* non segnala soltanto un avvicinamento disciplinare, con la filosofia del diritto che prende il posto della psicologia. Ciò che muta compiutamente in questo passaggio è il modo in cui il soggetto del volere ha coscienza di sé, e la relazione che questa autocoscienza ha con la libertà. Mentre nelle forme dello *Spirito pratico* è titolare della volontà libera un individuo che ha coscienza di sé indipendentemente dalla libertà, e che identifica la libertà con la realizzazione del suo arbitrio, l'individuo che dice: "io", nello *Spirito oggettivo*, ha coscienza di sé in quanto essere libero. Non c'è un'autocoscienza presupposta alla facoltà di essere liberi, ma la stessa individuazione del Sé coincide con la rivendicazione della propria libertà⁶⁶.

Questo risultato è già implicito nella contraddizione che è l'arbitrio. Definire la libertà come la possibilità di scegliere i propri fini significa separare, tra la soggettività del fine e l'oggettività della sua possibile realizzazione, quell'unità di soggetto e oggetto che è già stata espressa come sostanzialità razionale. La soluzione di questa contraddizione non consiste nel negare l'arbitrio individuale, o nel sostituire contenuti meramente soggettivi con l'oggettività di determinazioni giuridiche, sociali, politiche. Piuttosto, ciò che cambia prioritariamente nello *Spirito oggettivo*, è la forma del volere che mette in relazione l'autocoscienza con il contenuto razionale. La finità della forma soggettiva, espressa dalle varie modalità con cui un individuo vuole sentendo di tendere naturalmente verso contenuti dati, è adesso superata da un soggetto che ha autocoscienza in quanto essere libero. Non c'è alcuno scarto tra la coscienza di sé e l'oggettività secondo cui il soggetto vuole, perché entrambe fanno riferimento a una sostanzialità razionale che non è esposta alla contingenza del volere formale.

⁶⁶ *Rph* § 21 *Anm.*, p. 41, in cui Hegel elenca diverse tipologie dell'autocoscienza del volere.

Cambiando la forma soggettiva del volere anche il suo oggetto può perdere il riferimento alla natura e ripristinare quella perfetta corrispondenza tra interno ed esterno, quella assenza di exteriorità che è già stata definita, alla fine della *Fenomenologia*, “sostanza assoluta”⁶⁷.

Avere coscienza di sé in quanto individuo libero non è un modo di essere autocoscienti che appartenga al genere umano come tale. Hegel è ben consapevole di ciò, e nella terza edizione dell’*Enciclopedia* chiude lo *Spirito pratico*, riprendendo formulazioni già contenute nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, con una lunga annotazione in cui dichiara esplicitamente il nesso tra l’autocoscienza come uomo libero e la sua determinatezza cosmico-storica⁶⁸. Intere parti del mondo, così come intere epoche storiche, non definiscono la libertà come ciò che identifica l’individualità volente, né è appartenuta a ogni epoca l’idea che l’uomo sia da considerare, per definizione, libero. Questa idea si è fatta strada storicamente con il Cristianesimo e con la fede in una divinità che riconosce il valore infinito di ogni individuo come tale.

Queste affermazioni hegeliane sono state sovente interpretate come se tutta la questione della libertà del volere sia riducibile alla sua filosofia della storia e all’agente assoluto che nella storia si rivela⁶⁹. Semplificando con voluta approssimazione, sembra che Hegel qui affermi che la libertà del volere è un risultato storico, e che prima del Cristianesimo nessuno agisse secondo libertà. Ma se si tengono le affermazioni hegeliane sullo sfondo sistematico che conduce alla libertà dello spirito, e alla necessità di definire una forma soggettiva del volere che fa coincidere la libertà con la stessa determinazione del Sé, queste affermazioni perdono la loro apparente paradossalità. Ciò che si è

⁶⁷ *Enz* 1 § 362, p. 204. *Enz* 3 § 439, p. 434.

⁶⁸ Si esprime con particolare compiutezza sul tema un’annotazione presente a partire dalla seconda edizione dell’*Enciclopedia*, cfr. *Enz* 3 § 482, *Anm.*, pp. 476-477. Vedi anche *Rph* § 185 *Anm.*, pp. 161-162.

⁶⁹ Tutta la concezione che Taylor ha del concetto di azione libera in Hegel si basa su due fraintendimenti principali, il primo relativo a un’idea della ragione come espressione, che mi sembra lo porti a identificare lo spirito compiuto con quanto contenuto solo nella prima parte del sistema, nell’*Antropologia*; il secondo relativo al soggetto assoluto dell’azione, che Taylor finisce per identificare con un agente cosmico o divino, cfr. C. Taylor, *Hegel’s Philosophy of Mind*, in: Id., *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, 1985, pp. 77-96.

rivelato solo in epoca cristiana non è la libertà del volere, né la consapevolezza, che già si deve agli antichi, che il volere umano abbia un'oggettività spirituale. Piuttosto, solo in epoca cristiana lo spirito oggettivo è in grado di reggere dentro di sé la contingenza dell'arbitrio senza che questa contingenza annulli l'oggettività spirituale e senza che l'individuazione della libertà sia distruttiva dell'intero.

L'uomo antico poteva dirsi libero come appartenente alla *polis*, o poteva riferire questo attributo alla sua nascita e alle sue virtù, ma la libertà non era ciò che lo costituiva come uomo, colto astrattamente nella sua singolarità. Quando Hegel, nell'annotazione dell'*Enciclopedia* sopra riferita, fa cenno ad Aristotele e Platone, in una sequenza che include anche Roma antica e gli stoici, e scrive che nelle loro filosofie, come in tutta la cultura del mondo antico non è definita questo tipo di autocoscienza, non intende dire che entrambi non avessero un concetto adeguato del volere, o che non avessero nozione della sua libertà. Ma tanto per Platone quanto per Aristotele l'oggettività della libertà non è mai riferita al singolo come tale, ma a un popolo, a un ceto, a un insieme di soggetti che possono riconoscersi liberi nel riferimento comune a una "seconda natura", ma che non affidano a questa oggettività la libertà di ogni singolo uomo.

L'eticità dell'epoca moderna si articola invece in un intero differenziato di costumi, istituzioni, leggi che presuppongono la libertà di ogni uomo come un oggettivo dato di fatto. L'oggettività della libertà non è più affidata alla realizzazione possibile di un fine solamente particolare e opposto alla realizzazione di altri fini particolari, ma alla realtà di un oggetto che è reale nonostante mantenga al suo interno il libero corso della particolarità del volere di ognuno. La capacità reale dell'individuo di mantenere la sua universalità, essendo particolare in maniera esclusiva, non è solo un'aspirazione, o l'idea di un filosofo, ma è un fine realizzato. È l'oggettività spirituale del Cristianesimo che attesta che l'uomo è libero, sottraendo a questa possibilità ogni contingenza.

In questo modo, la separazione fenomenologica tra il mondo e l'autocoscienza, che serve a esprimere la soggettività del fine, non dà più luogo al malinteso per cui l'arbitrio viene confuso con la libertà del volere. L'individuo sa se stesso in quanto sa di essere libero, e sa di essere libero perché ha di fronte un'oggettività che attesta la libertà di ognuno. L'individuo manifesta la sua libertà non nella possibilità di

fare ciò che vuole, ma in quanto la libertà stessa è “contenuto, oggetto, fine”⁷⁰. A differenza di quanto avveniva per il “concetto” della volontà libera, all’inizio dello *Spirito pratico*, adesso l’individuo sa che la sua libertà non è nella contingenza della scelta, ma nella necessità di una sostanzialità razionale che è tanto il fondamento della sua autocoscienza quanto l’oggettività che egli si trova di fronte. La natura propria di questa sostanzialità non è solo ciò che determina la soggettività dell’individuo “in sé”, fornendogli una forma che l’arbitrio pretende di riempire di contenuto. Ma è una forma che è al tempo stesso il suo proprio contenuto, è una forma non solo “in sé”, ma anche “per sé”⁷¹.

La libertà del volere diventa così la superficie di riflessione non del volere formale e dei suoi fini, ma della libertà dello spirito, ossia della capacità reale dello spirito di dettare il suo proprio esterno. Il concetto di volontà non è più, aristotelicamente, solo potenza, *dynamis*, ma è *energheia*, o in altri termini è un *atto* che si definisce infinito perché la corrispondenza tra il suo interno e il suo esterno è piena⁷². Ciò non significa che a volere sia propriamente un’entità metafisica che si chiama spirito e non individui umani. La formulazione della libertà del volere come “forma infinita”, o come “idea”, afferma piuttosto che l’individuo umano è detto libero perché all’esterno del suo volere ha una realtà che non è materia. Nell’uomo il superamento della costituzione animale non si opera perché, a differenza dell’animale, l’uomo è capace di perseguire intenzionalmente fini naturalmente dati, autoriferendosi rispetto a un esterno che rimane naturale. Ma perché l’esterno stesso del volere dell’uomo, ciò in cui si collocano i suoi contenuti, oggetti, fini, è fatto della stessa essenza spirituale che definisce la coscienza che ognuno ha di sé⁷³.

⁷⁰ *Rph* § 21, p. 41.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Rph* § 22, p. 42. Per l’interpretazione generale che Hegel dà della nozione aristotelica di *energheia*, e per le sue numerose applicazioni in diversi ambiti del sistema si rimanda a A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001; per la traduzione hegeliana di questa nozione con il termine attività (*Tätigkeit*) cfr. in part. pp. 15 ss.

⁷³ Per un’interpretazione complessiva della razionalità pratica hegeliana, che parte invece dall’assunto che ciò che distingue l’animale dall’uomo è la capacità di

Per questo motivo Hegel definisce, in più luoghi, la libertà come la “gravità” del volere, e per questo motivo il volere non può che essere libero⁷⁴. Assumere che esistano corpi senza gravità, ossia senza la determinazione della necessità materiale, significherebbe rendere superfluo il concetto di corpo. Analogamente, assumere una volontà che non sia libera, ossia assumere che essa non risponda alle determinazioni di uno spirito che detta anche il suo esterno, vorrebbe dire rendere superfluo il concetto stesso di volontà. Quando si parla di volere alla necessità materiale va sostituita un’altra necessità, una necessità spirituale che si distingue dalla prima utilizzando, per essa, il termine libertà.

Questa piena coincidenza di necessità e libertà, interno ed esterno, possibilità e realtà, offre un’oggettività diversa da ciò che è dato naturalmente non solo alla volontà, ma anche al pensiero. L’“idea” della volontà libera, e l’autocoscienza dell’individuo umano come ente libero rappresenta un punto di snodo essenziale nello sviluppo di un tema, l’unità di pensare e volere, che occupa tutta intera la *Psicologia* ma che è cruciale per comprendere anche lo *Spirito oggettivo*⁷⁵. Tanto il tema dell’unità di pensare e volere, quanto quella dell’autocoscienza del titolare di questa unità come ente libero non sono temi specificamente hegeliani. Kant e Fichte concepiscono tutte le loro rispettive filosofie pratiche nel segno di questa unità, e a partire da questa unità derivano l’idea di un’autocoscienza individuale che si costituisce nel pensiero della sua libertà⁷⁶. Già nell’esposizione del “concetto” di volontà libera

quest’ultimo di riflettere sul finalismo naturale condiviso dall’uomo con l’animale cfr. T. Pinkard, *Hegel’s Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, 2012, in part. Pp. 30-33 e 101-109.

⁷⁴ *Rph* § 7, ma vedi anche § 4 *Zu.*, in: Hegel, *Werke*, VII, cit., pp. 46-48.

⁷⁵ *Enz I* § 368 *Anm.*, p. 207; § 387, p. 217; § 390 *Anm.*, p. 218. *Rph* § 13 *Anm.*, pp. 37-38. *Enz 3* § 445 *Anm.*, pp. 440-443; § 468, p. 465; § 471 *Anm.*, p. 468.

⁷⁶ Cfr. ad esempio, I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., IV, p. 455; J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, in: Fichte, *Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, de Gruyter, Berlin 1971, IV, pp. 84-85. Sulla conoscenza che Hegel aveva del rapporto di intelligenza e volere in Fichte, e sulle sostanziali differenze della sua concezione rispetto a quella di Fichte, cfr. E. Düsing, *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*, in: F. Hespe - B. Tuschling (hrsg.), *Psychologie und*

Hegel dichiara le sue differenze da quel modo di intendere questa unità, ma è con l'affermazione appena considerata, secondo cui la volontà libera è una "idea", che Hegel tira le somme di un confronto decennale con le filosofie trascendentali.

L'individuo che dice: "io", tanto per Kant, quanto per Fichte, è un individuo che applica l'attività del pensiero a se stesso, e che ricava da questa applicazione la definizione dell'identità personale. L'individuo capace di pensare se stesso vuole, e i contenuti particolari del suo volere sono immediatamente riportati a un'"identità dell'intelletto"⁷⁷ che vale per ogni ente dotato di ragione. Pensare e volere sono cioè uniti nella universale capacità della ragione di astrarre dal dato, e di opporre l'identità intellettuale alla particolarità del fine. Come si è accennato a proposito del "concetto di volontà", la concretezza con cui la ragione pratica pone la sua oggettività, riportando i contenuti particolari del volere all'universalità del pensiero, non può che mantenere questa opposizione.

Per Hegel invece la coincidenza del pensare con il volere consiste, in primo luogo, nella possibilità di porre la sostanzialità razionale come un soggettivo, come si diceva a proposito della "possibilità reale" del volere. Ma quando si assume che la volontà è come "idea", quando la finitezza dell'autocoscienza formale è superata, la coincidenza va intesa anche nel senso che il volere presuppone l'eternità dell'oggetto, come lo presuppone il pensare⁷⁸. Quando si dice, come Hegel fa, che l'autocoscienza libera vuole in quanto pensante, pensare non significa riportare il contenuto particolare all'identità dell'intelletto, e porre al proprio esterno questo contenuto oggettivo. Ma significa invece presupporre la propria, soggettiva libertà, come un dato esterno, esattamente come fa lo *Spirito teoretico* quando è ancora come "intuizione"⁷⁹.

Anthropologie oder Philosophie des Geistes, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 107-133.

⁷⁷ *Rph* § 6 *Anm.* p. 34.

⁷⁸ Si esprime con chiarezza sul fatto che il volere coincide con il pensare quando supera la sua formalità, e il suo contenuto proprio condivide la stessa universalità oggettuale che appartiene all'attività del pensiero *Rph* § 13 *Anm.*, p. 37.

⁷⁹ *Enz* 3 § 449, p. 445.

La soggettività dell'”idea” della volontà non ha dunque nulla a che vedere con un modello formale di soggettività che si può genericamente riportare alla filosofia trascendentale, come Hegel non si stanca di dire⁸⁰. Hegel ha imparato da Jacobi che sebbene la filosofia di Fichte persegua consapevolmente l'obiettivo di superare l'opposizione di idealismo e realismo, consegnate dalla filosofia di Kant al dibattito successivo, anche la soggettività fichteana rimane dentro il medesimo dualismo. Una posizione, come quella di Fichte, che non comprende il dualismo di infinità e finità “neanche nell'immanenza e astrazione” non può che confermare l'universalità del pensiero come astrazione dal dato, impedendosi di cogliere nel volere l'unità di particolarità e universalità⁸¹. Ovviamente, con questo Hegel non sta contestando a Fichte, o a Kant, di commettere errori teorici. Ma entrambe queste filosofie hanno scelto di rimanere nei confini della *Fenomenologia*, escludendo scientemente che il volere umano possa realmente essere attivo secondo la “forma infinita” dell'idea⁸². Precludendosi la possibilità di pensare un'oggettività che corrisponda come un esterno alla soggettività del volere, le filosofie di Fichte e quella di Kant hanno fondato una ragione che non dipende dal dato naturale, ma la cui negatività nei confronti del mondo esterno impedisce di cogliere la positività dello spirito.

⁸⁰ Nella sua interessante lettura della filosofia pratica di Hegel, Pippin mette in diretta dipendenza la particolarizzazione dell'idea del volere con il porre della ragione soggettiva di Kant o di Fichte, rendendo difficile comprendere in cosa consista l'effettiva novità della proposta teorica di Hegel, cfr. R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, 2008, in part., p. 62, p. 114.

⁸¹ *Rph* § 6 *Anm.*, pp. 33-34. Il riferimento diretto a Fichte, in questa annotazione dei Lineamenti, riprende quanto già espresso in *Glauben und Wissen*, dove Hegel accomuna lo stesso Jacobi alle critiche al dualismo di Fichte, cfr. Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., IV, pp. 398-399. Per una efficace sintesi del dibattito sull'opposizione tra idealismo e realismo, tra Kant, Fichte e Jacobi, e sulla vanificazione di questa opposizione nell'idealismo di Hegel cfr. W. Jaeschke, *Zum Begriff des Idealismus*, in: C. Halbig - M. Quante - L. Siep, *Hegels Erbe*, cit., pp. 164-183, in part. pp. 180-181.

⁸² Sul fatto che le filosofie di Kant e di Fichte rimangano nell'ambito della *Fenomenologia* cfr. *Enz* I § 332 *Anm.*, p. 195; *Enz* 3 § 415 *Anm.*, pp. 422-423.

6. Personalità e diritto

Quando Hegel si riferisce a individui umani, nella teoria dello *Spirito oggettivo*, non si sta riferendo né ad animali né a coscienze, ma a persone. In quanto persona, l'uomo viene qui preso in considerazione nella sua qualità di ente spirituale, ossia di ente il cui mondo non è fatto di una sostanza diversa da quella che muove la sua propria attività. Una persona vive, come vive un essere animato, ed è capace di differenziare il proprio Sé da un mondo esterno, come fa la coscienza. Ma a differenza tanto di un animale quanto di una coscienza la persona è per essenza libera, vive cioè in un mondo che conferma oggettivamente quel che la sua attività soggettivamente pone. Se dunque si dice che la volontà di una persona è libera, non si sta facendo riferimento al suo arbitrio e alla possibilità, solo contingente, che le sue scelte divengano fini realizzati. La sua natura spirituale consente alla persona di volere secondo libertà, le consente cioè di compiere scelte che manifestano al suo esterno non semplicemente il suo arbitrio ma una determinazione universale. La persona si determina, vuole un contenuto particolare, ma questo contenuto particolare è tanto la manifestazione esterna della sua soggettività quanto la manifestazione oggettiva, realizzata, della sua personalità.

La definizione che Hegel offre della "personalità" nei paragrafi introduttivi del *Diritto astratto* fa riferimento a questa capacità dell'Io di astrarre tanto dalla natura materiale, quanto dal formalismo dello *Spirito pratico*. Nel concetto di persona è implicito che "io come un *questo* finito e determinato completamente sotto ogni aspetto (nell'arbitrio interiore, impulso, desiderio, così come secondo l'immediato esserci esteriore), sono semplicemente pura relazione a me e nella finità so me stesso come *infinito, universale e libero*"⁸³. L'autoriferimento di un individuo che ha autocoscienza di sé come persona non è l'autoriferimento dell'autocoscienza della *Fenomenologia*, e nell'annotazione al paragrafo sopra citato Hegel lo afferma esplicitamente, forse consapevole della possibilità di essere frainteso⁸⁴.

⁸³ *Rph* § 35, p. 51.

⁸⁴ *Rph* § 35 *Anm.*, p. 52.

Ciò che nega e considera non valido l'autocoscienza di una persona non è il suo esterno ma è la "limitatezza e la validità"⁸⁵ di una concretezza ottenuta nel rapporto fenomenologico con il mondo.

Ogni volta che, nello *Spirito oggettivo*, ricorre il riferimento all'autocoscienza non si sta quindi evocando l'autoriferimento di un soggetto che si determina in quanto egli *non* è il mondo esterno. L'autocoscienza di cui si parla nello spirito oggettivo è l'autocoscienza di un ente spirituale, un ente cioè che si autoriferisce non più tornando a sé da una sostanza opposta alla sua, ma tornando a sé da un esterno che è fatto della sua stessa essenza. Fraintendono il senso stesso di una teoria dello spirito oggettivo quanti ricavano la definizione hegeliana di "persona" dall'autoriferimento di un'autocoscienza che astraie dal mondo, identificando il concetto di persona con l'"universalità" astratta come primo momento del "concetto" della volontà⁸⁶. Il concetto della personalità presuppone invece l'esposizione della volontà come "idea", e la condivisione da parte dell'uomo della libertà dello spirito. La persona, nello *Spirito oggettivo*, si sa libera non nella capacità di separare il suo Sé da un mondo esterno, ma nel sapere la sua libertà come un dato di fatto di una realtà spirituale. Rispetto a questa oggettività, e non più rispetto al mondo esterno della coscienza definito all'inizio della *Fenomenologia*, l'autocoscienza sa la sua libertà come si apprende l'evidenza di un "oggetto (*Gegenstand*)"⁸⁷.

Tutto lo *Spirito oggettivo* illustra questa tesi, la tesi cioè che l'individuo come tale possa agire secondo fini particolari senza che questi fini ne contraddicano la personalità. Ciò non significa affatto che nello spirito oggettivo i diversi voleri degli individui smettano di essere conflittuali. La diversità implicita nella particolarità del volere, la indefinita distanza cui possono tendere i fini individuali, è presente

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Interpreta in questo modo la logica del concetto di persona M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993, cfr. pp. 42 ss. Per un'interpretazione analoga della personalità, trattata come se fosse un concetto della *Fenomenologia*, cfr. anche L. Siep, *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*, in: Id., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, pp. 195-216, in part. p. 195 e pp. 211 ss.

⁸⁷ *Rph* § 35 *Anm.*, p. 51.

nello spirito oggettivo esattamente come era presente nell'*Antropologia*, nella *Fenomenologia* o nella *Psicologia*. Ma tale individualità non si manifesta più come un atto sensibile del corpo animato⁸⁸, come un desiderio distruttivo dell'autocoscienza⁸⁹, o come l'arbitrio che sceglie quale impulso seguire⁹⁰. L'atto individuale del volere, in quanto manifestazione dell'oggettività dello spirito, conquista un'esteriorità spirituale che lo costituisce come "diritto"⁹¹.

Caratterizzare il diritto come una manifestazione esterna dello spirito ha anzitutto una conseguenza immediata rispetto alla tradizione moderna del giusnaturalismo. Affermare che il terreno del diritto è lo "*spirituale (das Geistige)*"⁹², infatti, confuta l'idea che il fondamento del diritto vada riferito all'arbitrio e alla relazione esterna degli arbitri individuali, così come ha sostenuto in maniera influente la dottrina del diritto di Kant⁹³. A differenza dell'arbitrio, la volontà non può subire alcuna costrizione, non può cioè entrare in relazione con altre volontà secondo un'esteriorità simile a quella propria della materia. D'altro canto, la filosofia del diritto è di fatto una teoria dello spirito colto dal suo lato esterno. Obbligare una persona non significa però costringerla in vista di un'universalità ottenuta come astrazione dal suo volere particolare. L'universalità del volere non viene raggiunta nella negazione della particolarità dell'arbitrio, ma nella identità tra il volere particolare e la determinazione esterna, oggettiva di questa particolarità. L'individuo è, in quanto persona, immediatamente obbligato, perché il suo volere particolare diviene oggettivo non come realizzazione possibile del suo fine, ma come realtà esterna, già sempre realizzata, della sua universalità⁹⁴.

Questo aspetto chiama in causa l'altro interlocutore che, insieme a Kant, Hegel ha presente quando contesta che la volontà di cui tratta il

⁸⁸ *Enz* 1, § 320, p. 188. *Enz* 3 § 404, pp. 402-403.

⁸⁹ *Enz* 1 § 350, p. 201. *Enz* 3 § 426, p. 428.

⁹⁰ *Enz* 1 § 397, p. 222. *Enz* 3 § 477, p. 474.

⁹¹ *Rph*, § 4, p. 31.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Rph* § 29 *Anm.*, p. 45.

⁹⁴ *Rph* § 24, p. 43, si veda anche l'annotazione che esplicita la distinzione tra universalità come "comunanza" o "generalità" e universalità come sostanzialità razionale.

diritto coincida con l'arbitrio. Rousseau è l'autore che con il concetto di "volontà generale" ha più chiaramente colto la dimensione spirituale del diritto. Con l'idea che l'individuo alieni la propria particolarità nella volontà generale Rousseau sembra aver inteso che quando si parla di diritto non ci si riferisce più all'arbitrio, quanto piuttosto a una volontà oggettiva rispetto alla quale le differenze delle particolarità degli arbitri smettono di avere significato. Ma questo presupposto viene smentito dal modo in cui viene concepita la realizzazione della volontà generale. In Rousseau non viene meno l'identificazione della volontà con il formalismo del fine, e quindi la stessa volontà generale è intesa come un contenuto arbitrario che attende di essere portato nel mondo dall'intesa di diversi soggetti. Secondo questo principio, il razionale non può che risultare un universale esterno, "formale"⁹⁵, un contenuto che attende la contingenza di un atto arbitrario, o la violenza dell'atto rivoluzionario, per diventare effettivo.

La filosofia del diritto, che Hegel propone con la sua teoria dello spirito oggettivo, si basa invece sull'assunto che la libertà non abbia bisogno di un atto d'arbitrio di quella potenza che è la persona per darsi realtà, e che l'oggettività della libertà è già realizzata. Non si tratta quindi di riunificare l'arbitrio di individui diversi, quanto piuttosto di illustrare le diverse modalità con cui l'unità della particolarità del volere e universalità della personalità si dà esistenza esterna. Per designare questa unità esterna Hegel usa il termine "esserci (*Dasein*)"⁹⁶, volendo così indicare la concretizzazione finita, in un tempo e spazio determinati, di una identità spirituale infinita, che non subisce più l'opposizione interno/esterno.

⁹⁵ *Rph* § 29 *Anm.*, pp. 45-46. Il giudizio sulla "volontà generale" come fraintendimento dell'idea della libertà è contenuto anche in Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: Hegel, *Werke*, cit., XX, pp. 307-308. Per un diverso modo di intendere le obiezioni di Hegel a Rousseau e a Kant, che distingue questi ultimi dal primo in ragione del fatto che essi attribuirebbero la libertà al volere umano mentre Hegel a quell'agente che è lo spirito cosmico cfr. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, p. 373. Lo stesso si legge in Id., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979, p. 79.

⁹⁶ *Rph* § 29, p. 45. Sulla infinità qualitativa della categoria *Das Dasein* cfr. anche Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XI, pp. 78 ss.

La dialettica interna che muove tutto lo spirito oggettivo consiste nelle trasformazioni che l'esserci dello spirito subisce quando lo si considera in rapporto all'individualità della persona. Proprio perché la libertà del volere è come individualità, nelle prime due parti l'esterno dello spirito è legato all'"attività formale (*formelle Thätigkeit*)"⁹⁷ dell'individuo. Sebbene definita "formale", questa attività non è più il volere formale dello *Spirito pratico*, ossia non oppone più la forma soggettiva del volere al suo contenuto. Ma l'identità di forma e contenuto, che è la libertà individuale della persona, mantiene necessariamente una differenza nel modo in cui il contenuto del volere appare ai differenti individui. Proprio perché la libertà ha esserci nella pluralità della particolarità di ognuno, la manifestazione esterna della libertà è per un individuo il suo diritto, per l'altro, vincolato a rispettare tale diritto, è un dovere. Ciò che per un individuo è una determinazione oggettiva nella quale è ricompresa, con maggiore o minore coinvolgimento della soggettività, la particolarità del proprio volere, per un altro è solo l'esteriore oggettività di un dovere.

La "finità" dello *Spirito oggettivo* consiste proprio in questa diversa apparenza che il contenuto identico della libertà del volere assume nella differenza tra i diritti e i doveri⁹⁸. La partizione di tutta questa sezione in un *Diritto astratto*, una *Moralità* e una *Eticità* è scandita dal progressivo superamento dell'esistenza solo esterna del diritto, che pure, come si è visto, è una componente essenziale della libertà dello spirito. Solo nell'*Eticità* ogni individuo si rapporta al suo dovere come al suo diritto, perché solo nell'*Eticità* l'oggettività della personalità non è affidata a una "cosa"⁹⁹ esterna, come nel *Diritto astratto*, o alla traduzione esterna della propria interiorità spirituale, all'"azione"¹⁰⁰, come nella *Moralità*. Nell'*Eticità* l'individuo vede nella determinazione del dovere non solo l'oggettività della sua personalità ma anche la soggettività del suo amore familiare, dei suoi interessi, del suo patriottismo. Nella famiglia, nella società civile, nello Stato, ogni individuo è immediatamente persona in quanto figlio, padre, cittadino,

⁹⁷ *Enz* I § 401, p. 224.

⁹⁸ *Enz* 3 § 486 e *Anm.*, pp. 479-480.

⁹⁹ *Rph* § 42, p. 55.

¹⁰⁰ *Rph* § 113, p. 102.

suddito, e quindi il suo amore familiare, il suo interesse, il suo patriottismo coincide immediatamente con la sostanzialità oggettiva della libertà, che è in grado di differenziarsi secondo la pluralità delle sfere etiche¹⁰¹.

La struttura generale dello *Spirito oggettivo*, ovvero dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, non dipende dunque dalla constatazione che nel *Diritto astratto* o nella *Moralità* Hegel si limiti a riproporre le principali dottrine giuridiche e morali della tradizione filosofica moderna che la dottrina dell'*Eticità* si incaricherebbe di vanificare¹⁰². Né il risultato raggiunto nell'*Eticità* consiste nel fatto che solo nelle istituzioni etiche, grazie alla positività delle leggi o dei poteri economici o politici, si realizzerebbe propriamente il *Diritto astratto* e la *Moralità*, quasi che i diritti con cui la libertà è effettiva nel mondo abbiano bisogno della positività del potere politico per essere reali¹⁰³. Né, tantomeno, in queste parti Hegel si occuperebbe di individui isolati considerati fuori da ogni interazione comunicativa e dalle condizioni sociali che realizzano la libertà individuale, solo nell'*Eticità* effettivamente compiuta¹⁰⁴.

In tutte e tre le sezioni dello *Spirito oggettivo* Hegel tratta della libertà personale, e in tutte e tre le sezioni le persone non sono isolati

¹⁰¹ Sulla correlazione di diritti e doveri, e sul fatto che prima dell'*Eticità* questa correlazione si raggiunga con diritti che non hanno il medesimo contenuto dei doveri cfr. *Rph* § 155, p. 143; *Rph* § 261 *Anm.*, p. 209; *Enz* 3 § 486 *Anm.*, pp. 480-481. L'unità di diritto e dovere assume poi, nell'*Eticità*, l'apparenza di contenuti diversi, per cui, per esempio, il figlio non ha lo stesso contenuto del dovere che ha un padre. Ma questa distribuzione tra soggetti diversi del contenuto del volere non contraddice, nell'*Eticità*, la manifesta unità di diritto e dovere.

¹⁰² Così in una interpretazione ormai classica, fondamentale per una passata stagione di studi, K.H. Ilting, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: M. Riedel, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, II, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, pp. 52-78, in part. p. 62.

¹⁰³ Questa la conclusione cui sembra giungere L. Siep, *Was heißt: "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie?*, in: Id., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, cit., pp. 217-239, in part. p. 237.

¹⁰⁴ Cfr. A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam, Stuttgart 2001, p. 39, p. 86. L'idea che le prime due sezioni dello *Spirito oggettivo* non siano che una rassegna di modelli inadeguati di libertà non può che comportare la connessa convinzione che i titolari del diritto non siano le persone, ma sfere d'azione o pratiche sociali, cfr. p. 33.

soggetti d'arbitrio ma, in quanto titolari di un'oggettiva libertà personale, presuppongono il loro reciproco riconoscimento. Solo nell'*Eticità* tuttavia, in ragione del peculiare superamento della *Moralità* che si svolge nella sua terza sezione, l'oggettività dello spirito smette di essere meramente esterna, fino a coinvolgere nella necessità della libertà le scelte, i bisogni, le tendenze soggettive dei differenti individui. Si ha dunque una compiuta personalità del volente anche quando il volere particolare coincide con i contenuti oggettivi della personalità senza che ciò sia il prodotto di un'adesione etica, ma di un "divieto giuridico"¹⁰⁵. Come pure, si ha una compiuta personalità del volente quando la corrispondenza tra la particolarità del volere e i contenuti oggettivi è solo un'"esigenza"¹⁰⁶, di cui si incarica direttamente l'azione del soggetto morale. Ma soltanto con il dovere etico l'idea della libertà si articola in un intero mondo, cui ogni autocoscienza fa riferimento trovando in questo esterno non solo l'obbligo alla propria libertà personale ma anche l'abitudine o l'interesse a essa.

La giustificazione di queste affermazioni avrebbe bisogno di un'analisi di ognuna delle sezioni citate e dei passaggi tra esse, che qui non si conduce. Ma richiamare l'unità dello *Spirito oggettivo* nel segno della libertà personale, e ricordare che di essa si tratta anche nell'*Eticità*, serve a sottolineare la priorità fondativa di una teoria del volere individuale e della sua libertà rispetto a tutto lo *Spirito oggettivo*. La dimostrazione che il volere sia libero non è affidata alle sfere etiche e allo scambio comunitario che vige tra gli individui al loro interno, ma al superamento della contraddizione di quanti parlano di libertà del volere e intendono invece la libertà dell'arbitrio.

¹⁰⁵ *Rph* § 38, p. 52.

¹⁰⁶ *Rph* § 111, p. 101.

Etica cristiana e mondo

Giuseppe Cantillo

Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta”

Università degli studi di Napoli Federico II

cantillo@unina.it

ABSTRACT

In Ernst Troeltsch’s view, Christian ethics, more than any other religious ethics, achieves a synthesis between religious group and moral ideas. The main difficulty of this synthesis is attempting to harmonize the relationship between unworldly goods and values and worldly goods and values. The history of Christian ethics, especially in its dimension of social ethics, it may, therefore, as the history of forms in which it is represented the “including opposition” of the religious purpose with the worldly purposes. In this essay, we’re trying to retrace, even if in broad terms, this history whose reconstruction Troeltsch constantly devotes his attention as the necessary way to determine the content and tasks of Christian social ethics appropriate to the needs of complex modern society.

KEYWORDS

Religion, christian ethics, world, Ernst Troeltsch

1. Religiosità cristiana e morale

La volontà di realizzare “la sintesi tra idee morali e nucleo religioso” caratterizza l’etica cristiana più d’ogni altra etica religiosa, dal momento che, come ha messo in evidenza Ernst Troeltsch, la moralità della “religiosità cristiana” deriva dal fatto che per essa il bene religioso è richiesto dalla stessa presenza del dovere nella coscienza morale: “Noi – scrive Troeltsch nel corso di etica del 1905/06 – dobbiamo avere religione per se stessa, e non perché ci è comandata dall’esterno (...) Nel dovere (*Sollen*) siamo costretti (*müssen*) a riconoscere un’obbligazione religiosa: poiché per noi la religione è diventata

un'esigenza morale, per noi ogni imperativo morale diviene espressione della volontà divina"¹.

Lo stretto legame di religiosità e moralità che caratterizza l'etica cristiana comporta che "tutti i comandamenti morali della ragione, che mirano all'acquisizione della personalità, si presentano come effusioni dell'operare divino", manifestazioni della volontà divina nella natura umana. In questo senso, per l'etica cristiana, nella rivendicazione dell'autonomia della coscienza morale si esprime la stessa legge divina: come dice suggestivamente Troeltsch, "nell'autonomia parla la teonomia"².

Questa intima connessione tra autonomia e teonomia indica lo stretto sentiero attraverso il quale è possibile sperare di saldare il rapporto tra beni e valori sopramondani e beni e valori intramondani. Non v'è dubbio, infatti, che ogni etica religiosa, che è fondata sulla fede in un Dio "assolutamente sopramondano", tende a invitare il credente a "fuggire dal mondo". Questo valeva anche per l'etica cristiana che inizialmente si opponeva al mondo dominato dal politeismo. Ma successivamente, sviluppando le tendenze già presenti nel giudaismo, l'etica cristiana "si è sempre più aperta verso il mondo". Quest'ultimo è "creazione di Dio": non può essere, in sé, negativo. Perciò nel compito religioso-morale della "dedizione a Dio (...) vi dev'essere incluso anche il mondo"³.

La determinazione di contenuto del "fine ultimo religioso", ovvero del *summum bonum*, si articola in valori che, come tutti i valori etici, hanno un duplice lato: quello individuale e quello sociale. Il primo si riconduce all'idea della filiazione da Dio, che fa consistere nel rapporto della personalità con Dio la beatitudine, e il secondo si riconduce all'idea di una "comunità oltreumana" fondata sull'amore, che proviene da Dio e unisce gli uomini nel vincolo della fratellanza in Dio. La formazione della personalità nella comunità d'amore e nella comune relazione a Dio è – osserva Troeltsch – ciò che il Vangelo di Giovanni definisce come "vita" o come "vita eterna": un'espressione in cui "la

¹ Cfr. E. Troeltsch, *Grundfragen der praktischen christlichen Ethik* [Heidelberg, Winter 1905/06], hrsg. von F.W. Graf, in "Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft", VII, 1993, p. 77.

² *Ivi*, p. 76.

³ Cfr. *ivi*, p. 78.

vita designa sia il compimento della singola persona, sia il compimento della comunità di persone in Dio”⁴.

Senonché questo compimento, nel contesto del mondo, è necessariamente spostato nella ulteriorità. Così fin dall’inizio della storia dell’etica cristiana, brevemente richiamata da Troeltsch nel paragrafo 10 del corso del 1911/12, il *regno di Dio* assume decisamente un senso escatologico, mentre è la struttura oggettiva, istituzionale, della Chiesa ad assicurare il fine ultimo della salvezza e a incarnare l’ideale della comunità, che solo raramente, e soprattutto in Oriente, assume una forma spirituale, presentandosi come comunità mistica dell’amore. Con il protestantesimo il fine ultimo della salvezza si interiorizza nella giustificazione per la sola fede e tende a identificarsi con il dolore per il peccato e con la sopportazione paziente della finitezza mondana. Il lato sociale, comunitario, del fine ultimo tende nella tradizione luterana ad essere indebolito, mentre viene in primo piano la dimensione dell’etica individuale. Al contrario – sottolinea Troeltsch – nell’etica calvinista prevale “il lato attivo e oggettivo” del fine ultimo, in quanto il rendere onore a Dio “[esige] la creazione di una comunità di santi e la giustificazione [diventa] il presupposto dell’agire pratico nella comunità e per la comunità”. Tuttavia nel calvinismo passa in secondo piano il principio dell’amore a confronto di quello della sottomissione all’assoluta sovranità di Dio che opera l’elezione del credente predestinato a salvarsi⁵. Come aveva messo in evidenza Abraham Kuiper nelle sue *Vorlesungen über den Calvinismus* del 1904, il principio fondamentale del calvinismo è l’idea della sovranità assoluta di Dio su tutto il mondo creato, per cui sulla terra tutte le sovranità sono derivate da Dio: nello Stato, nella società, nella chiesa⁶.

Autoumiliazione e dolore per il peccato sono i contenuti principali dell’etica pietistica, mentre nelle sette riemerge in primo piano “l’idea escatologica del regno di Dio”, che, come fine ultimo, si trova

⁴ Cfr. E. Troeltsch, *Praktische christliche Ethik*, appunti dettati per il corso di lezioni del semestre invernale 1911/12 tenuto a Heidelberg, tratti dal *Nachlass* di Gertrud von Le Fort, a cura di E. von Chevallier e W. Graf, in „Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft“, VI, 1991, p. 163.

⁵ *Ivi*, pp. 164-65.

⁶ A. Kuiper, *Reformation wider Revolution. Sechs Vorlesungen über den Calvinismus*, Reich Christi Verlag, Gross Lichterfelde 1904, p. 79.

nuovamente al centro dell'etica cristiana del mondo moderno fondata sul "ritorno dal dogma al vangelo"⁷.

Nel § 11 dello stesso corso di lezioni 1911/12 Troeltsch esamina tematicamente il rapporto tra lo scopo finale etico cristiano e gli scopi oggettivi intramondani, osservando che in generale tra fine religioso e beni oggettivi costituenti il "mondo" vi è una "tensione", una "opposizione", che però assume forme differenti nelle varie religioni positive. Essa infatti può presentarsi ora come un'opposizione radicale e rigida che porta necessariamente alla esclusione dei fini intramondani da parte del fine religioso ("opposizione escludente"), ora come una opposizione che ammette invece la possibilità di una conciliazione, di un "compromesso", ovvero di una "inclusione" dei fini intramondani nel fine religioso ("opposizione includente").

L'opposizione escludente è caratteristica delle religioni "puramente ascetiche, antipersonalistiche e puramente mistiche", le quali hanno un atteggiamento completamente pessimistico verso il mondo o lo riducono semplicemente a parvenza. Questo però – afferma Troeltsch – non è il caso del Cristianesimo, che eredita dal Giudaismo e specialmente dal profetismo la sua fede nella creazione e quindi un'accettazione attiva del mondo, e, "malgrado tutte le inclinazioni ascetiche in cui esso ha potuto deformare la propria natura sotto l'influsso della dottrina del peccato originale e della mistica, è in linea di principio una religione antiascetica"⁸. Non solo nelle sue origini non vi è una ostilità attiva verso il mondo, ma anche quando, con l'istituzione della Chiesa, si è marcata l'opposizione tra questa e la restante vita sociale, l'etica cristiana è stata sempre impegnata a stabilire un rapporto con il mondo inteso come il complesso delle formazioni sociali diverse dalla Chiesa. Sicché la storia dell'etica cristiana, specialmente nella sua dimensione di etica sociale, si può presentare come la storia delle forme in cui pur tra oscillazioni spesso drammatiche si è venuta configurando l'"opposizione includente" del fine religioso con i fini intramondani; una storia alla cui ricostruzione Troeltsch ha dedicato costantemente la sua attenzione come la via obbligata per determinare i contenuti e i compiti di un'etica sociale cristiana adeguata alle esigenze della complessa società moderna.

⁷ E. Troeltsch, *Praktische christliche Ethik* 1911/12, p. 165.

⁸ *Ivi*, pp. 168-69.

2. Caratteri dell'etica cristiana: cristianesimo e mondo

Secondo Troeltsch l'etica cristiana, presa per sé, è un'etica specificamente religiosa, perché la predicazione di Gesù ha un contenuto puramente religioso, dominato dagli ideali della personalità interamente consacrata a Dio e all'amore fraterno in Dio, e parimenti dall'idea del regno di Dio che sta per venire.

L'attesa dell'imminente regno di Dio non comporta una negazione del mondo, ma certamente una sua relativizzazione, una "indifferenza" verso di esso: perciò la predicazione di Gesù e la fede della prima comunità cristiana non presentano una vera e propria etica sociale, né un programma di riforma sociale. Al loro posto c'è l'appello a vivere con gli altri credenti nel Dio di Gesù in un rapporto fraterno, ovvero "nella comunione puramente religiosa dell'amore". Essi devono agire dentro gli ordinamenti terreni preesistenti e durevoli conformemente alla volontà santa di Dio, seguendo gli ideali eroici del "sermone della montagna", al fine di prepararsi con la santificazione personale, che impegna parimenti l'amore del prossimo, all'avvento del regno. Quest'ultimo – osserva Troeltsch – non è però pensabile secondo i modelli storici di dominazione, ma "crea sulla terra un ordine nuovo, che (...) non ha nulla in comune con lo Stato, la società, la famiglia" e solo Dio può sapere, nella sua imperscrutabile volontà, quale figura avrà. I tratti fondamentali dell'originaria etica cristiana risultano essere allora da un lato "l'individualismo illimitato e incondizionato", ovvero la personale decisione per la santificazione di sé nella comunione con Dio e nel servizio di Dio, dall'altro lato l'idea della "comunione d'amore", ovvero "il fatto che coloro che si santificano per Dio s'incontrano nel medesimo fine" e sono chiamati ad attuare "la volontà divina d'amore", non solo all'interno della comunità dei credenti, ma anche "verso gli estranei e i nemici"⁹. L'amore del prossimo, l'amore

⁹ Cfr. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Neudr. Ausg. Tübingen 1922, Scientia Verlag, Aalen 1965, pp. 34-35, 39-41, 48-49 (tr. it. di G. Sanna, E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. I., La Nuova Italia, Firenze 1941, pp. 45-46, 50-53, 63-64) [d'ora in avanti abbreviato in *SL*].

fraterno, non indica, quindi, soltanto una disposizione soggettiva alla bontà e alla carità, alla comprensione e al rispetto dell'altro, ma ad un tempo un reale "collegamento" tra quanti sono "uniti in Dio", collegamento che tende ad espandersi universalmente.

Certo il "comunismo religioso dell'amore" che nasceva dalla predicazione di Gesù non trasferiva l'eguaglianza dal piano religioso a quello sociale ed economico, né implicava l'idea di una proprietà collettiva, ma riguardava unicamente il consumo, la volontaria messa in comune dei beni per la loro utilizzazione, mentre ammetteva, anzi, "il guadagno privato continuativo come condizione della possibilità di donare e di sacrificarsi". Tuttavia – osserva Troeltsch – esso costituisce un ideale essenziale dell'*ethos* cristiano originario dal quale successivamente sono state tratte le conseguenze sociali più radicali: "il monachesimo, i moti comunistici del medioevo, gli Anabattisti, gli entusiasti ed idealisti: tutti hanno seguito questa traccia" ed "anche la Chiesa ha avvertito e riconosciuto molto bene questa coerenza logica", solo che nella teoria del diritto naturale assoluto ha spostato la "comunità d'amore" nel paradiso perduto¹⁰.

Se la predicazione di Gesù è indifferente verso il mondo e le sue strutture, specialmente con l'affievolirsi dell'attesa dell'imminente avvento del Regno e con l'affermarsi dell'organizzazione istituzionale della comunione dei credenti nella Chiesa si modifica l'atteggiamento del Cristianesimo verso il mondo, che tende a porsi nei termini di un *compromesso*.

Già nella comunità riunita nel ricordo di Gesù comincia a delinearsi un minimo di organizzazione interna, per l'esercizio della carità, della beneficenza. Tuttavia non siamo ancora di fronte alla Chiesa come tipo definito di formazione sociologica, la quale implica l'assestarsi del culto del Cristo, crocefisso e risorto, e le operazioni sacramentali quali il battesimo e l'eucaristia, che determinano l'oggettiva partecipazione alla grazia di Dio e alle conseguenze salvifiche della morte e della Resurrezione del Cristo¹¹: "la chiesa – scrive Troeltsch – è un istituto di salvezza, un'opera di Dio, non dell'uomo, una istituzione miracolosa, dotata di verità e di forze soteriologiche divine". Rispetto all'originario carattere individuale e personale del rapporto con Gesù e con il Dio di

¹⁰ Cfr. *SL*, pp.49-51 (tr. it. cit., I, pp. 65-66).

¹¹ *SL*, pp. 48-49, 58-60, 63-64-76-78.

Gesù, la chiesa in qualche modo “depersonalizza” la relazione religiosa e “pone al posto della prestazione personale la santificazione oggettiva”¹².

Lo schema sociologico predominante che, soprattutto a partire da Paolo, la Chiesa antica cominciò a delineare (senza peraltro elaborare ancora una teoria generale della società), è indicato da Troeltsch come “il tipo del patriarcalismo cristiano”, che, affermando l’ideale religioso dell’eguaglianza, riconosce però le differenze sociali esistenti e intende superarle esclusivamente su un piano etico-religioso personale. Da ciò deriva che il Cristianesimo assume per lo più un atteggiamento “conservatore” verso le strutture politiche e le articolazioni sociali esistenti. Anche se egli non manca di sottolineare adeguatamente che resta altrettanto operante la tendenza radicale e rivoluzionaria, che scaturisce dagli ideali del sermone della montagna e che, sia pure indirettamente e talora sotterraneamente, finisce per incidere profondamente sul destino delle stesse formazioni sociali e politiche mondane. “L’atteggiamento prescritto dal paolinismo – scrive Troeltsch – è di riconoscere le formazioni sociali e servirsene in quanto divenute non senza la volontà di Dio e contenenti un certo elemento di bene, ma nello stesso tempo di rifiutarle e mantenerle indipendenti in quanto esse appartengono a un mondo tramontante e sono intrecciate dappertutto col paganesimo”¹³. Dall’insegnamento di Paolo derivano la concezione organicistica della società e dello Stato e l’orientamento a conservare l’ordine sociale nelle sue differenziazioni. Nell’epistola ai romani 12,4-6 Paolo delinea la concezione della Chiesa come un solo corpo in Cristo e più in generale la comunità come organismo: “Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri”. E vi delinea anche il carattere di vocazione che ha ciascuna funzione e il dovere di conformarsi a questa funzione il futuro concetto di *Beruf*: “Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi. Chi ha il dono della profezia la eserciti secondo la

¹² E. Troeltsch, *Die Sozialphilosophie des Christentums*, Klotz, Gotha 1922, pp. 16-17 [d’ora in poi abbreviato con *Sozialph*].

¹³ *SL*, p. 73 (tr. it., I, p.96); cfr. pp. 60-62, 67-68, 73-74 (tr. it., I, pp.78-79, 88-89, 96-97).

misura della fede; chi ha un ministero attenda al ministero; chi l'insegnamento, all'insegnamento; chi l'esortazione all'esortazione. Chi dà, lo faccia con semplicità; chi presiede, lo faccia con diligenza; chi fa opere di misericordia, le compia con gioia". E successivamente in 13,1-7, Paolo afferma chiaramente il principio della derivazione del potere delle autorità costituite da Dio e quindi il dovere di sottomettersi ai pubblici poteri: "Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio (...) Vuoi non aver timore da temere l'autorità. Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male". Sicché il rispetto delle autorità costituite non nasce solo per il timore della pena, ma "anche per ragioni di coscienza", perché sia mantenuto l'"ordine stabilito da Dio". Di qui la conclusione di Paolo: "Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto. A chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto". Si tratta certo di un insegnamento che dà fondamento a un "diritto naturale relativo moderatamente conservatore", come suggerisce Troeltsch, anche se non va trascurato che il mantenimento dell'"ordine stabilito" e il rispetto delle autorità costituite si fondano in ultima istanza su un principio etico-religioso a suo modo rivoluzionario, per il quale il precetto fondamentale dell'essere cristiani è l'amore in quanto è "il pieno compimento della legge"¹⁴. Nel comandamento dell'"amore vicendevole" – afferma Paolo – si riassumono tutti gli altri comandamenti: "Infatti il precetto: *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*" (13,8-

¹⁴ Si vedano in questo senso le acute osservazioni di Jacob Taubes: "Dai Vangeli sappiamo del doppio precetto. A Gesù viene chiesto: qual è il precetto più importante? Ed egli risponde: devi amare il Signore con le tue forze e la tua anima (...); poi aggiunge: ama il prossimo tuo come te stesso. Paolo non esprime un doppio precetto (...) il fulcro del discorso non è l'amore non già verso il Signore, ma verso il prossimo. Non vi è alcun doppio precetto, ma *un unico* precetto. A mio giudizio si tratta di una scelta assolutamente rivoluzionaria" (J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, tr. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997, 2ª ediz., pp. 101-102).

10)¹⁵. Un precetto che si iscrive nella convinzione apocalittico-escatologica dell'imminente avvento del regno di Dio, cioè della finale salvezza: "è ormai tempo di svegliarvi dal sonno, perché la nostra salvezza è più vicina ora di quando diventammo credenti. La notte è avanzata, il giorno è vicino. Gettiamo via perciò le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce" (13,11-12). Sicché – ammonisce Paolo – "comportiamoci onestamente, come in pieno giorno: non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie". E da questo punto di vista, come suggerisce Taubes¹⁶, anche la sottomissione alle autorità costituite, il conservatorismo politico, si potrebbe spiegare con la fede nell'imminente salvezza, quindi nella prospettiva apocalittico-escatologica.

Questa originaria ispirazione duplice e contraddittoria, difficilmente componibile in una dottrina, non verrà mai del tutto meno nella storia dei rapporti tra Cristianesimo e mondo, così come nella stessa storia dell'autoconfigurazione delle comunità cristiane. Tuttavia questa situazione contraddittoria esige sempre una risoluzione, specialmente per motivi pratici. E quando la Chiesa antica si trovò di fronte ai nuovi e difficili problemi posti dall'enorme espansione della cristianità, dal suo progressivo inserimento nelle articolazioni della società e dello Stato, dal mutamento stesso della composizione sociale delle comunità ecclesiastiche, non poté fare a meno di cercare una via di uscita e di elaborare una concezione sociologica generale. Questa via d'uscita fu trovata nell'assimilazione e nella cristianizzazione della dottrina stoica del diritto naturale, che presentava notevoli punti di contatto e di affinità con le idee cristiane. Si realizzò così un compromesso con il mondo riducendo la distanza tra il piano naturale e razionale e quello soprannaturale e religioso: "L'attesa della *Civitas Dei*, della Gerusalemme celeste resta, e il mondo resta un regno del peccato e delle tenebre. Ma in questo regno delle tenebre si fa ancora strada un residuo della luminosità del Paradiso, la ragione naturale che promana da Dio e forma gli ordinamenti sociali razionali come basi e integrazioni

¹⁵ Sull'importanza decisiva di questa seconda parte del cap. 13 insiste Taubes che la interpreta nel senso "del credo apocalittico-escatologico", che per lui resta immutato nel pensiero paolino dal tempo di Tessalonica "fino alla Lettera ai Romani" (*ivi*, p. 102).

¹⁶ *Ivi*, p. 103.

degli ordinamenti della Chiesa e del loro supremo ideale, che ora si rifugia nell'ascesi"¹⁷.

3. *L'etica sociale cristiana*

Se si tiene presente l'intera storia dell'etica sociale cristiana – come Troeltsch ha fatto analiticamente nelle *Soziallehren* – si può affermare che la filosofia sociale del Cristianesimo “è il diritto naturale cristiano con un'applicazione ora più conservatrice, ora più radicale”¹⁸. Questa diversità di applicazione è connessa con le varie forme di comunità prodotte dal Cristianesimo e rinvia quindi alla tipologia delle autoconfigurazioni sociologiche dell'idea cristiana proposta da Troeltsch.

Accanto al tipo della chiesa, che è stato certamente dominante, si è presentato fin dall'inizio (e anzi racchiude in sé le prime comunità dei discepoli e seguaci di Gesù) il tipo della setta, cioè di una comunità ristretta di credenti in Gesù e nella sua predicazione, i quali vogliono seguire in modo radicale ed entusiastico i principi della santificazione personale e dell'amore. Mentre la chiesa ha carattere prevalentemente oggettivo ed istituzionale, “la setta è invece la comunione della volontarietà e dell'adesione cosciente. Tutto vi dipende dall'effettiva azione e partecipazione personale” e la comunità non è sorretta “dal patrimonio comune”, ma “si attua immediatamente in una relazione personale di vita”. La setta risale direttamente alla predicazione di Gesù, al rigorismo del sermone della montagna, “raduna gli eletti della vocazione e li contrappone recisamente al mondo”¹⁹. Questi due tipi ideali, che sono entrambi “impliciti nella consequenzialità logica del Vangelo e che soltanto presi insieme esauriscono l'ambito dei suoi effetti sociologici”²⁰, si distinguono, proprio in connessione con il diverso principio sociologico, sul piano della dogmatica e della morale, e in particolare sul piano dell'etica sociale per il diverso riferimento al

¹⁷ *Sozialph.*, p. 9.

¹⁸ *Sozialph.*, pp. 13-14.

¹⁹ *SL*, pp. 372-73 (tr. it., I, pp. 481-82).

²⁰ *SL*, p. 375 (tr. it., I, p. 484).

diritto naturale. Furono dapprima i Padri della Chiesa nel contesto culturale della tarda antichità e poi il Cattolicesimo medievale a sviluppare la dottrina cristiana del diritto naturale, distinguendo, come già aveva fatto lo Stoicismo, tra diritto naturale assoluto e relativo. Per l'etica stoica il diritto naturale assoluto riguarda uno stato ideale presente nella condizione originaria dell'umanità dominata dalla ragione e dall'idea di una comunità di uomini liberi, senza autorità, senza differenze sociali, senza proprietà privata. Il diritto naturale relativo riguarda invece l'umanità storica, uscita dall'età dell'oro in un'epoca e in un mondo in cui la ragione è costretta a lottare con le passioni – con l'egoismo, la sete di potere, la violenza – e perciò ad introdurre lo Stato, il sistema giuridico coercitivo, il matrimonio, la proprietà, un sistema di regole per attenuare le diseguaglianze sociali. La Chiesa antica, assimilando la dottrina stoica per l'esigenza di trovare un compromesso con il mondo le cui strutture sociali e politiche apparivano immutabili, identificò il diritto naturale assoluto con l'ideale della libertà dei figli di Dio e della comunione fondata sull'amore – ideale realizzato soltanto in Paradiso – e si richiamò al diritto naturale relativo come al diritto adeguato allo stato di peccato e concepito ad un tempo come pena e rimedio del peccato.

Il diritto naturale relativo, al quale doveva commisurarsi il diritto positivo, fu, indubbiamente, lo strumento con cui la Chiesa ha realizzato l'integrazione con il mondo, ha riconosciuto e legittimato le istituzioni e le formazioni economico-sociali esistenti; ma al tempo stesso, come Troeltsch giustamente osserva, mediante il diritto naturale relativo la Chiesa ha anche potuto regolare, giudicare e condannare tali istituzioni e formazioni. Questa duplicità di funzione si può scorgere tanto nel diritto naturale relativo elaborato nel modo più sistematico e compiuto nell'ambito della Chiesa cattolica e specialmente con il tomismo, quanto anche nel riferimento ad esso presente sia nel luteranesimo che nel calvinismo. Anche se in quest'ultimo viene messo in primo piano, piuttosto che il carattere di rimedio allo stato di peccato, quello della sua razionalità. Calvino, infatti, si proponeva di realizzare una società cristiana, e ciò comportava un reciproco avvicinamento tra diritto naturale e ideale cristiano e un superamento della separazione luterana tra “cristianesimo del cuore” e “morale dell'ufficio e della vocazione professionale”. Con ciò egli avviò un processo di enfattizzazione degli aspetti ideali ed assoluti del diritto

naturale rispetto a quelli relativi allo stato di peccato e rese possibile il successivo avvicinamento tra il diritto naturale cristiano del calvinismo anglo-sassone e il giusnaturalismo moderno razionalistico e liberal-democratico²¹.

Per questo aspetto il calvinismo assimila elementi del tipo della setta. Le sette, infatti, aspirando a realizzare piccole comunità di credenti che perseguono la santità e non avendo alcun interesse a realizzare compromessi con il mondo, si richiamano direttamente al diritto naturale assoluto identificato con la legge dell'amore predicata e testimoniata da Gesù Cristo e raccolta nel sermone della montagna.

Nel tipo della setta, tuttavia, Troeltsch distingue due tendenze fondamentali: la setta che si mantiene fedele all'ispirazione puramente religiosa del sermone della montagna ed è orientata a sopportare con pazienza le sofferenze e i mali del mondo, rinviando il trionfo della legge naturale assoluta alla fine dei tempi, e la setta combattiva e riformatrice che si ricollega, oltre che al sermone della montagna, al pensiero del regno di Dio e della sua realizzazione che comincia già nel mondo²². Sul terreno della setta paziente e sofferente si compie prevalentemente, come nel caso dei Fratelli moravi, "il ritiro dei veri cristiani dal mondo pieno di pericoli per restringersi in una comunione fraterna", e il ritorno quindi all'ideale sociale del Cristianesimo antico, che si esprimeva nella "rinuncia al mondo" e nell'"astensione dal diritto, dal giuramento, dalla proprietà, dalla guerra, dal potere" e nella pratica del servizio e della carità²³.

Sul terreno della setta combattiva, in particolare, si formano le idee democratiche e comuniste più radicali, alle quali si possono ricondurre indirettamente gli ideali del socialismo moderno laico e si richiamano direttamente le posizioni del socialismo cristiano che, pur respingendo la lotta di classe, "si rifiuta – scrive Troeltsch – di divinizzare l'ordine

²¹ Cfr. E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. v. di H. Baron, Scientia Verlag, Aalen 1966, pp. 166-191, qui pp. 169-184 (tr. it. in E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 95-124, qui: pp. 106-117); *SL*, pp. 158 e ss., 172-174, 260 e ss. (tr. it. I, pp. 205 e ss., 223-26, 332 e ss.).

²² Cfr. E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht...*, cit., pp. 184-85 (tr. it. cit., p. 118).

²³ Cfr. *SL*, pp. 407-408, 363, 367-368, 373-374, 379 (tr. it. cit., I, 526-527, 469, 474, 482, 489-490).

borghese vigente” sulla base del diritto naturale relativo e riconquista per l’etica cristiana “il suo carattere utopistico e rivoluzionario”.

La setta combattiva – ammette Troeltsch – è fedele “all’interpretazione letterale del Vangelo” che essa vuole attuare “anche nelle sue conseguenze sociali dell’individualismo radicale e dell’amore del prossimo” senza arrestarsi “dinanzi a nessuno dei beni della civiltà”. Il suo dramma, però, è che essa può instaurare il suo principio del diritto naturale assoluto solo ricorrendo a ciò che contrasta proprio con le stesse norme evangeliche, vale a dire ricorrendo alla forza e alla violenza o alla potenza dello Stato. Altrimenti non le resta che rifugiarsi nell’escatologia²⁴. Perciò Troeltsch, convinto che “la rivoluzione sociale non scorre nel sangue del Cristianesimo”²⁵, che per lui non s’identifica soltanto con il Vangelo, si sente certamente più vicino alla religiosità della setta paziente e sofferente, che si avvicina a quella della mistica e dello spiritualismo.

Pochi legami con il diritto naturale cristiano ha, invece, il terzo tipo di autoconfigurazione sociologica indicato da Troeltsch come comunità mistica o spiritualistica. Il misticismo non ha una propria, autonoma etica sociale cristiana; esso, infatti, è “la riduzione a interiorità e immediatezza del mondo di idee consolidatesi nel culto e nella dottrina, che diventa possesso puramente interiore e personale dell’anima”.

I tre tipi fondamentali di auto-configurazione sociologica dell’idea cristiana sono sorti fin dall’inizio come possibili soluzioni dei problemi sollevati dal contrasto tra i principi ideali e le leggi sociologiche e psicologiche naturali sia all’interno della stessa formazione comunitaria cristiana, sia nel rapporto con altre formazioni sociali religiose e specialmente mondane. Essi, essendo “*tipi ideali*”, non trovano una realizzazione pura e compiuta nella storia effettiva della cristianità, e tuttavia ognuno di essi si può riconoscere come prevalente in una determinata epoca storica, per la maggiore corrispondenza a una determinata “*situazione spirituale*”, “per la consonanza con le altre tendenze generali e fondamentali della situazione storica del momento”.

²⁴ Cfr. E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht...*, cit., p. 185 (tr. it., p. 119); *SL*, pp. 843-46, 424 (tr. it., II, pp. 523-27; I, p. 549).

²⁵ *SL*, p. 961 (tr. it., II, p. 675).

Così, se l'Antichità e il Medioevo hanno richiesto il tipo della Chiesa con la sua forte tendenza organizzatrice e la capacità di rivolgersi alle masse e di produrre una complessiva civiltà cristiana unitaria, "la maturazione dell'individualismo tardo-medievale e le crisi sociali dell'epoca, lo sviluppo della civiltà cittadina, artigianale, commerciale" costituivano "un terreno fecondo" per lo sviluppo delle sette e delle loro idee giusnaturalistiche radicali. Parimenti, se nell'età degli Stati moderni nazionali e dell'assolutismo le Chiese riformate e la Chiesa cattolica della controriforma riaffermarono il tipo della Chiesa e rinnovarono la filosofia sociale cristiana, poi con il progressivo movimento di emancipazione politico-culturale ed etico-religioso della società europea dal dominio della civiltà ecclesiastica e dall'assolutismo, l'esperienza religiosa si è concentrata nell'interiorità spirituale e nell'intenzione etica, e si è prodotta una "*modernizzazione delle idee mistico-religiose*" in uno spiritualismo cristiano che separa la religione da ogni elemento politico e sociale, fondandola con una moderna teologia in una regione autonoma della vita spirituale. Proprio dall'ambito di questo rinnovato misticismo e spiritualismo cristiano provengono, secondo Troeltsch, le più vitali idee religiose e morali che possiede lo spirito del mondo moderno.

In particolare essi hanno profondamente influenzato la formazione del "protestantesimo ascetico" che ha fatto scaturire dal concetto protestante di fede le conseguenze che portano alla concezione religiosa moderna fondata non più sulla "rivelazione oggettiva esteriore" ma sulla rivelazione "interiore e soggettiva" e quindi sulla "convinzione della coscienza personale"²⁶. Nel "protestantesimo ascetico" Troeltsch, collegandosi alle ricerche di Max Weber, individua una formazione religiosa unitaria in cui si raccolgono "il calvinismo e il complesso delle sette battistiche, metodistiche, salutistiche" e, attraverso il pietismo, anche il neo-luteranesimo. Esso costituisce "un grande tipo sociologico complessivo dell'idea cristiana" diffuso specialmente nel mondo anglosassone e nelle regioni influenzate dal calvinismo, ma operante anche

²⁶ Sul concetto di "chiese libere" si veda il discorso accademico tenuto da Troeltsch il 22 novembre 1906, *Die Trennung von Staat und Kirche, die staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten* (Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning, Heidelberg 1906, pp. 5-6, 17).

nei paesi di tradizione luterana²⁷. Le idee confluite nel protestantesimo ascetico hanno costituito le “radici” della cultura e della coscienza moderne: la separazione di Chiesa e Stato, la sovranità popolare, la tolleranza religiosa, la formazione volontaria delle comunità ecclesiali, la libertà di opinione, la riflessione morale autonoma, il principio dell'autonomia individuale.

Il riconoscimento dell'estrema difficoltà di elaborare una nuova filosofia sociale cristiana nella situazione del presente, in cui sempre di più tendono a separarsi l'elemento religioso e quello economico-politico, non comporta per Troeltsch una rassegnata rinuncia a infondere nell'agire sociale e politico gli ideali dell'etica cristiana con il suo specifico orientamento escatologico: “Il pensiero del futuro regno di Dio – egli scrive nelle *Soziallehren* – (...) non toglie già valore, come ritengono avversari di corta vista, al mondo e alla vita del mondo, ma rinvigorisce le forze e (...) rende forte l'anima nella sua certezza di un ultimo assoluto senso e fine futuro del lavoro umano”²⁸.

²⁷ Cfr. *SL*, pp.792, 984-86 (tr. it., cit., II, pp. 459, 707-709).

²⁸ *SL*, p. 979 (tr. it. cit., II, p. 700).

Civiltà religiosa e religione civile in un mondo multiculturale

Carmelo Vigna

Università Ca' Foscari di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

carmelo.vigna@gmail.com

ABSTRACT

If (civil) religion can show what the simple practice of human universality necessarily postulates, that is, the foundation of the claim to eternal life, thus preventing this simple practice from appearing as a model that will implode (that is, destined to death with no return), then (religious) civilization can in turn offer practical-universal prerequisites for the *purification* of demands that religion makes. It is in actual fact impossible for any true religion to speak against our shared humanness. Or rather, it is impossible for religion to deny the universal dynamics of mutual recognition.

KEYWORDS

Religious civilization, civil religion, multiculturalism, recognition

1. La comunità religiosa e la società civile politicamente organizzata, sono due realtà esposte spesso al conflitto. La storia lo testimonia a ogni epoca: sia quando una delle due realtà prevale sull'altra sia quando si raggiunge una situazione di equipotenza, che determina per lo più uno scontro sordo o anche, a volte, una crisi manifesta. La ragione di questa condizione è per gran parte, a mio avviso, strutturale: il fatto è che entrambe le realtà comunitarie sono tendenzialmente inclini a valere come delle *totalità* di significato e di potere. E due totalità non sono, in linea di principio, compostibili. Ossia: la vita dell'una sembra praticabile solo a partire dalla estermineazione dell'altra o almeno della riduzione dell'altra a momento interno della prima. Gli esempi novecenteschi più clamorosi nella storia europea sono sotto gli occhi di tutti. Alludo alle vicende tragiche del fascismo italiano e del nazismo tedesco e a quelle del bolscevismo russo. Un discorso a parte meriterebbe il franchismo spagnolo. Ma lasciamo in sospeso qui una

analisi circostanziata di questi fenomeni, anche perché non sono certo gli unici citabili. Sono solo quelli più eclatanti.

2. Conviene però non dimenticare quanto ci ha insegnato anche la storia meno recente: dal grande conflitto fra impero romano e cristianesimo alla lunga lotta medievale per le investiture. Se prima c'era stata – nel mondo antico greco-romano – una lunghissima e sostanziale prevalenza della società politica sulla religione, poi con il cristianesimo trionfante i rapporti si erano rovesciati. In effetti i Papi riuscirono per un po' di secoli a deporre gli Imperatori: fino a quando, con la modernità, il potere politico non eliminò, anche brutalmente, le vecchie pretese teocratiche e riprese la perduta autonomia. Oggi nell'Occidente secolarizzato i tentativi di accordo sul fondamento della reciproca indipendenza di potere temporale e potere spirituale passano, come si sa, o attraverso dei “concordati” o attraverso una tacita e reciproca non ingerenza.

3. La secolarizzazione sembra anzi aver propiziato una qualche soluzione indolore dell'antico problema, perché ha portato con sé – pare a tanti – la fine delle *ragioni* e delle *radici* del conflitto. La società secolare, si dice, è una società in cui il “disincanto” ha contagiato un po' tutti. Per un verso, la società politica non rivendica più funzioni totalizzanti. La politica sembra diventata, almeno a prima vista, qualcosa come una ingegneria sociale. Per altro verso, l'idea di un altro mondo pare caduta sotto i colpi della critica filosofica e scientifica. E senza l'idea di un altro mondo non c'è religione possibile. Se poi non c'è più religione possibile, cessa d'esistere di fatto il movente del conflitto.

4. Ma le cose stanno veramente così? Questo il problema nella sua forma iniziale più elementare. Ebbene, le cose non stanno veramente così. Che la fine del conflitto tra società civile e comunità religiosa sia una sorta di *wishfull thinking*, lo sostiene molta letteratura critica recente. Del resto, lo si potrebbe ricavare persino da un luogo insospettabile: lo scambio di vedute tra Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas presso la Katholische Akademie in Bayern il 19 gennaio

2004. Lì infatti si ridiscute di bel nuovo intorno al rapporto tra società civile e religione: da un lato stanno le conquiste culturali della realtà europea più avanzata, dall'altro le esigenze più avvertite della religione cattolica. Habermas riconosce che la religione resta un problema ineludibile per la società civile, nonostante la riduzione proceduralistica della sua concezione della politica, mentre Ratzinger gli fa eco, ammettendo la nuova complessità del mondo secolare, diventato multiculturale e non facilmente afferrabile dall'istanza religiosa cristiana.

5. La simmetria di cui si è fatto cenno è, comunque, una simmetria complicata, che mostra subito una struttura multistrato. La società civile è una realtà multiculturale, si diceva, e si evolve con una rapidità sorprendente a livello globale. Qui basterebbe notare che solo alcuni anni fa, quando Ratzinger scriveva, il terrorismo sembrava il mostro da esorcizzare, mentre, dopo poco più di un lustro, il mostro da esorcizzare ha preso le forme di una crisi finanziaria globale, con annessi i problemi economici della depressione e della difficoltà della crescita. La comunità religiosa, a sua volta, è abitata da istanze diverse, che vanno da una strategia di visibilità spinta a livello di società civile, e pure politica, ad una strategia di rinuncia e quasi di mimetizzazione della componente religiosa attraverso l'accettazione di una modalità pure essa "secolare" del rapporto con il divino.

6. Come che sia la complicazione delle due figure storiche della società civile e politica e della comunità religiosa, resta vero, almeno in sede di teoria, che se esse non sono e non possono essere spazzate via dalla storia e non debbono restare nel conflitto endemico, *una loro compossibilità può nascere solo da una qualche relativizzazione reciproca*. Finché questo non accade, l'oscillazione tra fondamentalismo religioso e prevaricazione del potere politico, come braccio armato della società civile, è presso che inevitabile. Orbene, come già si anticipava, la religione non pare per nulla morta: all'età secolare si è già sostituita una sua età post-secolare; né morto pare il potere civile e politico, ché anzi esso a volte si ripropone per alcuni come unica via di salvezza di fronte alla potenza selvaggia del capitalismo finanziario. E questo, nonostante

le debolezze e pure la diffusa corruzione della classe politica, oggetto di critiche non di rado feroci.

7. E allora, se il nostro problema, in linea di principio, può trovare una qualche soluzione soltanto attraverso la relativizzazione reciproca dei due protagonisti del potenziale conflitto, è su questo che bisogna indirizzare l'analisi e concentrare l'attenzione. La proposta che si intende qui avanzare – lo anticipo subito a scanso di equivoci – è la seguente: solo se tanto il potere civile e politico quanto il potere religioso si orientano ad *anteporre a se medesimi l'umano che ci è comune*, è possibile che società e religione diventino due atteggiamenti complementari e reciprocamente promozionali, anzi che due atteggiamenti radicalmente oppositivi. Si intende: senza che la loro legittima identità ne venga in alcun modo sacrificata.

8. Prima di esplorare questo senso possibile di una complementarità fra società civile e religione, sì che la società civile possa dirsi in qualche modo religiosa e la religione possa in qualche modo valere anche come religione civile, vorrei brevemente esporre cosa qui intendo per l'umano che ci è comune o per universalità dell'umano.

9. In verità, il riferimento ad un “universale” dell'umano è stato per secoli un *leit-motiv* di tutto il pensiero occidentale. E non solo di quello. E le risposte teoriche che sono state date non si contano più. Allora, che senso ha ricominciare da capo a trattare la questione? Credo che si possa rispondere subito così: le precedenti determinazioni dell'universalità dell'umano sembrano oggi scarsamente utilizzabili, perché dicevano riferimento solo ad una parte degli esseri umani e delle loro culture. Sono state, in buona sostanza, un prodotto dell'egemonia europea sul resto del mondo. La globalizzazione e il multiculturalismo dei tempi nostri richiedono una nuova riformulazione in grado, almeno, di evitare il sospetto di una riedizione delle vecchie pretese egemoniche dell'Occidente capitalistico.

10. Da che parte cominciare? Direi: dal nostro pensare e dal nostro volere, unanimemente riconosciuti – da sempre – come le due forme “fondamentali” del nostro rapporto alla realtà. Pensare e volere dicono ordine alla verità e al bene e in questa maniera *indeterminata* sono patrimonio della comune consapevolezza umana sotto tutti i cieli. In modo più o meno esplicito. E in effetti sul pensare e sul volere sono stati da sempre riportati i codici più universali per intendersi: l’opposizione tra vero e falso e l’opposizione tra bene e male.

11. Ora, un codice comune di tipo teorico in sede multiculturale sembra diventato di fatto *improponibile*. Lo osservava già Maritain nel secondo dopoguerra. Rawls ci ha costruito sopra una teoria proceduralistica della convivenza politica, teoria poi un poco attenuata. Le forme “sostantive” del convivere politico non hanno più avuto, dopo di lui, buona stampa. Ma non bisogna lasciarsi più di tanto impressionare dal proceduralismo. Ad esser rigorosi, cercare la verità della vita civile e di quella politica non è, in sé e per sé, un che di impossibile. Il rifiuto della via “sostantiva” è soprattutto un sintomo o un effetto della cultura dominante, incline al relativismo e allo scetticismo, che della verità dispera.

12. Qualcuno ha tentato, in sede di fondazione, di rimediare a questo fallimento mediante la ricerca di un codice pratico-intersoggettivo (Apel). Ma anche la *fondazione* dell’eticità di tipo pratico-intersoggettivo, purtroppo, resta un che di teorico. Sembra che unisca, piuttosto, una pratica *tout court*, cioè una qualche forma di saggezza in atto, forse perché nella pratica ci si deve necessariamente determinare così e così. La pratica è “reale”, si pensa, o è almeno la riconduzione del pensiero alla realtà (laddove la teoria è la riconduzione della realtà al pensiero e quindi sembra offrire un margine maggiore alla variazione soggettiva). Ma non ci si illude anche da questa parte, *se la verità è una volta per sempre congedata*? Del resto, una opzione per la pratica in atto è pur sempre una forma di teoria...

13. Si può fare a meno di queste forme estreme di rimedio, a me pare. Detto in altri termini: ritengo, in generale, che la via d'uscita dall'aporetica della universalità dell'umano non stia dalla parte dell'oscillazione estremizzante tra il teoretico e il pratico, anche se riconosco volentieri che ci sono tempi, come i nostri, in cui è *più opportuno* (nient'altro che questo) insistere sulla prassi anzi che sulla teoria, per meglio convenire con altri. Insomma, l'opzione maritainiana può ancora strategicamente valere per l'oggi, purché sia convenientemente integrata con i risultati del dibattito più recente. Ma val la pena aggiungere qualche altra nota in proposito per rimarcare l'importanza della svolta.

14. Storicamente parlando, l'universalità da noi cercata era, nella modernità occidentale, trovata nell'universale della ragione, erede dell'universalità medievale della fede cristiana, erede a sua volta dell'universalità un po' naturalistica della ragione greco-classica. Fu l'illuminismo, come si sa, ad imporre la ragione moderna come codice universale in Occidente. Quell'universale della ragione, però, esigeva una teoria univoca della ragione. La ragione illuministica era, in effetti, la kantiana "ragione pura". Univoca, appunto. Solo che la ragione, da Kant in avanti, è progressivamente diventata "impura" e l'univocità è diventata una vera e propria "equivocità". Ora si è passati dalla ragione impura alla ragione "destrutturata" o "decostruita", cioè alla ragione che ha rinunciato al senso dell'Intero e si è racchiusa nella descrizione del puro "frammento". È soprattutto questa destrutturazione che, negli ultimi decenni, ha determinato la fuga dall'ontologia e il rifugio un po' consolatorio nella (presupposta) efficacia della prassi, di cui prima si è fatto cenno.

15. Ma l'universale dell'umano *non* può essere la prassi *in sostituzione* della teoria, proclamata impossibile – torno a ripetere. Universale dell'umano deve essere piuttosto qualcosa della prassi *come* qualcosa della teoria. Universali, in effetti, sono propriamente i primi principi della teoria e i primi principi della prassi. E sono anche principi conosciuti e onorati da gran tempo, come abbiamo sopra ricordato: l'opposizione tra positivo e negativo è poi il principio di tutti i principi,

sia teorici sia pratici; opposizione custodita, nella teoria, dal principio di non contraddizione e, nella pratica, dall'antica sentenza: fa il bene ed evita il male. Ma, certo, delle indicazioni tanto generali non bastano per noi.

16. Una maggiore approssimazione al nostro obbiettivo richiede una manovra aggiuntiva, *cioè una individuazione antropologica di questi generalissimi principi*, che rappresenti una qualche circolo di teoria e pratica. Noi dobbiamo cercare ciò in cui gli *esseri umani* possono convenire secondo una pratica che non è indifferente o addirittura contraria alla verità, perché gli esseri umani *si intendono*, nonostante le differenze culturali, e *convivono*, nonostante i conflitti endemici. Del resto, già il fatto di discutere di pluralismo implica inevitabilmente questa intesa. Riconoscere che ci sono molte culture, significa avere un qualche concetto di cultura, che è precisamente ciò che funziona da codice di riconoscimento tra le varie culture. Lo stesso si può dire di qualsiasi fenomeno plurale.

17. Ora, che cosa in realtà ostacola la ricerca e la determinazione dell'universale umano? A mio avviso una motivazione pratico-politica; ossia, il tentativo di enucleare il senso dell'universalità dell'umano è visto con grande sospetto perché troppo somiglia a un codice *egemonico*. Ciò che si rifiuta, in altri termini, quando ci si oppone a una proposta di universalità di codice, non è tanto l'universalità o l'unità di codice in sé, quanto lo spettro della dipendenza di una cultura da un'altra, che si proclama universale, *cioè*, appunto, egemone. Ciò che si difende è, quindi, l'indipendenza culturale come fondamento simbolico della propria dignità di persona o di popolo. Detto ancora in altri termini, si rifiuta per lo più la forma del dominio, non la possibilità di convivere mediante il riferimento all'universale.

18. Ma si può convivere senza la forma del dominio? Questo è, in ultima istanza, il *vero* problema, depurato dai suoi falsi equivalenti. E qui è da rispondere che certamente, si può convivere benissimo senza la forma del dominio, anzi si deve o si dovrebbe. Ora, l'opposto della forma del

dominio è la forma del reciproco riconoscimento. *Perciò*, a mio avviso, è necessario porre *in questa forma* la vera unità di codice, che i contemporanei in molti modi ricercano.

19. Che il riconoscimento reciproco sia l'opposto della relazione di dominio, è tesi facilmente intuibile e anche molto nota, dopo la lezione hegeliana. Così come è intuibile la conflittualità permanente che il dominio di un uomo sull'altro uomo scatena. Un po' meno intuibile è l'effetto risolutore, rispetto al conflitto, della relazione di riconoscimento. Ma lo si può argomentare, tale effetto, anche mostrando che la relazione riconoscente è *l'unica relazione pratica intersoggettiva in cui due o più soggettività possono convivere in tutta la grandezza della loro dignità*. Ogni soggettività, infatti, ha bisogno d'essere riconosciuta come un orizzonte di senso inoltrepassabile. Come una certa infinità di orizzonte. Ma non si riesce facilmente a capire proprio questo, come, cioè, due o più soggettività possano coesistere nella loro infinità intenzionale. Sulle prime, più infinità, per quanto semplicemente intenzionali, sembrano infatti impossibili. L'una sembra togliere all'altra proprio tale carattere. Di qui l'impulso al conflitto politico e quindi alla potenziale estermineazione dell'altro. E in effetti l'esito è inevitabile se ogni soggettività viene innanzi, come accade nella relazione di dominio, *esigendo* anzitutto dall'altra il riconoscimento signorile. Cioè *imponendolo*. L'altra, per lo più, farà lo stesso con la prima. Così entrambe le soggettività finiranno per lottare per la vita e per la morte. Ebbene, questa situazione "molecolare" può tranquillamente essere predicata anche in relazione alla situazione socio-politica.

20. Non così, se ogni soggetto, anziché esigere d'essere riconosciuto nella sua signoria, viene innanzi *offrendo* anzitutto il riconoscimento della signoria dell'altro. Non così, se l'altro, riconosciuto, viene innanzi riconoscendo a sua volta la signoria del primo. Poiché la signoria in tal caso non è predata, ma reciprocamente offerta, accade che *ognuna* delle due coscienze sia resa signorile dall'altra, *mentre* ognuna delle due si professa serva dell'altra. E poiché si professa *liberamente* serva, resta nella propria signoria *anche* quando serve. Due signorie, così

chiasmaticamente incrociate, non sono più impossibili, anzi si sostengono e si alimentano a vicenda. L'inciampo dell'ostilità è qui *tolto in via di principio*.

21. Messa innanzi questa indicazione di fondo, che vale per tutte le relazioni intersoggettive, torniamo ora al rapporto tra comunità religiosa e comunità civile. Ebbene, che la comunità religiosa sia un luogo di reale interesse per la società civile e che la società civile altrettanto valga per la comunità religiosa, chiunque, credo, lo conceda, al di là delle patologie che esse recano sovente con sé. Ma ciò che qui ci deve spingere a indagare meglio è la domanda intorno allo statuto di ordine *ontoetico* delle due forme di comunità. Dopo quello che abbiamo detto dell'umano che ci accomuna, *cioè* della relazione di riconoscimento reciproco, possiamo riversare su queste due realtà la luce di questo principio per togliere di mezzo il loro conflitto strutturale e sostituirlo con le mosse di una relazione di “buona complicità”? Io penso di sì, e provo ora a dire a quali condizioni questo può accadere.

22. Intanto, la prima cosa che mi vien da annotare, forse la più evidente, è la maggiore latitudine della comunità religiosa rispetto alla società civile. La società religiosa è, infatti, una pratica assoluta, almeno per quel tanto che in essa ne va del rapporto con Dio come rapporto primo e totalizzante. La società civile è piuttosto orientata, invece, alle relazioni intersoggettive “orizzontali”, o almeno può essere concepita benissimo semplicemente come tale. In altri termini, che la vita della società civile includa anche il rapporto con Dio è certamente possibile, anzi è auspicabile, ma non è dirimente per essa, mentre non è concepibile una comunità religiosa che quel rapporto non tratti come fondativo di tutto il resto. Dunque, è da dire, *per questo lato*, che la comunità religiosa contiene *dentro* di sé la società civile. Solo che la società civile contenuta nella comunità religiosa può essere – e così spesso accade – implicita e perciò può essere facilmente occultata da tutte le forme di patologia religiosa riscontrabili nella storia degli esseri umani. In altri termini, il dominio della religione è inevitabilmente il dominio di una certa religione e una certa religione può anche contenere elementi – ad esempio forme feticistiche dell'interpretazione del divino

o proiezioni antropologiche – che confliggono con alcuni principi della vita civile intesa nella sua universalità umana. Questo spiega forse perché alcuni pensatori si sono levati duramente contro le forme della religione, e proprio in nome della società civile e della vita politica.

23. Peraltro, la patologia della comunità religiosa è o può essere oggetto critico della religione stessa. Ossia la religione può contenere dentro di sé principi che danno conto e possono combattere le forme patologiche della religione. Come accade, ad esempio, nel cristianesimo. Quando questo non accade, non resta che ricorrere, vien da dire, alla ragion pratica, cioè all'universalità umana che ci accomuna, e che la società civile custodisce o dovrebbe custodire. Ma in tal caso, sono le regole del reciproco riconoscimento a comprendere in sé la vita religiosa. Non però nel senso in cui la vita religiosa comprende la società civile. Non che la società civile, dunque, contenga la latitudine della vita religiosa: ne contiene piuttosto i fondamenti di senso, perché e fin quando i fondamenti della ragion pratica siano intesi nella loro portata trascendentale. Detto in altri termini, le forme della vita religiosa, specie le forme delle comunità religiose del Libro, che veicolano una “rivelazione” di Dio agli uomini, predicano una ricca determinazione delle relazioni tra l'uomo e Dio. E tuttavia, queste relazioni restano sempre delle *individuazioni* dell'orizzonte trascendentale della ragion pratica di cui la società civile si nutre, cioè in generale restano determinazioni del principio del reciproco riconoscimento. Per questa ragione e in quanto custode di *questa* principialità della ragion pratica, la società civile può a buon diritto *giudicare* (anche) le forme storiche della vita religiosa. Le quali di fatto implementano variamente il contenuto religioso, ma non possono mai quei principi contrastare.

24. Con ciò non si vuol dire che il contenuto della vita della comunità religiose debba essere necessariamente solo “pratico-razionale” (sarebbe, questa, una posizione fortemente riduttiva e sostanzialmente gnostica); si vuol solo dire che il contenuto meta(pratico-)razionale della vita delle comunità religiose, se ne viene annunciato uno (come accade nel cristianesimo), sopravanza solo la razionalità pratica *determinata* della vita civile; ma *non può sopravanzare* l'orizzonte della praticità

trascendentale che appartiene all'universale dell'umano. E allora, se la differenza tra società religiosa e società civile è interna alla logica della società civile in quanto universalmente umana, anche la "buona notizia" della rivelazione – come ad esempio quella cristiana –, quando promette la comunicazione della vita di Dio a favore degli uomini, promette qualcosa che sta in qualche modo *all'interno* delle dinamiche del riconoscimento reciproco. Come dire che lo scarto tra la società religiosa e la società civile non può che esser posto all'interno dell'orizzonte stesso della società civile, quale che sia la natura di tale scarto.

25. Da questo punto di vista, la religione cristiana – parliamo ora direttamente di quella, perché è soprattutto in essa che compare la nozione di qualcosa di altro e di superiore alla natura umana – può ben essere intesa come quella che consente alla potenzialità tendenzialmente e intenzionalmente infinita della ragion pratica, come dinamica del riconoscimento, il suo compimento adeguato. Ciò che la semplice natura non riesce a fare. Riconoscere universalmente tutti gli umani è in effetti, per un essere umano, un compito di fatto praticamente ineseguibile. Si dovrebbe riconoscere anche il proprio nemico. E questo esporrebbe alla possibilità dell'annientamento senza ritorno. Ora, ci si può ragionevolmente spingere sino a questo dono della propria vita, solo quando si è garantiti contro il male e si è sicuri di essere restituiti, come che sia, di nuovo alla vita. Ma questo può farlo solo un Dio.

26. Ma è opportuno un tratto analitico ulteriore. Questo *reciproco* oltrepassamento di società civile e comunità religiosa non deve nascondere ai nostri occhi una profonda *convergenza* delle due forme, proprio in nome e per conto dell'universalità dell'umano come disposizione e attività trascendentale di reciproco riconoscimento. La ragion pratica è, infatti, nella sua universalità umana un giudizio sui costumi degli uomini per intendere di essi quali conducono alla fioritura di vita e quali no. La religione, specialmente quella cristiana, mira in altro modo allo stesso. E si aggiunga: entrambe le forme della vita pratica indicano, secondo modi propri, come solo una buona relazione intersoggettiva sia in grado di propiziare il compimento del desiderio

umano. Entrambe le forme di pratica, cioè, coltivano il senso della buona reciprocità, restando inteso che tale reciprocità nella religione si estende sino a comprendere i rapporti con Dio. Anzi, in tal caso comincia da quelli, secondo importanza.

27. E si noti ancora: se è vero che in entrambi i domini si mette innanzi una struttura universale dell'umano come comando, è altrettanto vero che, mentre la società civile guadagna questa regola attraverso l'analisi razionale della relazione intersoggettiva, la comunità religiosa (in particolare quella cristiana) la propone come un comandamento divino. Eppure, questa differenza non è, forse, ancora quella più rilevante. Più rilevante è, forse, il fatto che la vita religiosa, quella vera, è il luogo di *guarigione* dell'universalità dell'umano e non solo il luogo di *giudizio* secondo il bene e il male, come accade invece per la società civile. Il differenziale del rapporto intersoggettivo con il divino e con il dono della vita divina è infatti qui dirimente. In effetti, l'analisi della struttura delle relazioni umane è in grado di indicare cosa si deve intendere per una buona vita nella polis, ma non è in grado di garantire sempre il rispetto e l'esecuzione di tale indicazione nell'esercizio quotidiano. Detto in altro modo: la produzione dell'equazione tra regola ed esistenza umana non è in potere della società civile. Anzi, essa si rivela quasi sempre impotente dinanzi all'umana fragilità. Propriamente, l'umana fragilità solo mette a nudo. La vita civile e quella politica, lasciate a se stesse, rischiano perciò di giocare un ruolo depressivo, anzi che terapeutico. Le vicende di questi ultimi tempi, specie in Italia, ne sono un esempio piuttosto eloquente.

28. Si dirà che neppure la religione civile è mai stata in pari con questo compito. Ed è una storica verità. Ma non è l'universalità della vita religiosa che in fin dei conti fa problema, almeno per la stragrande parte degli esseri umani. Ciò che fa problema è la *pratica* della vita religiosa, giacché essa si volge verso un punto di luce che è il massimo dell'oscurità per noi. Perché Dio non è visibile in sé e per sé, ma sempre in modo velato; e a volte in modo così velato, da essere proprio lontano e invisibile. Gli esseri umani a questo punto tentano spesso e disperatamente di dare visibilità all'invisibile: Ma finiscono per

conferire all'invisibile i loro volti, anche quelli più strani e più crudeli. Così nasce il "sacro", che è un territorio simbolico dove si può incontrare di tutto, e dove solo raramente si incontra il Santo. Per incontrare il Santo, si richiedono certe condizioni rigorose. Ma chi detta queste condizioni? Si può rispondere: anzitutto il Santo stesso, almeno nelle religioni del Libro. Ma anche i principi universali della ragion pratica, che tutti gli umani accomunano, possono essere in grado di indicare delle condizioni, perché il volto del Santo non sia sfigurato.

29. Intendo dire – concludendo le mie considerazioni – che, se la religione (civile) può mostrare ciò che la semplice pratica dell'universalmente umano di necessità *postula*, ossia il fondamento della pretesa di una vita per sempre, e così a quella semplice pratica evitare di apparire un modello implosivo (destinato cioè alla morte senza ritorno), la civiltà (religiosa) può a sua volta offrire i presupposti pratico-universali per una *purificazione* delle richieste della religione. È impossibile infatti che una religione vera dica qualcosa contro l'umano che ci è comune. Ossia: è impossibile che neghi le dinamiche universali del reciproco riconoscimento.

VARIA

Dualismi nell’“io” religioso, costruzione della psiche sociale e condotte di vita in Max Weber

Luca Mori

Università di Pisa

Dipartimento di Filosofia

moriluca@gmail.com

ABSTRACT

In a well-known passage of the *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Max Weber declares his interest in analyzing the influence of those psychological sanctions which, originating in religious belief and the practice of religion, give a direction to practical conduct and held the individual to it. This paper investigates Max Weber’s vision of the psychology (and sociology) of worldviews, focusing on two related problems: (1) how religious beliefs and the practice of religion originate psychological sanctions and impulses that motivate people to act in certain ways, and (2) how such psychological sanctions and impulses can become organized in a more or less rationalized conduct of life.

The paper suggests that the centrality of the sociology of religion in Weber’s thought is in part a consequence of the fact that the religious sphere makes it particularly evident that there is a deep interconnection among the human need for ordering empirical reality, the emergence of social and life-orders, and the formation of personality (through dualistic self-representations).

KEYWORDS

Conduct of life, dualism, Max Weber, sociology of religion

1. *Psicologia delle intuizioni del mondo*

Wolfgang Schluchter ha suggerito di interpretare i lavori di sociologia della religione e quelli politici di Max Weber come esempi di psicologia e di sociologia dell’intuizione del mondo¹. Schluchter si colloca su una linea interpretativa che individua il fulcro della riflessione weberiana nell’analisi del processo di razionalizzazione all’origine del mondo occidentale moderno e, in tale prospettiva, la *Sociologia della religione*

¹ Cfr. Schluchter 1988 Bd. 1: 15 e 17.

assume particolare importanza². In questo articolo il riferimento agli scritti weberiani sulla religione è motivato dalla volontà di approfondire alcuni risvolti di una psicologia dell'intuizione del mondo sociologicamente informata, tenendo conto che nei fenomeni caratteristici della dimensione religiosa si coglie in modo particolarmente nitido come il tentativo di dare ordine al mondo vada di pari passo con i tentativi di ordinamento delle relazioni sociali e con i modi di dar forma all'"io" individuale e alle sue esperienze.

Per definire l'ambito tematico di una psicologia delle intuizioni del mondo un buon punto di partenza è costituito dal saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pubblicato nell'*Archiv für Sozialwissenschaft* nel 1904-1905 e successivamente incluso nella *Sociologia della religione*. Ciò che qui anzitutto interessa è "l'individuazione di quegli impulsi psicologici, creati dalla fede religiosa e dalla pratica della vita religiosa, che indicavano la strada alla condotta di vita e vi mantenevano l'individuo"³. Un motivo analogo ritorna negli altri studi raccolti nella *Sociologia della religione*, che con lo scritto sull'etica protestante condividono il presupposto della non unitarietà della "psiche sociale" e della sua irriducibilità ad una formula unica⁴.

La prospettiva interpretativa è chiaramente formulata: la fede e la pratica religiosa, con le attribuzioni di senso e le posizioni di valore connesse, generano impulsi psicologici di portata più ampia, che trovano espressione in differenti modi di assumere, condividere e mantenere particolari condotte di vita, anche al di fuori della sfera propriamente religiosa.

Individui e società si danno reciprocamente forma: Weber rientra così tra gli studiosi che, a cavallo tra Otto e Novecento, hanno riflettuto sull'"influenza reciproca fra individuo e società", ponendo le basi per la psicologia sociale, intesa come disciplina interessata a quei "fenomeni specifici che risultano generati dall'intersezione fra processi psicologici e dinamiche sociali"⁵. È indicativo il fatto che l'intersezione

² Su questo punto, cfr. Tenbruck 1980 e Ferrara 2006.

³ Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982: 83.

⁴ Ivi, p. 194 nota: chi crede il contrario, è un ingenuo.

⁵ Cfr. Mazzara 2003: 15-16. Sulla metodologia della psicologia sociale, peraltro, Weber si è pronunciato in un saggio del 1909, recensendo alcuni volumi di Adolf Levenstein. Cfr. Weber 1909, trad. it. in Weber 2001.

tra processi psicologici e dinamiche sociali emerga considerando la sfera delle credenze e delle pratiche religiose: ciò è vero tanto per Max Weber quanto, ad esempio, per Emile Durkheim.

Da un punto di vista weberiano, potremmo dire che l'“io” individuale prende e si dà forma nelle relazioni sociali a partire da una “molteplicità” di fondo: tale molteplicità, pur senza essere ordinabile e determinabile in modo completo e definitivo, trova nei sistemi religiosi delle potenti strategie di orientamento e contenimento. Considerando ad esempio “gli elementi della vita spirituale dei singoli individui [*Bestandteile des Geistesleben der einzelnen Individuen*]” raccolti generalmente sotto il nome di “Cristianesimo medievale”, Weber precisa che, nonostante la Chiesa abbia perseguito e realizzato in quell'epoca “l'unità della fede e dei costumi in maniera particolarmente elevata [*die Einheit des Glaubens und der Sitten sicherlich in besonders hohem Maßen*]”, in ogni singolo individuo *cristiano medievale* si potrebbe trovare soltanto “un caos di connessioni di pensieri e d'affetti d'ogni sorta, infinitamente differenziati ed in estrema contraddizione [*ein Chaos unendlich differenzierter und höchst widerspruchsvoller Gedanken- und Gefühlszusammenhänge aller Art*]”⁶. Né il tipo del “Cristianesimo medievale” elaborato dalla sociologia, né lo sforzo della Chiesa di realizzare l'unità di fede e costumi in modo pervasivo possono *determinare* tutti gli aspetti singolari di ogni singolo individuo.

Anche per lo scienziato empirico che vuole impiegare la nozione di “io”, ogni possibile riferimento alla personalità e alla sua coerenza, come anche all'uomo inteso da un qualche punto di vista – ad esempio come *Kulturmensch* – presuppone l'assunzione di un punto di vista, una selezione: l'*unità* colta di volta in volta è sempre una “costruzione artificiale”, un “prodotto del pensiero” rispetto ad una *molteplicità* data:

“l'«io», così come lo impiega la scienza empirica, è qualcosa di completamente diverso dal complesso di contenuti della coscienza [*Komplex von Bewußtseinsinhalten*] che confluisce a costituire un'«unità» puramente sensibile o di carattere affettivo [*zu einer rein sinnlich oder gefühlsmäßig anschaulichen »Einheit«*], tenuto insieme

⁶ Cfr. Weber 1904, ora Weber 1988: 197 e trad. it. Weber 2001: 193. La traduzione qui proposta è mia.

psicologicamente dalla «memoria» o dal «sentimento dell'io» [*als solche durch »Gedächtnis« oder »Ichgefühl« psychologisch zusammengehaltene*]. Quando la scienza empirica [*die empirische Wissenschaft*] tratta una molteplicità data [*eine gegebene Mannigfaltigkeit*] come una «cosa» e quindi come un'«unità» [*als »Ding« und damit als »Einheit«*] – per esempio, la «personalità» [*Persönlichkeit*] di un uomo storico concreto – questo oggetto è sempre soltanto un oggetto «relativamente determinato» [*da ist dieses Objekt zwar stest ein nur »relativ bestimmtes«*], vale a dire è una costruzione concettuale [*gedankliches Gebilde*] che contiene in sé sempre e senza eccezione un materiale «intuito» empiricamente; ma esso è parimenti una costruzione artificiale [*künstliches Gebilde*] la cui «unità» è determinata dalla selezione [*»Einheit« durch Auswahl*] di ciò che è «essenziale» in riferimento a certi scopi della ricerca, è cioè un prodotto del pensiero [*Denkprodukt*] che ha solo una relazione «funzionale» con il «dato», e quindi costituisce un «concetto» [*»Begriff«*], sempre che questa espressione non venga limitata artificialmente a una parte soltanto di quella formazione concettuale che nasce dalla trasformazione di ciò che è empiricamente dato e che può venir designata mediante parole”⁷.

L'“io” individuale è sempre esposto a numerose circostanze di coerenza e incoerenza, alla scissione tra conoscenza e volontà e, nella volontà, tra l'azione concordata e quella effettiva, tra dovere e decisione, tra l'agire “in coscienza [*nach Gewissen*]” e l'agire “consapevolmente [*Bewußtsein*]”. Accade tuttavia che dalla molteplicità dell'io si possa passare ad una qualche forma di *unità* – più o meno consistente e durevole – grazie a credenze e pratiche riprodotte e vincolate nella relazione sociale, che istituiscono *connessioni di senso “interne”* a quella molteplicità. La *Considerazione intermedia*⁸ ci ricorda poi che gli individui vivono in più sfere di senso (oltre a quella religiosa: etica, economica, politica, erotica, intellettuale) e che la frequentazione contemporanea delle differenti sfere spinge a individuare di volta in

⁷ Cfr. M. Weber, *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in Weber 2001: 104-105; *Knies und das Irrationalitätsproblem*, in *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, 1903-1906, in Weber 1988: 109-110.

⁸ Oltre alla traduzione curata da Ferrara in Weber 2006, cfr. Weber 1976: 585-625 e Weber 1982: 525-560.

volta forme di compromesso, di scissione, di copertura, di riarticolazione delle priorità e delle attribuzioni di senso. Parimenti, nell'uomo storico concreto possono coesistere le attitudini etiche (magica, religiosa delle norme, di principio, della responsabilità) che storicamente appaiono succedersi nel processo di razionalizzazione che conduce al mondo occidentale moderno⁹. Processo che non dev'essere considerato in relazione ad un principio di sviluppo unitario o ad una filosofia della storia, perché anch'esso diventa tematizzabile in ragione dell'individuazione di “connessioni interne” tra i fenomeni documentati, “che non si lasciano ricostruire in termini essenzialmente logici, ma soltanto in modo idealtipico, cioè in condizioni di dipendenza rispetto al punto di vista”¹⁰.

2. Dualismi nell'io

Una psicologia delle intuizioni del mondo incentrata sullo studio sociologico delle religioni dovrebbe illustrare i complessi passaggi che in modo riassuntivo, seguendo l'impostazione weberiana, possono essere ordinati come segue: fede e pratica religiosa $\Rightarrow$ attribuzioni di senso e posizioni di valore $\Rightarrow$ impulsi psicologici e pratici all'azione (che trovano espressione anche in sfere di senso distinte da quella religiosa in senso stretto).

Nella sequenza, ispirata dal brano citato de *L'etica protestante*, si nota un'attribuzione di priorità alla *sfera religiosa*, che meriterebbe di essere discussa tenendo presente che nei suoi scritti Weber ribadisce più volte l'interferenza tra ciò che pertiene a diverse sfere e dimensioni di senso, che sono peraltro differenziabili soltanto in prospettiva idealtipica. Le pagine seguenti lasciano sullo sfondo questo problema per evidenziare altri due aspetti: (1) come la fede e la pratica religiosa tendano a istituire *dualismi* nell'“io” individuale e (2) come gli impulsi psicologici e pratici all'azione si organizzino in *condotte di vita*.

Riguardo al primo punto, c'è da notare preliminarmente che nella storia delle religioni il termine *dualismo* – che compare in forma latina, *dualismus*, nell'opera di Thomas Hyde *Historia religionis veterum*

⁹ Cfr. il quarto capitolo di Schluchter 1987.

¹⁰ Cfr. Schluchter 1988: 99.

Persarum eorumque magorum, con particolare rilievo alla figura di Zoroastro (E Theatro Sheldoniano, Oxonii, 1700) – si riferisce generalmente a dottrine che concepiscono l’origine e l’ordine del cosmo in relazione a due principî o divinità distinte in termini di bene e male¹¹. Di *dualismo* della natura umana, con riferimento particolare all’esperienza religiosa individuale, scriveva tuttavia esplicitamente Emile Durkheim negli stessi anni in cui Max Weber lavorava al saggio *Su alcune categorie della sociologia comprendente* e alle prime parti de *L’etica economica delle religioni mondiali*. Uscito del 1914, il saggio *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* è l’ultimo pubblicato in vita da Durkheim: esso parte dalla constatazione che lo studio della sociologia dei fenomeni religiosi fa intravedere un “modo di spiegare scientificamente una delle più tipiche particolarità della nostra natura”, cioè la “dualità costitutiva della natura umana”¹². Proprio la sociologia dei fenomeni religiosi aiuterebbe anzi a superare i limiti di altre spiegazioni del dualismo: da un lato, la dualità della natura umana può apparire come “caso particolare di quella divisione delle cose in sacre e profane, che troviamo al fondo di tutte le religioni”, da spiegare in base agli stessi principî¹³; dall’altro lato, il sentimento della dualità è correlato alla compresenza di due stati di coscienza, che provengono l’uno dall’organismo individuale e l’altro dalle idee e dai sentimenti collettivi, quali possono essere organizzati in modo durevole dalle religioni o in concezioni morali e intellettuali¹⁴.

Nel caso di Weber, partendo dalla molteplicità dell’*io* di cui si è detto, il problema del dualismo emerge in relazione alla questione della *coerenza* dell’*io* rispetto al senso *inteso* soggettivamente e al senso *logicamente* preteso dagli assunti di fede a cui aderisce. La fede e la pratica religiosa richiedono forme di sdoppiamento come autocontrollo o interpretazione della propria collocazione del mondo, facendo i conti con i continui intrecci con gli interessi empirici. Considerando ad esempio gli assunti di fede del Calvinista, si può essere d’accordo con Weber nel ritenere che “una domanda doveva subito presentarsi a ogni

¹¹ Ad esempio, gnosticismo, mandeismo, manicheismo, oltre a varie forme di dualismi medievali (catari, pauliciani, bogomili), cfr. Filoramo 1995.

¹² Il saggio uscì in «Scientia», XV, 1914 (1), pp. 206-221; trad. it. di G. Paoletti in Durkheim 2009. Cfr. *ivi*, pp. 39-41.

¹³ *Ivi*, p. 71.

¹⁴ *Ivi*, pp. 75-77.

singolo credente e spingere in secondo piano tutti gli altri interessi: sono io dunque tra gli eletti? e come posso io diventare certo di questa elezione?”¹⁵.

In nota, Weber si riferisce ancora alla nozione di “impulso psicologico”, ritenendo che ve ne siano alcuni legati alla questione della *certitudo salutis* per ogni religione non sacramentale. Nel caso del Calvinista, l'assenza della confessione induce secondo Weber ad una significativa esasperazione del controllo di sé, in quanto, a differenza del Cattolico, quello non può “sgravare” periodicamente la propria coscienza e sperare di accumulare nel tempo opere meritorie: resta quindi soltanto “un auto-controllo sistematico il quale si trova in ogni momento di fronte all'alternativa: eletto o dannato?”¹⁶.

Nel modo di porsi dell'io rispetto a se stesso, si comprendono anche alcune condizioni di possibilità per la genesi ed il mantenimento delle condotte di vita: trattando dell'ascesi cristiana, per esempio, Weber la intende come un “metodo elaborato sistematicamente di condotta razionale della vita, con il fine di superare lo *status naturae*, di sottrarre l'uomo alla potenza degli impulsi irrazionali e alla dipendenza dal mondo e dalla natura, di sottoporlo alla supremazia di un volere sistematico, di sottoporre le sue azioni a un costante auto-controllo e alla valutazione della loro portata etica, per così educare nel monaco – oggettivamente – un lavoratore al servizio di dio e quindi per assicurarlo – soggettivamente – della salvezza della sua anima”¹⁷. L'ascesi puritana costituiva parimenti un modo d'educazione alla personalità, nel senso psicologico-formale di un ordine apportato tra i motivi dell'agire, resi costanti dalla vigilanza consapevole su di sé e dal controllo sul proprio stato di grazia¹⁸.

La relazione tra l'“io” e la propria condotta di vita non è sempre trasparente, esplicita, coerente o consapevole: anche nel caso dell'“io” religioso che s'impone metodicamente una condotta di vita, non tutto ciò che accade può dipendere dalla volontà ispirata dall'auto-controllo. Nell'*Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, Weber osserva a questo proposito che “le religioni, al pari degli uomini, non

¹⁵ Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982: 99.

¹⁶ Ivi, p. 106.

¹⁷ Ivi, pp. 111-112.

¹⁸ Ivi, pp. 112-113.

furono mai libri compiutamente elaborati”¹⁹. La Chiesa stessa, precisa Weber riferendosi al cattolicesimo, “contava sul fatto che l’uomo non è un’unità determinata e da valutarsi in modo assolutamente univoco, ma che la sua vita etica è (normalmente) un comportamento influenzato da motivi contrastanti e spesso molto contraddittorio”²⁰.

Nel caso del puritano, cui è sottratto il ricorso alla grazia sacramentale, occorre invece una “trasformazione fondamentale del senso della vita intera, in ogni ora e in ogni azione”: ma “soltanto una vita guidata dalla riflessione costante poteva valere come superamento dello *status naturalis*: il *cogito ergo sum* di Cartesio fu assunto in questa interpretazione etica dai Puritani suoi contemporanei”²¹.

Vediamo ora ciò che accade in altri sistemi di credenze e pratiche religiose. Nel saggio su *Confucianesimo e taoismo* leggiamo che “l’elemento originario era qui, come altrove, il dualismo tra gli spiriti buoni (utili) e gli spiriti cattivi (dannosi), tra *shen* e *kuei*, che riempivano tutto l’universo e si manifestavano tanto negli avvenimenti naturali quanto nell’agire e nelle condizioni degli uomini”. Non c’è solo la prospettiva cosmologica di spiriti “esterni” all’anima, capaci di condizionarla, raccolti sotto il principio *yang* (virile/celeste) e sotto il principio *yin* (femminile/terrestre): “Anche l’«anima» dell’uomo era considerata composta dalla sostanza *shen*, di origine celeste, e da quella *kuei*, di origine terrestre, che si separavano di nuovo dopo la morte in conformità alla supposizione, ovunque diffusa, di una pluralità di forze animatrici”²².

In connessione a tale credenza dualista, l’indagine weberiana coglie i tratti di un modello d’educazione e di una concezione della personalità che rinviano ad un’ideale *condotta di vita*: “[i]l dualismo tra gli *shen* e i *kuei*, tra gli spiriti buoni e gli spiriti cattivi, tra la sostanza celeste *yang* e la sostanza terrena *yin*, doveva far apparire, anche all’interno

¹⁹ Weber 1982: 251. Weber prosegue, riferendosi alle religioni: “Esse furono invece formazioni storiche costruite in maniera non priva di contraddizione dal punto di vista logico, o anche soltanto da quello psicologico. Molto spesso esse tolleravano in sé intere serie di motivi, ognuna delle quali coerentemente sviluppata, avrebbe dovuto ostacolare le altre, e sovente contrapporsi direttamente ad esse. La ‘coerenza’ era qui l’eccezione e non già la regola”.

²⁰ Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982: 109.

²¹ Ivi, pp. 110-111.

²² M. Weber, *Confucianesimo e taoismo*, in Weber 1982, vol. I: 295-296.

dell'anima dell'individuo, come unico compito dell'educazione – e così pure dell'auto-educazione – quello di portare la sostanza *yang* a dispiegarsi nell'anima dell'uomo”²³; inoltre: “[p]er l'individuo l'ideale corrispondente era quello di plasmare il proprio io in una personalità equilibrata armonicamente in tutte le sue parti, ossia un microcosmo inteso in tal senso [...] Il Confuciano non desiderava nessuna «redenzione» che non fosse quella dalla barbarie della mancanza di cultura”²⁴.

In India, da un lato i Buddhisti “negavano, al pari dei materialisti, l'esistenza dell'“anima”, almeno in quanto unità dell'io”, mentre “tutta la filosofia induistica e tutto ciò che, al di là del puro ritualismo, può essere indicato come ‘religione’ degli Indù, dipende senza dubbio dalla credenza nell'anima”²⁵. La filosofia indiana può essere considerata come “una teoria della struttura metafisica dell'anima” ed il concetto di *ātman*, legato al “respiro”, giunse a designare l'unità nascosta, immateriale e magica dell'io²⁶. Con le tecniche *yoga* ed in relazione alle dottrine delle *Upaniṣad*, si articolano anche in questo caso i principi di particolari condotte di vita a partire da una concezione dell'io: “In maniera simile al dualismo cinese di *yang* e *yin*, nelle *Upaniṣad* più recenti si presenta quindi, come fonte dell'individuazione, la duplicità delle potenze del reale: il principio spirituale maschile, il *puruṣa*, è intrecciato insieme con il principio femminile, la materia originaria, la *prakṛti*, nella quale riposano senza essere dispiegate le forze materiali e le forze psichiche e spirituali, concepite come materiali, del mondo empirico, comprese in primo luogo le tre forze essenziali dell'anima, i tre *guṇa*: *sattva*, la chiarezza e la bontà divina; *rajas*, l'aspirazione e la passione umana; *tamas*, l'oscurità e la stupidità bestiale”²⁷.

²³ Ivi, pp. 408-409.

²⁴ Ivi, p. 502. Interessante, in tal senso, anche questo passaggio di p. 509: “Ma un uomo completamente adattato e razionalizzato nella sua condotta di vita soltanto nella misura richiesta da tale adattamento non rappresenta un'unità sistematica, bensì una combinazione di qualità particolarmente utili. Il permanere, nella religione popolare cinese, delle concezioni animistiche di una pluralità di anime nello stesso individuo potrebbe essere considerato quasi un simbolo di questo stato di cose”.

²⁵ M. Weber, *Induismo e Buddismo*, in Weber 1982, vol. II: 119.

²⁶ Ivi, p. 174.

²⁷ Ivi, pp. 175-176.

Il caso della concezione buddhista è interessante, poiché comporta pur sempre il riferimento ad una condotta di vita ispirata da assunti di fede e posizioni di senso, muovendo però dall'assenza di un concetto coerente di "coscienza" e dal rifiuto "dell'idea di personalità", che il Buddhismo "ha realizzato in maniera particolarmente coerente, all'incirca nella maniera della metafisica dell'anima di ERNST MACH"²⁸.

Il *principium individuationis* risiede in questo caso nella volontà d'esistenza: tuttavia, "l'esperienza interna non ci mostra in genere nessun 'io' e nessun 'mondo', ma soltanto un flusso di sensazioni, aspirazioni e rappresentazioni di vario genere, che tutte insieme costituiscono la 'realtà'"²⁹: secondo questa concezione, l'unità dell'io, come l'unità di un carro, può essere intesa soltanto come *unità di senso*, non certo come unità di una *sostanza psichica*.

Nel caso del *Giudaismo antico*, Weber precisa anzitutto che ad esso fu estraneo il "dualismo etico" tra spirito da un lato e materia (corpo, carne) dall'altro; tale dualismo fu piuttosto un prodotto dell'intellettualismo ellenistico e del neoplatonismo, ripreso da intellettuali giudeo-ellenistici come Filone e passato poi al Cristianesimo paolino "a concezione fondamentale della sua immagine etica del mondo"³⁰. Secondo Weber l'antica concezione israelitica condivide con molte altre l'idea che "l' 'anima' non sia necessariamente unitaria": si rileva però, anche qui, una forma di dualismo correlato alla concezione che distingue il corpo (*bāsār*) dall'anima residente nel sangue (*nefesh*), portatrice d'*individuazione*, e dallo "spirito" o "soffio vitale" (*rūah*)³¹.

Questi cenni alle varie forme di dualismo associabili a fedi e pratiche religiose, considerate in prospettiva sociologico e storico-comparativa, forniscono esempi di come il tentativo di dare ordine al mondo vada di pari passo con l'emergere di ordinamenti nelle relazioni sociali e con i modi di dar forma all'"io" individuale. Tale intreccio conduce alla questione del formarsi delle condotte di vita.

²⁸ Ivi, p. 219.

²⁹ Ivi, pp. 220-221.

³⁰ M. Weber, *Il Giudaismo antico*, in Weber 1982, vol. II: 754.

³¹ Ivi, p. 507.

3. *Condotte di vita*

Nell'impostazione weberiana, una concettualizzazione delle relazioni sociali che tenga presenti i presupposti e le condizioni storiche dell'agire deve tentare di comprendere e spiegare, o almeno di non eludere, la capacità e la disposizione degli uomini a “determinate forme di condotta di vita pratico-razionale in generale”³². Ancora una volta credenze e pratiche religiose sono cruciali, perché “tra i più importanti elementi formativi della condotta di vita figurarono ovunque nel passato le potenze magiche e religiose, nonché le rappresentazioni i doveri etici ancorate alla *credenza* in esse”³³.

Si può ritenere consonante a questa posizione quella di William James, che in *The Varieties of Religious Experience* (1902) riteneva una caratteristica fondamentale dell'attitudine religiosa dell'anima quella di conformarsi ad un ordine non visto (*an unseen order*), oggetto di fede. James argomentava che un individuo può rivolgersi alle proprie credenze con un sentimento di realtà tale, da polarizzare in tal senso la propria vita, nonostante proprio quegli oggetti di credenza possano difficilmente esser presenti alla mente, qualora se ne chiedano descrizioni definite³⁴.

Ne *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Weber cita il libro di James, da un lato approvandone la spiegazione circa l'incomunicabilità dell'esperienza mistica e dall'altro lato precisando l'esigenza di riconoscere un'importanza adeguata al contenuto concettuale di una religione³⁵. In assenza di una definizione weberiana precisa di “condotta di vita”, suggerisco di analizzarne l'articolazione considerandole come (a) *orientamenti ed ordini dell'agire, relativi a individui e gruppi* (b) originati e mantenuti in relazione ad impulsi psicologici e pratici all'azione, (c) i quali sono a loro volta connessi a credenze, attribuzioni di senso e posizioni di valore storicamente divenute, strutturate e strutturanti: si tratta di disposizioni per certi versi naturalizzanti e

³² M. Weber, *Premessa a L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982, vol. I: 13.

³³ Ibidem.

³⁴ James (1902).

³⁵ Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982, vol. I: 107n.

banalizzanti, (d) in un senso da precisare irrazionali ed infine (e) non totalmente coscienti. Vediamo cosa significa tutto ciò, punto per punto.

(a) Gli orientamenti dell'agire che ispirano una condotta di vita non riguardano individui isolati. Ponendo il problema del capitalismo nello scritto sull'etica protestante, Weber precisa: "Affinché quella forma di condotta della vita e di concezione della professione che è adatta al carattere specifico del capitalismo potesse essere 'selezionata', ossia riportare la vittoria su altre forme, essa doveva essere prima sorta, e non già in singoli individui isolati, ma come modo di vedere di cui fossero portatori gruppi di uomini"³⁶.

(b) Nello studio sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, ciò che interessa Weber è, tra l'altro, "l'individuazione di quegli impulsi psicologici" che, originati da assunti di fede religiosi, orientano la condotta di vita³⁷. Nell'*Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, Weber dichiara l'intenzione di indagare "non già la teoria etica dei compendi teologici [...], bensì gli impulsi pratici all'azione fondati sulle connessioni psicologiche e pragmatiche delle religioni"³⁸. Metodologicamente, è importante sottolineare l'attenzione weberiana alla distinzione tra ciò "a cui un orientamento religioso ha aspirato come ideale" e "ciò che ha prodotto di fatto la sua influenza sulla condotta di vita dei suoi fedeli"³⁹: a questa distinzione se ne accompagna un'altra, che per certi versi la chiarisce: si tratta della distinzione tra i due termini di un rapporto centrale in Weber, tra le "conseguenze derivate logicamente" e le "conseguenze derivate psicologicamente" da particolari "principi religiosi sopra il comportamento religioso pratico"⁴⁰.

³⁶ Ivi, p. 37.

³⁷ Ivi, p. 83.

³⁸ Weber, *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, in Weber 1982, vol. I: 227.

³⁹ Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982, vol. I: 28-29n.

⁴⁰ Cfr. ivi, p. 107n. In questa nota, Weber osserva che dalla predestinazione si sarebbe potuto derivare, logicamente, il fatalismo; invece, per l'esigenza di trovare "conferma" allo stato di grazia, l'effetto psicologico sul credente è stato esattamente l'opposto.

Da quanto detto consegue che la condotta di vita non è deducibile logicamente dalle premesse ideali o da nuclei di credenze e che, nelle condotte di vita, ci sono elementi e disposizioni non conformi alle aspirazioni o alle implicazioni logiche dei principi ad esse presupposti: di queste due conseguenze, la prima deve essere oggetto di un'ulteriore indagine. Quando Weber sostiene che dalla teoria della predestinazione dovrebbe conseguire logicamente il fatalismo, mentre di fatto l'effetto psicologico è stato l'opposto, occorre tenere presente il fattore “psicologico” della ricerca, da parte dell'individuo, di una conferma al proprio *status gratiae*: in questi termini, l'effetto psicologico diventa comprensibile anche logicamente. Ciò non toglie che i fattori che intervengono nella genesi di una condotta di vita restino, per altri versi, “irrazionali”, in un senso da precisare.

(c) Per la stabilizzazione ed il mantenimento delle condotte di vita è importante un tipo di “consenso di disponibilità all'abitudinario [das Gewohnte], al familiare [Eingelebte], all'inculcato [Anerzogene], a ciò che si ripete in continuazione [immer sich Wiederholende]”⁴¹. La stabilizzazione ed il mantenimento di particolari condotte di vita si accompagnano alla naturalizzazione dei principi su cui si fondano – credenze, attribuzioni di senso e posizioni di valore – ed inoltre favoriscono col passare del tempo la “banalizzazione”, che si esprime nella “superficialità della ‘vita quotidiana’ [das Verflachende des »Alltags«]”⁴². Grazie alla disponibilità individuale a siffatta superficialità, le condotte di vita possono sussistere nonostante le incoerenze *logiche* rispetto ai principi ad esse sottese: così accade che l'uomo non sia spesso consapevole – “e neppure vuole diventarlo” – della lotta mortale tra i propri valori e quelli con cui scende a compromesso, in circostanze condizionate psicologicamente e pragmaticamente.

(d) Nella *Premessa* agli scritti di sociologia della religione, Weber chiarisce che, con il termine razionalizzazione “si possono intendere le

⁴¹ Weber, *Alcune categorie della società comprendente*, in Weber 2001: 539 (1988: 473). La traduzione qui proposta è mia.

⁴² Weber, *Il senso della «avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche* (1917), in Weber 2001: 563 (1988: 507).

cose più diverse”⁴³: ad esempio, può esserci una razionalizzazione della contemplazione mistica, che considerata dalla prospettiva di altre sfere di vita appare irrazionale. Ogni sfera di senso, dall’economia alla tecnica, dal lavoro scientifico alla giustizia, dall’amministrazione alla strategia bellica, può essere razionalizzata “da punti di vista e in base ad orientamenti ultimi quanto mai diversi”⁴⁴. Sotto il concetto comune di razionalismo prolifera perciò un “mondo di antitesi”⁴⁵: tutte le condotte di vita possono apparire irrazionali da particolari punti di vista, mentre l’esperienza vissuta ha una propria irrazionalità⁴⁶.

Trattando la razionalizzazione pratica della vita, e particolarmente “la forma moderna della razionalizzazione integrale”, nell’*Introduzione a L’etica economica delle religioni universali* Weber osserva che ci sono presupposti irrazionali anche alla base dei “tipi di condotta razionale metodica della vita” e che l’importanza di tali presupposti è da intendere in relazione al “carattere specifico” degli strati che portano tale metodica di vita, ed in particolare alla “situazione di interessi esterna (condizionata socialmente) e interna (condizionata psicologicamente) di quegli strati”⁴⁷. Dall’irrazionalità dei presupposti e dei modi di una condotta di vita devono essere teoricamente distinti l’assenza di consapevolezza ed i limiti generali dell’intenzionalità.

(e) Che i motivi ed i presupposti delle condotte di vita non siano totalmente disponibili alla coscienza, è chiaro già nella considerazione delle disposizioni naturalizzanti e banalizzanti: tra i possibili significati delle ricerche condotte da una scienza empirica, c’è anche quello di “portare alla coscienza [*zu dem Bewußtsein verhelfen / bringen*]” di chi

⁴³ M. Weber, *Premessa*, in Weber 1982, vol. I: 13.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ M. Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982, vol. I: 59-60.

⁴⁶ Ivi, p. 35n e pp. 107-108n: “L’esperienza religiosa vissuta in quanto tale è ovviamente irrazionale al pari di ogni esperienza [...] Ma quella irrazionalità – che del resto non è affatto propria soltanto dell’esperienza vissuta religiosa, ma è propria (in un senso e in una misura differente) di ogni esperienza vissuta – non impedisce che sia della massima importanza pratica sapere di quale specie è il sistema di pensiero che, per così dire, confisca per sé ciò che è dato nell’esperienza religiosa immediata e lo incanala nella propria direzione”.

⁴⁷ M. Weber, *Introduzione a L’etica economica delle religioni universali*, in Weber 1982, vol. I: 241.

agisce i presupposti della condotta d'azione, cioè credenze, attribuzioni di senso e posizioni di valore. In parte connessa all'inconsapevolezza dei motivi delle condotte di vita, è la circostanza per cui, in esse, c'è molto di non intenzionale e molto di non volontario: per chi si trova a dover concepire il lavoro come il Puritano, pur senza volerlo, la condotta di vita è da molti punti di vista più costrittiva che volontaria⁴⁸. Accade così che, interrogando qualcuno sul senso del suo correre senza posa e del suo affannarsi nel lavoro, questi possa rispondere di farlo per i figli ed i nipoti, oppure perché gli affari sono indispensabili alla vita: “Questa – commenta Weber – è, in effetti, l'unica motivazione pertinente ed esprime nello stesso tempo quello che, considerato dal punto di vista della felicità personale, è l'aspetto così irrazionale di questa condotta della vita, nella quale l'uomo esiste per la sua azienda e non viceversa”⁴⁹.

Ci sono radici intricate e non immediatamente evidenti – nella maggior parte inaccessibili alla consapevolezza degli attori – per gli impulsi psicologici e pratici all'azione che concorrono alla strutturazione e all'evoluzione delle condotte di vita. Gli impulsi psicologici all'azione poggiano a loro volta su insiemi di credenze e di pratiche, che attraverso quegli impulsi e le correlate sanzioni condizionano inconsapevolmente l'agire negli ambiti più diversi, dalla scelta della professione alle preferenze educative, fino ai modi di atteggiarsi nelle principali sfere di senso: religiosa, etica, economica, erotica, estetica ed intellettuale. Individuando trame complesse di motivi alla base delle condotte di vita generalmente non problematizzate – anche perché naturalizzate e banalizzate – non si accede peraltro alla conoscenza di ordini definiti, univoci e stabili dell'agire, ad un qualche senso della vita o della storia: ciò che traspare, in ultima analisi, è la persistente molteplicità dei presupposti e dei motivi dell'agire, oltre a quella dei punti di vista da cui essi possono essere considerati, e il bisogno umano di mettervi un qualche ordine.

Bibliografia

⁴⁸ Cfr. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982, vol. I: 188-193.

⁴⁹ Ivi, p. 52.

DURKHEIM E.

– 2009, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, a cura di G. Paoletti, Pisa, Edizioni ETS

FERRARA A.

– 2006, *Presentazione*, in M. Weber, *Considerazioni intermedie*, a cura di A. Ferrara, Roma, Armando, pp. 7-40

FILORAMO G. (a cura di)

– 1995, *Storia delle religioni*, vol. III, *Religioni dualiste. Islām*, Roma-Bari, Laterza

JAMES W.

– 1902, *The Varieties of Religious Experience*, New York, The Modern Library

MAZZARA B. M.

– 2003, *Profilo storico e teorico*, in G. Mantovani (a cura di), *Manuale di psicologia sociale*, Firenze, Giunti, pp. 15-16

SCHLUCHTER W.

– 1987, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, Bologna, Il Mulino

– 1988, *Religion und Lebensführung*, 2 Bd., Frankfurt am Main, Suhrkamp

TENBRUCK F.

– 1980, *The problem of thematic unity in the works of Max Weber* in “British Journal of Sociology”, n. 31, pp. 313-351, trad. it in H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Padova, CEDAM, 1993, pp. 66-141

WEBER M.

– 1904, *Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, trad. it. *L’«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Weber 2001

– 1909, *Zur Methodik sozialpsychologischer Enquêtes und ihre Bearbeitung*, in “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, XXIX/3, pp. 949-958, trad. it. in Weber 2001: 425-436

– 1976, *Sociologia delle religioni*, trad. it. di C. Sebastiani, Torino, UTET

– 1982, *Sociologia della religione*, 2 voll., Milano, Edizioni di Comunità

– 1988, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Dualismi nell'“io” religioso, costruzione della psiche sociale e condotte di vita in Max Weber

- 2001, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it., a cura di P. Rossi, Torino, Edizioni di Comunità
- 2006, *Considerazioni intermedie*, a cura di A. Ferrara, Roma, Armando

Dopo la trincea: Gramsci, “L’Ordine Nuovo” e la rivoluzione italiana

Flavio Silvestrini

flasilve@gmail.com

ABSTRACT

Through the articles written by Antonio Gramsci during the first year and a half of release of “L’Ordine Nuovo”, you can see the development lines of what the author has established during the World War I on the historical and political analysis of Italian and European society. These ideas deal directly with Factory Council’s doctrine: Gramsci, inspired by the voluntary initiatives in Turin factories, builds, since the summer of 1919, a revolutionary theory gathered on the role of working-class institutions. The extensive task of the Factory, in a devastated post-war industrial society, forces the political thinker to reshape the traditional functions of the two representative proletarian institutions: Labor Union and Political Party. Only rethinking about how they work, it’s possible to lead to success the revolutionary movement of the most aware Italian workers: from Turin industries can arise the future construction of Italian Soviet republic that, after the victory of the Revolution in all countries, will be melted in international communist society. This theory stands in a particular position between socialist thinkers of that period, not only towards Reformists or Unitarians Maximalists, but also towards elements of the Communist faction that breaks up with the PSI during national congress of Livorno (January 1921) to create a new revolutionary Party.

KEYWORDS

Antonio Gramsci, factory councils, revolution, marxism, world war I

0. La teoria consiliare che Gramsci sviluppa dall’estate del 1919, per quanto affronti questioni politiche nuove e si spieghi in un momento storico affatto peculiare, è profondamente agganciata alla riflessione portata avanti durante la guerra. Da un lato, il giovane socialista conferma l’efficacia di un’analisi storica con cui ha profondamente ripensato un’interpretazione scolastica del materialismo marxista; dall’altro, nel dopoguerra ha modo di perfezionare la propria dottrina politica affrontando la questione delle istituzioni rivoluzionarie. Si tratta di un movimento costante della scrittura gramsciana che si alimenta con l’evoluzione e l’analisi della rivoluzione russa e con la testimonianza diretta delle agitazioni operaie a Torino.

Durante la guerra, erano state le dinamiche spirituali della trincea a catalizzare l’attenzione di Gramsci, nel dopoguerra intende convogliare anche quel patrimonio di vita collettiva proletaria nelle esperienze rivoluzionarie d’officina: la conquista al produttore del governo della fabbrica è letta come primo anello della rivoluzione sovietista italiana e, al contempo, ulteriore passaggio per l’avvento internazionale della civiltà comunista.

L’investimento culturale e politico nelle capacità del proletariato industriale

amplia la distanza del rivoluzionario sardo con i vertici del Sindacato e del Partito; se con il primo lo scontro è immediato, intorno ai giovani socialisti torinesi e all'esperienza ordinovista matura una delle linee di frattura che alimenteranno la scissione di Livorno all'inizio del '21.

1. I termini del passaggio, dal periodo giovanile a quello ordinovista, emergono dal confronto di tre consistenti editoriali che Gramsci scrive, a distanza di un anno, tra l'estate del 1918 e del '19.

Nel primo scritto, *Utopia*¹, completa un'approfondita revisione del materialismo storico, innescata dal fatto, apparentemente eccezionale, che la rivoluzione sia scoppiata in un paese industrialmente e capitalisticamente tra i più arretrati. Nella Russia, infatti, “non potevano avvenire quegli addensamenti di individui che avvengono in un paese industrializzato, e che sono la condizione perché i proletari si conoscano tra loro, si organizzino e acquistino consapevolezza della propria potenza di classe da rivolgere a un fine umano universale”².

Durante il conflitto si sarebbero sviluppate, da un lato, la più forte concentrazione dell'attività economica, nelle mani dei dirigenti statali, che è “normalmente” momento del capitalismo maturo, dall'altro, “la massima concentrazione di individui nelle caserme e nelle trincee”³. Data la differenza produttiva dai paesi a più avanzato sviluppo economico, la Russia ha dovuto supplire la mancanza di mezzi forniti dall'industria bellica con l'impiego massiccio di soldati strappati al lavoro agricolo; questa è la condizione di necessità che ha impresso una direzione rivoluzionaria alla storia russa. In analogia con le grandi concentrazioni di masse operaie nelle linee d'officina, nelle trincee è stato possibile esperire lo sfruttamento delle classi dominanti: “le grandi masse degli individui socialmente solitari, accostate, addensate in piccolo spazio geografico, hanno sviluppato sentimenti nuovi, hanno sviluppato una solidarietà umana inaudita. Quanto più si sentivano deboli prima, nell'isolamento, e si piegavano al dispotismo, tanto più grande fu la rivelazione della forza collettiva esistente, tanto più prepotente e tenace il desiderio di conservarla, e di costruire su di essa la società nuova”⁴.

Contro le previsioni possibili dentro una lettura meccanicistica del materialismo storico, per la Russia è stata proprio l'arretratezza economica a suscitare le

¹ *Utopia*, “Avanti!”, ed. piem., XXII, 204, 25 lug. 1918, in A. Gramsci, *Il nostro Marx (1918 - 1919)*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1984 (nel seguito *NM*), pp. 207-12.

² *Ivi*, p. 207.

³ *Ibidem*. Sul tema della Grande Guerra in Gramsci si vedano i recenti A. d'Orsi, *Gramsci e la guerra: dal giornalismo alla riflessione storica*, “Passato e presente”, XXVI, 74, mag.-ago. 2008, pp. 55-80, ora in F. Giasi (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, Roma, Carocci, 2009, I, pp. 127-54; L. Rapone, *Antonio Gramsci nella Grande Guerra*, “Studi storici”, XLVIII, 1, gen.-mar. 2007, pp. 5-96.

⁴ *Ivi*, p. 208.

precondizioni di uno sviluppo rivoluzionario della storia; nell'analisi gramsciana, tale processo si spiega con il potenziale della vita al fronte⁵. Il sommovimento spirituale di masse contadine - fino ad allora tenute ai margini dello sviluppo storico - avrebbe innescato l'attività di due istituti rivoluzionari, "elementi d'ordine", attorno a cui il proletariato russo ha costruito "l'ordine nuovo". Utilizzando la locuzione con cui, l'anno seguente, battezzerà la nuova rassegna di cultura socialista, il giovane sardo sta rendendo comprensibile come, nella Russia rivoluzionaria, "dalla massa disorganizzata e sofferente" si sia giunti "agli operai e contadini organizzati, ai Soviet, al partito bolscevico"⁶. La rivoluzione si spiega nel passaggio da una società precipitata dalla guerra imperialista nel marasma economico e sociale a un'epoca ulteriore della civiltà, sotto nuove forze d'ordine che la storia ha inizialmente reso protagoniste.

Se già in passato⁷ Gramsci ha fatto riferimento alla novità grandiosa, per lo sviluppo della dottrina socialista, rappresentata dai rivoluzionari bolscevichi, per la prima volta nei suoi scritti prende in considerazione l'istituto sovietico. Ai fini della rivoluzione, il Soviet, organismo già presente nel proletariato russo⁸, avrebbe

⁵ Su questo aspetto del Gramsci torinese sia permesso rimandare a F. Silvestrini, *Tra fabbrica e trincea. Alle origini dello "storicismo rivoluzionario" gramsciano*, "Il Contributo", I, n.s., 1-2, set.-dic. 2010, pp. 19-52. Interessante il saggio di Morera, secondo cui lo storicismo gramsciano non si piegherebbe al determinismo economico ma privilegierebbe la libertà di movimento della politica (cfr., E. Morera, *Gramsci's Historicism: a Realist Interpretation*, London-New York, Routledge, 1990). Per una più ampia valutazione del rapporto nel pensiero gramsciano tra indagine storica e prassi politica, con rilievo soprattutto sui *Quaderni*, si vedano G. Galasso, *Gramsci e i problemi della storia italiana*, in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea* (Atti del convegno internazionale di studi gramsciani, Cagliari, 23-27 aprile 1967), Roma, Editori Riuniti, 1969, I, pp.305-87; rip. in Id., *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore, 1969, pp. 116-72; N. Badaloni, *Antonio Gramsci storicista di fronte al marxismo contemporaneo*, in *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, quaderno 3 di "Critica marxista", 1967, pp. 96-118; Id., *Il fondamento teorico dello storicismo gramsciano*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., II, pp. 73-80; A. Baldan, *Gramsci come storico. Studio sulle fonti dei "Quaderni del carcere"*, Bari, Dedalo, 1978; F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci* (Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani, Firenze, dicembre 1977), Roma, Editori Riuniti- Istituto Gramsci, 1979, 2 voll.

⁶ *Utopia*, cit., p. 210.

⁷ Cfr., in proposito, Non firmato, *I massimalisti russi*, "Il Grido del Popolo", XXII, 679, 28 lug. 1917, in A. Gramsci, *La città futura (1917-1918)*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1982, p. 266 e *La rivoluzione contro il "Capitale"*, "Avanti!", XXI, 356, 24 dic. 1917, in *ivi*, p. 514.

⁸ L'istituto del *mir* (o *obshchina*) indicò per secoli in Russia l'organizzazione collettivistica delle singole comunità rurali. L'organizzazione della terra in comuni agricole era stata, dai tempi di Pietro il Grande, fortemente supportata dall'Impero, perché consentiva una più efficace imposizione fiscale e una più rapida coscrizione per le esigenze militari. I limiti politici di queste forme di collettivismo (e di un mondo contadino per lo più percorso da violente e rapide fiammate di anarchismo) furono evidenziati con la rivoluzione del 1905 (cfr. sul punto D. Atkinson, *The End of the Russian Land Commune, 1905-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1983; R. Bartlett (a cura di), *Land Commune and Peasant Community in Russia: Communal Forms in Imperial and Early Soviet Society*, Basingstokes, Macmillan, 1990). Il primo *soviet* si formò spontane-

implementato aggiuntivi facoltà e compiti, diventando il luogo di un'innovativa libertà (nella necessità) della storia in cui deve essere letto ogni progresso dell'uomo. Dalla processualità politica, e dagli istituti in cui l'attività rivoluzionaria prende forma, Gramsci è in questa fase interessato a chiarire come le dinamiche russe riproducano la dottrina storica che ha proposto ormai da tempo. La "necessità" delle condizioni economiche prodotte dalla guerra, fase estrema del capitalismo, di cui le dinamiche spirituali suscitate nella vita di trincea sono un corollario illuminante, sono invero piegate alla logica della "libertà" su cui, realmente, si determina lo sviluppo storico: "non la struttura economica determina direttamente l'azione politica, ma l'interpretazione che si dà di essa e delle così dette leggi che ne governano lo svolgimento"⁹.

Costringere la Rivoluzione di marzo negli schemi di un materialismo storico male interpretato, tale da renderlo semplicemente "una reincarnazione del legitimismo, del diritto divino", avrebbe imposto lo svilupparsi, sulle ceneri del regime zarista, di una Costituzione borghese che fosse espressione del sistema economico fondato sul capitale. Contrariamente, "gli avvenimenti non dipendono dall'arbitrio di un singolo, e neppure da quello di un gruppo anche numeroso: dipendono dalle volontà di molti, le quali si rivelano dal fare o non fare certi atti e dagli atteggiamenti spirituali corrispondenti, e dipendono dalla consapevolezza che una minoranza ha di queste volontà, e dal saperli più o meno rivolgere a un fine comune dopo averle inquadrare nei poteri dello Stato"¹⁰.

In Russia, la volontà storica ha preso forma nell'azione del proletariato: sotto la rigorosa direzione politica bolscevica, esso ha potuto creare gli istituti che, determinando lo Stato sovietico, ne hanno al contempo preservato la spinta innovatrice. Se la storia è "sviluppo libero [...] di energie libere, che nascono e si integrano liberamente" essa è anche "lotta e lavoro per suscitare istituti sociali che garan-

amente nel maggio del 1905, durante lo sciopero in un'industria tessile nella città di Ivanovo-Voznesensk, nella provincia di Mosca; nei mesi successivi, durante la rivoluzione, avrebbero svolto un ruolo preminente i *soviet* di Mosca e San Pietroburgo. In quest'ultimo, si distinse per l'azione energica il giovane Trotsky, che intuì immediatamente il potenziale della rappresentanza diretta e della radicalizzazione degli operai di fabbrica: esse avrebbero costruito l'ossatura di un nuovo regime, assumendo quel connotato di direzione politica che, anche nel testo gramsciano, li distingue dall'iniziale governo della produzione sul luogo di lavoro (cfr. L. Trotsky, *Der Arbeiterdeputiertenrat und die Revolution*, "Die Neue Zeit", XXV, 1907, 2, pp. 76-86). Troppo breve fu l'esperienza del 1905 per consentire ai *soviet* di esplicitare il loro potenziale rivoluzionario, sarebbe però rimasta una radicata prospettiva politica su cui, nel 1917, si sarebbero organizzati gli operai di fabbrica (cfr., oltre al classico O. Anweiler, *Die Arbeiterbewegung in Russland, 1905/1921*, Leiden, Brill, 1958, R. Massari, *Le teorie dell'autogestione*, Milano, Jaca Book, 1974, pp. 159-75).

⁹ *Utopia*, cit., p. 205; cfr. *Il nostro Marx*, "Grido del Popolo", XXIII, 719, 4 mag. 1918, NM, pp. 3-7.

¹⁰ *Utopia*, cit., p. 206.

tiscano il massimo di libertà"¹¹. Per quanto costituiscano una "gerarchia", mediante cui il proletariato instaura la propria dittatura per giungere alla società socialista, i Soviet e il partito bolscevico sono luoghi per creare storia futura, "organismi in continuo sviluppo"¹². In particolare, riguardo al funzionamento degli istituti consiliari, Gramsci può affermare non solo che in essi è garantita la più ampia partecipazione dei lavoratori, ma che quest'ultima è un'efficace addestramento alla cittadinanza, per cui "un individuo grezzo [...] acquista il senso della responsabilità sociale, diventa cittadino"¹³. Nello sviluppo della rivoluzione, il Soviet è l'istituto fondamentale del proletariato per educarsi come classe dirigente e, di conseguenza, per costruire cambiamenti futuri.

La politica, per essere rivoluzionaria, generatrice di nuova storia, deve partire da un'analisi onesta delle condizioni presenti nella società, incanalandone le magmatiche volontà rivoluzionarie in un sistema di potere che, al contrario, le renda (ri)costruttrici di ordine e civiltà. Il dialogo tra analisi storica (delle condizioni economiche e spirituali di una società), programmazione dell'attività politica (in istituti che, sorti spontaneamente da quelle condizioni, diventino strumenti di progresso), e previsione di sviluppi storico-politici futuri è cifra costante della scrittura gramsciana anche nel periodo successivo.

Fondamentale, in questa direzione, l'articolo *La conquista dello Stato*¹⁴ che compare, un anno dopo, sulla rivista "L'Ordine Nuovo" fondata da qualche settimana; tutti gli argomenti sono fedelmente ripresi e composti in una lezione sintetica: "la storia è un continuo farsi, è quindi essenzialmente imprevedibile. Ma ciò non significa che "tutto" sia imprevedibile nel farsi della storia, che cioè la storia sia dominio dell'arbitrio e del capriccio irresponsabile. La storia è insieme libertà e necessità. Le istituzioni, nel cui sviluppo e nella cui attività la storia s'incarna, sono sorte e si mantengono perché hanno un compito e una missione da realizzare. Sono sorte e si sono sviluppate determinate condizioni obiettive di produzione dei beni materiali e di consapevolezza spirituale degli uomini"¹⁵.

Confrontandosi con la situazione italiana del dopoguerra, Gramsci legge la crisi necessaria di una società e delle sue istituzioni, non più fattori di progresso ma di "immiserimento". Questo fenomeno aumenta il "grado di consapevolezza degli uomini", sul quale può agire la volontà politica rivoluzionaria, il "genio politico" consiste propriamente nella capacità di comprendere quei "termini concreti necessari e sufficienti per fissare un processo di sviluppo", impostando su di esso

¹¹ *Ivi*, p. 210.

¹² *Ivi*, p. 211.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Non firmato, *La conquista dello Stato*, "L'Ordine Nuovo", I, 9, 12 lug. 1919, in A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo* (1919-1920), a cura di V. Gerratana e A. Santucci, Einaudi, Torino, 1987 (nel seguito *ON*), pp. 127-33.

¹⁵ *Ivi*, pp. 129-30.

l'attività di un popolo¹⁶.

Confermato il metodo di fondo, Gramsci ha cambiato gli elementi di giudizio. La sua attenzione è sempre volta alle profonde trasformazioni che hanno subito durante la guerra le economie del capitale, ma gli effetti, materiali e spirituali, sono riferiti in primo luogo al proletariato di fabbrica. La guerra avrebbe determinato, anche nell'Italia agricola, uno sviluppo repentino dello sfruttamento industriale; il fattore propulsivo della rivoluzione italiana andrebbe ricercato nelle nuove volontà storiche che sono emerse nell'officina. Replica il processo descritto nelle dinamiche di trincea, cambiando però il luogo dove collocare l'innescò del conflitto di classe: è nella fabbrica che il proletariato "è continuamente esposto ai rischi più micidiali"¹⁷.

La situazione economica del dopoguerra si rivela fase critica del capitalismo non solo perché, durante il conflitto, sono avvenute a livello statale le concentrazioni tipiche del capitalismo maturo, ma perché, nella fase imperialista del dopoguerra, tutte le economie nazionali sono finite sotto il giogo del capitalismo anglosassone. Paradossalmente, l'Italia, uscita vincitrice dal conflitto, ha pagato nei termini di una crisi economica irreversibile il confronto con le economie di stati dal capitalismo maturo, ciò ha completamente esaurito le possibilità storiche del regime borghese. A differenza dello scritto di un anno prima, Gramsci fa ora corrispondere alla "concentrazione capitalistica [...] arrivata al massimo sviluppo consentito, [...] monopolio mondiale della produzione e degli scambi" la più grande "concentrazione delle masse lavoratrici", che ha portato "una potenza inaudita alla classe proletaria rivoluzionaria"¹⁸.

Chiarite quali siano le dinamiche internazionali che rendono l'Italia del dopoguerra potenzialmente rivoluzionaria, Gramsci ritorna per l'ultima volta a considerare, nell'articolo dell'agosto 1919, *Operai e contadini*¹⁹, gli effetti spirituali della vita di trincea. Sono ora letti nelle nuove prospettive dell'officina partendo, come sempre, dagli sviluppi rivoluzionari della Russia sovietica. Questa, non casualmente, è ancora considerata un esempio di sviluppo rivoluzionario per le economie arretrate. Prima della guerra la Russia aveva un popolo contadino con la mentalità da "servo della gleba"; quel che non si era potuto produrre, in termini di coscienza di classe, coll'industrializzazione si è sviluppato con la vita al fronte. La guerra "ha significato una concentrazione umana durata ininterrottamente per anni e anni nel sacrificio"; ciò ha prodotto conseguenze spirituali grandiose: "gli istinti individuali egoistici si sono smussati, un'anima comune unitaria si è modellata, i sentimenti si sono conguagliati, si è formato un abito di disciplina sociale [...] Legami di solidarietà si sono annodati che altrimenti solo decine e decine d'anni di

¹⁶ *Ivi*, p. 130.

¹⁷ *Ivi*, p. 127.

¹⁸ *Ivi*, p. 131.

¹⁹ Non firmato, *Operai e contadini*, "L'Ordine Nuovo", I, 12, 2 ago. 1919, *ON*, pp. 156-61.

esperienza storica e di lotte intermittenti avrebbero suscitati; in quattro anni, nel fango e nel sangue delle trincee, un mondo spirituale è sorto avido di affermarsi in forme e istituti sociali permanenti e dinamici"²⁰.

Sono ripresi, dall'articolo dell'anno precedente, gli effetti sulla psicologia contadina avuti con la vita di trincea; è però chiarito come, nel diveniente sistema sovietico, essi abbiano potuto trovare affermazione storica solamente attraverso istituzioni conseguenti (i consigli di soldati) e, soprattutto, quest'ultime si siano integrate con i consigli operai di città. Forze necessarie nello sviluppo della rivoluzione, in un paese massicciamente informato dal lavoro agricolo, i contadini hanno potuto dare un contributo al processo rivoluzionario incanalando la propria attività e le proprie istituzioni nell'iniziativa che gli operai industriali stavano costruendo. La vita di trincea è servita per iniziare il processo rivoluzionario; sarebbe, però, rimasta un'esperienza inefficace se non si fosse collegata a una direzione politica precisa, portata avanti da un'avanguardia di fabbrica, la più consapevole, del proletariato russo.

Per Gramsci, cosa più importante, "le condizioni storiche dell'Italia non erano e non sono molto differenti da quelle russe. Il problema della unificazione di classe degli operai e dei contadini si presenta negli stessi termini: essa avverrà nella pratica dello Stato socialista e si fonderà sulla nuova psicologia creata dalla vita comune in trincea"²¹.

Passare al momento istituzionale della rivoluzione, anche nelle popolazioni agricole, equivale a non disperdere il patrimonio di vita collettiva che esse hanno maturato negli anni di trincea, riportando la società, come già nell'esperienza russa, dal disordine all'"ordine nuovo". Il giovane sardo paventa l'azzardo che "le conquiste spirituali realizzate durante la guerra, le esperienze comunistiche accumulate in quattro anni di sfruttamento del sangue subito collettivamente, stando gomito a gomito nelle trincee fangose e insanguinate, possono andare perdute se non si riesce a inserire tutti gli individui in organi di vita nuova collettiva"²².

Individuate le forze sociali cui la storia demanda di costruire un nuovo sviluppo della civiltà, Gramsci ritorna a configurare il processo rivoluzionario nei termini di una loro "organizzazione" politicamente finalizzata. Nelle campagne, bisogna costruire gli spazi pubblici di autogoverno del proletariato rurale, facendo leva sulle coscienze formate nelle trincee; nelle città industriali, si deve sviluppare il bisogno di autogoverno dei produttori sorto durante la guerra sotto la pressione di uno sfruttamento esasperato del lavoro. Dall'analisi storica della situazione italiana nel dopoguerra, l'attenzione del politico si deve concentrare sul secondo elemento, poiché del processo rivoluzionario "saranno protagoniste le città industriali", per le loro masse operaie delle officine. "Massima attenzione" bisogna dunque dedicare

²⁰ *Ivi*, p. 158.

²¹ *Ivi*, pp. 158-9.

²² *Ivi*, p. 160.

“alla vita nuova che la nuova forma della lotta di classe suscita nell’interno della fabbrica e nel processo di produzione industriale”²³.

2. Per Gramsci, cristallizzare le fasi della rivoluzione bolscevica in una successione dove risultino essenziali i Consigli di fabbrica è funzionale, nel primo dopoguerra, a leggere in senso schiettamente rivoluzionario le incipienti iniziative di autogoverno operaio che nelle officine torinesi. Con lo spostamento dell’attenzione dello storico dalla vita di trincea a quella di fabbrica, nel Gramsci ordinovista matura, sul piano politico, la dottrina delle organizzazioni rivoluzionarie, indagando l’istituto consiliare.

Inizia, nel maggio del 1919, proprio dai movimenti spontanei del proletariato di fabbrica, che hanno indicato, durante il conflitto, un utilizzo antagonistico del vecchio istituto della Commissione interna; si pone, sulla scia di questi segnali, “il problema del loro sviluppo”, di dare loro “nuova forma”²⁴ in senso rivoluzionario, facendoli divenire organi concreti dell’autogoverno economico e politico del proletariato. Il nodo (teorico e pratico) da sciogliere è ancora “il problema della “libertà” proletaria”²⁵, da conservare e potenziare in una struttura di potere – anch’essa del proletariato - gerarchica; bisogna illuminare la via politico-istituzionale che possa conservare la spinta innovatrice portata dal mondo operaio.

La Commissione è nata come strumento sindacale per comporre le controversie sorte nella fabbrica tra proprietà e lavoratori, Gramsci la legge come un tassello fondamentale per consentire al capitalista di perpetuare la propria legalità nel luogo di lavoro: i candidati (a far parte della Commissione interna) sono designati esternamente, dalle organizzazioni sindacali, per lo più scegliendo “operai di tendenze opportuniste che non avrebbero dato delle noie ai padroni, e avrebbero soffocato in germe ogni azione di massa”²⁶. Diversamente, il giovane sardo prevede un istituto che sia diretta emanazione degli operai, volendo individuare “delegati scelti per conoscenza diretta e prossima dai compagni che lavorano gomito a gomito”²⁷. Egli divide la fabbrica per “reparti” e per “squadre di mestiere”: ognuna di esse elegge un proprio rappresentante (commissario) “con mandato imperativo e

²³ *Ivi*, pp. 160-1.

²⁴ Firmato “L’Ordine Nuovo”, *Ai Commissari di reparto delle officine Fiat Centro e Brevetti*, “L’Ordine Nuovo”, I, 18, 13 set. 1919, *ON*, pp. 208-12, alla p. 208.

²⁵ A. Gramsci, *Il programma dell’Ordine Nuovo (prima parte)*, “L’Ordine Nuovo”, II, 12, 14 ago. 1920, *ON*, pp. 619-23, alla p. 622. Cfr. G.A. Williams, *Proletarian Order: Antonio Gramsci, Factory Councils and the Origins of Italian Communism 1911-1921*, London, Pluto Press, 1975, pp. 23-9.

²⁶ A. G., *Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica*, “L’Ordine Nuovo”, I, 73, 14 mar. 1921, ma pubblicato per la prima volta in russo, tedesco e francese nell’organo dell’Internazionale comunista (“Internazionale comunista”, I, 14, nov. 1920), *ON*, p. 599-611, alla p. 606.

²⁷ Non firmato, *Il problema delle commissioni interne. Postilla*, “L’Ordine Nuovo”, I, 15, 23 ago. 1919, *ON*, pp. 176-9, alla p. 177.

condizionato"²⁸; l'assemblea dei delegati di tutte le squadre in tutti i reparti forma il Consiglio, l'organo rappresentativo di tutta la fabbrica; tra i suoi membri viene eletto il Comitato esecutivo, vero e proprio governo dell'officina intesa come unità di produzione. Il passaggio nelle officine metallurgiche torinesi a un istituto profondamente ripensato in termini rivoluzionari, il Consiglio di fabbrica²⁹, coincide, in ultimo, allo sganciamento delle rappresentanze operaie da un sistema di "democrazia borghese" per istituire i prodromi di una "democrazia operaia"³⁰.

Con l'espansione del movimento consiliare, coinvolto in prima linea nei passaggi rivoluzionari del 1919-'20, Gramsci specifica i compiti del Consiglio di fabbrica: "il controllo sulla produzione", dimostrando la superiorità produttiva dell'autogoverno di fabbrica da parte dei produttori; "l'armamento e la preparazione militare delle masse", per la resistenza nelle fabbriche occupate contro la repressione dei capitalisti e dello Stato; "la loro preparazione politica e tecnica"³¹, in vista di una fase in cui politica ed economia saranno fermamente nelle mani del proletariato. Nell'immediato, dal punto di vista economico, l'istituto consiliare è la risposta concreta alla crisi del capitalismo (mondiale) innescata dalla guerra imperialista; esso lascia presagire un sistema che risollevi un'economia disastrosa e incapace di risollevarsi, dal momento che "l'uomo libero lavorerà sempre meglio dello schiavo"³². In prospettiva, però, rappresenta il "primo germe" della costruzione di un contropotere politico che, iniziando dalla singola fabbrica, deve coordinare l'attività di tutto il proletariato, anche quello rurale, in "una pratica costituzionale che renda possibile la scelta degli uomini valenti e capaci di amministrare gli affari pubblici"³³.

L'istituzione consiliare, infatti, "arricchendosi di funzioni ordinate gerarchica-

²⁸ *Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica*, cit., p. 608.

²⁹ Il processo verticale di designazione dei rappresentanti nei nuovi istituti è chiaramente descritto dallo stesso Gramsci in totale aderenza alla nuova coscienza di classe maturata dal proletariato industriale torinese: "ogni squadra di lavorazione esprime nella persona del commissario la coscienza unitaria che ha acquistato del proprio grado di autonomia e di autodisciplina nel lavoro, e assume figura concreta nel reparto e nella fabbrica. Ogni Consiglio di fabbrica (assemblea dei commissari) esprime nelle persone dei componenti il comitato esecutivo la coscienza unitaria che li operai di tutta la fabbrica hanno acquistato della loro posizione nel campo industriale" (*Lo strumento di lavoro*, cit., p. 415).

³⁰ Cfr. il fondamentale articolo, scritto, in collaborazione con Togliatti, *Democrazia operaia*, "L'Ordine Nuovo", I, 7, 21 giu. 1919, *ON*, pp. 87- 91. Alla scrittura di questo articolo Gramsci ricondurrà, l'anno seguente, il "colpo di stato redazionale" in accordo con Terracini e contro Tascia, mediante cui "L'Ordine Nuovo" si sarebbe trasformato da "rassegna di cultura astratta" in "giornale dei Consigli di fabbrica", agganciato indissolubilmente ai fermenti rivoluzionari delle officine metallurgiche torinesi (*Il programma dell'Ordine Nuovo* (prima parte), cit., pp. 621-2).

³¹ *Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica*, cit., p. 607.

³² *Ai Commissari di reparto delle officine Fiat Centro e Brevetti*, cit., p. 209.

³³ Non firmato, *La settimana politica [IV]*, *L'unione sacra*, "L'Ordine Nuovo", I, 10, 19 lug. 1919, pp. 146-8, alla p. 147.

mente, costituisce l'impalcatura dello Stato socialista [...] in essa l'economia e la politica confluiscono, in essa l'esercizio della sovranità è tutt'uno con l'atto di produzione; in essa dunque si realizzano embrionalmente tutti i principi che informeranno la Costituzione dello Stato dei Consigli, in essa si realizza la democrazia operaia"³⁴.

Nella stessa affermazione di nuovi strumenti di autogoverno proletario dell'officina, un potere che "irresistibilmente" acquista sempre più vigore, si intravede il prossimo scontro di classe e il trionfo della dittatura proletaria"³⁵. Questo è il solo sistema politico che può sostituire il Parlamento borghese, caduto in una crisi analoga a quella delle istituzioni economiche e oramai incapace di selezionare una classe dirigente. Nel momento in cui l'istituto consiliare "lotta contro l'ordine capitalistico o esercita il controllo sulla produzione" sta in verità "educando tutta la massa operaia per la lotta rivoluzionaria e per la creazione dello Stato operaio"³⁶, in forme che non sono più imposte dalla borghesia ma create originalmente.

Gramsci proietta la logica organizzativa del Consiglio fuori dal suo luogo di incubazione, facendone il volano per la formazione e il raccordo di istituti analoghi che, mediante organizzazioni "rionali e urbane", convogliano i "lavoratori di tutte le altre attività della vita moderna"³⁷. Come organismi delle unità di lavoro, i Consigli "dovranno coordinarsi in organismi superiori, collegati per interessi locali e per branche industriali nella stessa unità territoriale di produzione (province, regioni, nazione) costituendo il sistema dei Consigli"³⁸. Coperto tutto il tessuto produttivo cittadino, la democrazia operaia deve arrivare a comprendere il mondo contadino, spingendo alla creazione di istituti che organizzino l'unità produttiva agricola; si arriverà al costituirsi di un organismo apicale, "il Congresso nazionale dei delegati operai e contadini"³⁹, che rappresenta di fatto l'unità dei lavoratori di una nazione. Organizzandosi come governo territoriale, la funzione dei Consigli esula dal semplice controllo della produzione ma assume più complessi connotati politici. Già nel novembre del 1919, Gramsci può prevedere che la rappresentanza nel Consiglio urbano o di distretto, istituto superiore consiliare nelle città e nelle campagne, "dovrà essere data, oltre che ai centri di produzione, cioè oltre che alla massa lavoratrice come tale, anche alle sezioni del Partito, ai circoli, ai sindacati, alle associazioni proletarie, alle cooperative"⁴⁰. Da strumento per il controllo economico, il sistema consiliare diventa base per lo sviluppo di un potere da esso in-

³⁴ *Il problema delle Commissioni interne. Postilla*, cit., p. 177.

³⁵ Cfr. Non firmato, *Lo sviluppo della rivoluzione*, "L'Ordine Nuovo", I, 18, 13 set. 1919, *ON*, pp. 203-7, alla p. 207.

³⁶ *Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica*, cit., p. 607.

³⁷ *Il problema delle commissioni interne. Postilla*, cit., p. 178.

³⁸ *Lo sviluppo della rivoluzione*, cit., p. 206.

³⁹ *Il problema delle commissioni interne. Postilla*, cit., p. 178.

⁴⁰ Non firmato, *Il problema del potere*, "L'Ordine Nuovo", I, 28, 29 nov. 1919, *ON*, pp. 338-43, alle p. 342-3.

formato ma che coinvolge gli altri centri della vita organizzata proletaria.

All'allargarsi delle funzioni consiliari corrisponde la formazione di una "gerarchia" che regoli il sistema senza mortificare la spinta vitale del proletariato, pronto a farsi un proprio Stato. Su questo percorso, i Consigli non saranno più solo il potere antagonistico al capitalista nel controllo dei luoghi di lavoro, ma diventeranno la base di un sistema politico che subentrerà all'apparato di potere dello Stato borghese. Quella italiana, in analogia con quanto accaduto in Russia, può essere nuovamente una *Rivoluzione contro il "Capitale"*; la guerra ha messo in crisi lo sviluppo dello Stato italiano, che "dovrebbe normalmente diventare uno Stato liberale"⁴¹; di fronte allo sfacelo della borghesia come classe storica, incapace di impedire l'inesorabile dissoluzione dell'apparato economico e politico da essa prodotto, il proletariato modella uno Stato conforme alle proprie peculiarità produttive.

Esemplare, in questo senso, un passaggio di un articolo gramsciano del periodo in cui, secondo lo schema consolidato, definendo la strategia complessiva della rivoluzione comunista, la ragione politica dell'esperienza consiliare è spiegata nella capacità di innestarsi su condizioni storiche (spirituali e materiali) già presenti: "la rivoluzione comunista attua l'autonomia del produttore nel campo economico e nel campo politico. L'azione politica della classe operaia (rivolta a instaurare la dittatura, a creare lo Stato operaio) acquista valore storico reale solo quando è funzione dello sviluppo di condizioni economiche nuove, ricche di possibilità, avidi di espandersi e di consolidarsi definitivamente. Perché l'azione politica abbia buon esito deve coincidere con un'azione economica. La rivoluzione comunista è il riconoscimento storico di fatti preesistenti economici, che essa rivela, che essa difende energicamente da ogni tentativo reazionario, che essa fa diventare diritto, ai quali, cioè, dà una forma organica e una sistemazione. Ecco perché la costruzione dei Soviet politici *comunisti* non può che succedere storicamente a una fioritura e a una prima sistemazione dei Consigli di Fabbrica. Il Consiglio di fabbrica e il sistema dei Consigli di fabbrica saggia e rivela in prima istanza le nuove posizioni che nel campo della produzione occupa la classe operaia; dà alla classe operaia consapevolezza del suo valore attuale, della sua reale funzione, della sua responsabilità, del suo avvenire"⁴².

Il passaggio verso lo Stato del proletariato si riassume nell'esplicativa differenza che Gramsci istituisce tra Consiglio e Soviet: identifica, nel primo, un'istituzione concreta dell'autogoverno economico del produttore che, solo tendenzialmente, ha

⁴¹ Non firmato, *Il lanzo ubriaco*, "Avanti!", ed. piem., XXIV, 42, 18 feb. 1920, *ON*, pp. 420-4, alla p. 423; cfr. Non firmato, *Lo Stato italiano*, "L'Ordine Nuovo", I, 36, 7 feb. 1920, *ON*, pp. 403-7, alla p. 407; A. G., *Einaudi o dell'utopia liberale*, "Avanti!", ed. piem., XXIII, 144, 25 mag. 1919, *ON*, pp. 39-42; A. G., *La sovranità della legge*, "Avanti!", ed. piem., XXIII, 151, 1° giu. 1919, *ON*, pp. 48-51.

⁴² Non firmato, *Lo strumento di lavoro*, "L'Ordine Nuovo", I, 37, 14 feb. 1920, *ON*, pp. 413-6, alla p. 413.

valore politico; nel secondo, invece, l'organo di governo politico del proletariato che può svilupparsi solo in una fase successiva, quando è instaurata la dittatura della classe lavoratrice. In altri termini, se il Consiglio è proprio dello scontro economico-politico tra forze del capitale e del proletariato, il Soviet è già sanzione concreta della capacità politica di quest'ultimo di essere classe dirigente, secondo la forma di Stato che gli è propria.

Importante, però, è capire la stretta relazione tra i due istituti: nel Consiglio, "scuola" in cui il proletario, agendo secondo la coscienza del produttore, si educa alla conquista e all'esercizio del potere pubblico, è da ritrovare il "germe" da cui può scaturire una dittatura di operai e contadini (Stato dei Soviet). Se, allora, "i Consigli di produttori che sorgono in regime borghese non si possono certamente ancora paragonare ai Soviet"⁴³, essi "tendenzialmente contengono in sé l'organizzazione dei Soviet"⁴⁴, come in Russia sono riusciti a "diventare la base delle esperienze proletarie che hanno culminato nello Stato dei Soviet"⁴⁵; solo quest'ultimi, però, Gramsci lo ripete per tutto il biennio rivoluzionario, sono i "superiori istituti (Soviet politici) in cui dovrà incarnarsi la dittatura proletaria"⁴⁶.

Al processo che conduce ai Soviet è da ricondurre la scansione delle fasi rivoluzionarie che Gramsci imposta negli stessi mesi. Il periodo prerivoluzionario è caratterizzato dal "momento, che è puramente negativo, della sommossa", in cui è consentita anche la presenza di "elementi imponderabili"⁴⁷. In questa fase è determinante, come vedremo nel seguito, l'"azione parlamentare negativa"⁴⁸ del Partito, che tende a accelerare la crisi del regime rappresentativo borghese. Con la costituzione dei Consigli inizia la fase positiva, che trasforma la "rivolta" in "rivoluzione". Essa acquista piena forma solamente con l'istituzione dei Soviet politici e dello Stato proletario. Interviene un "elemento ordinatore", rappresentato dai "gruppi rivoluzionari"; costoro, sulla base degli eventi, colgono il carattere prettamente rivoluzionario del periodo storico e ordinano la ribellione secondo "uno

⁴³ Non firmato, *L'esempio della Russia*, "L'Ordine Nuovo", I, 33, 10 gen. 1920, *ON*, pp. 381-5, alla p. 384.

⁴⁴ A. Gramsci, *Vita politica internazionale [I]*, "L'Ordine Nuovo", I, 1, 1° mag. 1919, *ON*, pp. 3-10, alla p. 5.

⁴⁵ Non firmato, *Cronache dell'"Ordine Nuovo" [XXI]*, I, "L'Ordine Nuovo", I, 25, 8 nov. 1919, *ON*, pp. 295-6, alla p. 296.

⁴⁶ Non firmato, *Programma d'azione della sezione socialista torinese*, "L'Ordine Nuovo", I, 35, 24-31 gen. 1920, *ON*, pp. 399-402, alla p. 400. Bisogna rilevare come, nella scrittura gramsciana, i termini Soviet e Consiglio siano in alcune occasioni fungibili. Il giovane sardo, infatti, utilizza Soviet per indicare anche i Consigli di lavoratori, non distinguendoli dai successivi Soviet politici o comunisti. In verità, si tratta di un accostamento obbligato nel riferirsi alla vicenda russa, in cui, per ovvie ragioni terminologiche, ci si riferisce al Soviet per indicare, a tutti i livelli, l'organizzazione proletaria dell'economia e della politica.

⁴⁷ Cfr. Non firmato, *Gli avvenimenti del 2-3 dicembre*, "L'Ordine Nuovo", I, 29, 6-13 dic. 1919, *ON*, pp. 350-7, alla p. 353.

⁴⁸ *Ivi*, p. 354.

scopo preciso"⁴⁹. Anche il Partito opera in maniera positiva, facendo in modo che si possa creare il nuovo sistema politico e sociale informato dall'iniziativa del proletariato. Per tutto il biennio ordinovista, Gramsci è convinto che solo l'esistenza di una forte esperienza consiliare possa garantire il passaggio della "rivoluzione come atto distruttivo" alla "rivoluzione come processo ricostruttivo in senso comunista"⁵⁰.

Rilevantissimo è, come sempre, l'esempio russo. In un articolo di luglio del 1919 è chiarito come, operando nel sistema democratico di Kerenski sorto dalla prima rivoluzione di marzo 1917, i comunisti bolscevichi abbiano potuto svolgere un'opera di propaganda mediante cui operai e contadini sono riusciti ad avere esatta consapevolezza storica, in senso rivoluzionario, delle istituzioni consiliari⁵¹. Di conseguenza, "queste si svilupparono, si incorporarono nuove e più importanti funzioni amministrative, e finalmente, diventate organi costituzionali dello Stato proletario, realizzarono l'autonomia sovrana del lavoro nella produzione e nella distribuzione dei beni materiali e in tutti i rapporti, interni ed esterni, dello Stato"⁵².

È descritto chiaramente quale evoluzione vi sia nel passaggio dai Consigli sorti in età borghese ai Soviet politici, istituti fondativi dello Stato proletario. Soprattutto è indicato quel modello di relazione tra direzione politico-culturale degli istituti consiliari e loro sviluppo in senso rivoluzionario su cui Gramsci configurerà il rapporto tra il gruppo dell'"Ordine Nuovo" e il movimento consiliare torinese. L'Italia non avrà una sua rivoluzione di marzo, ma essa sarà sostituita dalla fase di rivolta delle masse e dal controllo socialista del Parlamento⁵³; dell'esperienza russa bisogna invece cogliere l'importanza dell'attività condotta dai bolscevichi fino all'ottobre, per questo "il Soviet [...] non è un istituto russo, solamente russo", ma può diventare "una forma universale" della rivoluzione comunista⁵⁴.

Oltre la differita tempistica in cui Consigli e Soviet compaiono nell'*iter* della Rivoluzione, vi è nel Gramsci ordinovista una differenza sostanziale nella composizione dei due istituti⁵⁵. Nei primi sono coinvolti delegati dal mondo del lavoro; Gramsci reputa talmente importante tale aspetto che, almeno in una fase iniziale, ritiene ammissibile la presenza di lavoratori non socialisti. Il Soviet ha, invece, valore spiccatamente politico perché composto di delegati dalla provata fede rivoluzionaria e comunista; allo stesso modo, essendo un organo politico, coinvolge ele-

⁴⁹ *Ivi*, p. 353.

⁵⁰ Non firmato, *Due rivoluzioni*, "L'Ordine Nuovo", II, 8, 3 lug. 1920, *ON*, pp. 569-74, alla p. 571.

⁵¹ Cfr. Non firmato, *Per l'Internazionale comunista*, "L'Ordine Nuovo", I, 11, 26 lug. 1919, *ON*, pp. 150-3.

⁵² *Ivi*, pp. 150-1.

⁵³ *Gli avvenimenti del 2-3 dicembre*, cit., p. 354.

⁵⁴ *Il programma dell'Ordine Nuovo (prima parte)*, cit., pp. 619-20.

⁵⁵ Cfr. L. Tomasetta, *Consigli di fabbrica nel Gramsci "ordinovista"*, "Problemi del Socialismo", s. 3^a, XIII, 2/3, mag.-giu. 1971, pp. 211-25, alle pp. 214-5.

menti non solo provenienti dagli istituti consiliari ma anche da “i sindacati, le Camere del lavoro e la Confederazione generale del lavoro”, controllati saldamente da nuclei educati alla dottrina del partito rivoluzionario. Come si vedrà nel seguito, seppur informati dalla stessa logica della democrazia proletaria, i Soviet possono sorgere solo dopo che il tessuto consiliare è stato profondamente penetrato dai gruppi comunisti, i quali, allo scopo, avranno fondato un proprio Partito⁵⁶.

La costituzione dello Stato dei Soviet è il momento di “diritto pubblico”, in cui il proletariato prende il controllo della macchina statale piegandola al modello di democrazia operaia che ha praticato nei luoghi di lavoro; ciò spiega perché, fin dai primi numeri dell’*“Ordine Nuovo”*, Gramsci individui nel movimento consiliare torinese il “germe” della storia futura. Per tutto il 1919, fermamente interessato a collegare l’attività politica con la specifica situazione italiana, egli si occupa molto più diffusamente dei Consigli di fabbrica che dei Soviet: nei primi trova le possibilità tattiche presenti; nei secondi, semmai, gli sviluppi futuri della rivoluzione. Con la diffusione dei Consigli nel tessuto lavorativo, in particolare piemontese, all’inizio del 1920 Gramsci pone politicamente la questione dello sviluppo positivo della rivoluzione, e quindi del sistema consiliare, esortando alla presa del potere statale da parte del proletariato e alla realizzazione della “Repubblica sovietista italiana”⁵⁷. È il concreto riferimento alle esperienze di autogoverno da parte del proletariato italiano ad animare, in questa fase, la certezza che la classe lavoratrice italiana abbia acquisito l’abito rivoluzionario, praticandolo nelle istituzioni che si è creata, e sia pronta ad affrontare la macchina statale borghese.

Nata dopo “una prima sistemazione dei Consigli di fabbrica”⁵⁸, la “repubblica dei Soviet” serve per eliminare i retaggi economici della borghesia; i Consigli, in questa fase, diventano gli strumenti della volontà politica di attuare definitivamente il comunismo all’interno dello Stato⁵⁹. Sotto la garanzia del conquistato potere statale, il sistema consiliare può trasformare il regime concorrenziale in senso comunista: “il Soviet è lo strumento di lotta rivoluzionaria che permette lo sviluppo autonomo dell’organizzazione economica comunista che dal Consiglio di fabbrica giunge al Consiglio centrale di economia, che stabilisce i piani di produzione e di distribuzione e così riesce a sopprimere la concorrenza capitalistica; il Consiglio di

⁵⁶ Cfr. G. Macciotta, *Rivoluzione e classe operaia negli scritti sull’“Ordine Nuovo”*, in *Gramsci e la cultura contemporanea* cit., II, pp. 173-82.

⁵⁷ *Lo Stato italiano*, cit., p. 407, il passaggio alla fase sovietista della rivoluzione è chiaramente individuato in Th.R. Bates, *Antonio Gramsci and the Soviet Experiment in Italy*, “*Societas*”, IV, 1, Winter 1974, pp. 39-54.

⁵⁸ *Lo strumento di lavoro*, cit., p. 413.

⁵⁹ Sul punto chiarissima la sintesi di Benzoni e Tedesco, secondo cui “Consigli e Soviet vengono considerati non in un rapporto atemporale di intercambiabilità, ma all’interno di una precisa successione di distinte funzioni politiche” (A. Benzoni, V. Tedesco, *Soviet, Consigli di fabbrica e “preparazione rivoluzionaria” del PSI (1918-1920) (I)*, “*Problemi del socialismo*”, 3^a s., XIII, 2/3, mag.-giu. 1971, pp. 188-210, alla p. 194).

fabbrica, come forma dell'autonomia del produttore nel campo industriale, e come base dell'organizzazione economica comunista, è lo strumento della lotta mortale per il regime capitalista in quanto crea le condizioni in cui la società divisa in classi è soppressa ed è resa "materialmente" impossibile ogni nuova divisione di classe"⁶⁰.

In questo passaggio è chiarito come, da un punto di vista teorico, la costruzione dei Consigli proceda con quello dei Soviet: se è vero che senza l'esperienza consiliare non si possono creare i Soviet politici, è altrettanto importante comprendere come dall'istituzione di quest'ultimi dipenda l'ulteriore sviluppo dei Consigli in organi di controllo dell'economia socialista⁶¹.

Dallo Stato che al suo interno, attraverso la direzione politica dei Soviet e l'azione economica dei Consigli, ha attuato il comunismo, Gramsci prevede il passaggio alla società comunista. Fin dal primo articolo scritto per la nuova rivista socialista, intende individuare le linee di previsione di un "ordine nuovo internazionale"⁶²: l'avvento di una nuova era per tutta l'umanità che faccia seguito al disordine determinato dalla scontro tra economie borghesi, divenute imperialiste, rappresentato dalla guerra mondiale.

Indicativo, in tal senso, che, nell'"Ordine Nuovo", Gramsci preveda e curi (spesso di persona) una rubrica sulla *Vita politica internazionale* cui, ormai ne è convinto, deve per forza far riferimento ogni tentativo rivoluzionario italiano⁶³.

⁶⁰ *Due rivoluzioni*, cit., p. 573; cfr. Non firmato, *Il Partito comunista*, "L'Ordine Nuovo", II, 15, 4 set. 1920 (I parte), 17, 9 ott. 1920 (II parte), *ON*, pp. 651-61. Cfr. sul punto, l'efficace sintesi di Greaves, per cui "in the worker democracy envisioned by Gramsci, the factory council was more than an industrial political unit; it was to form the basis of legislative and executive government" (N.M. Greaves, *Gramsci's Marxism. Reclaiming a Philosophy of History and Politics*, Leicester, Troubador, 2009, p. 141). Si vedano anche C. Boggs, *Gramsci's Theory of the Factory Councils: Nucleus of the Socialist State*, "Berkley Journal of Sociology", XIX, Winter 1974-75, pp. 171-87; M. Alicata, *Gramsci e l'"Ordine Nuovo"*, "Società", XI, 2, 1955, pp. 197-204.

⁶¹ Ciò spiega perché, tra i componenti dell'"Ordine Nuovo", Gramsci si occupi meno del rapporto e della distinzione dei due istituti, anche quando diventano questioni dirimenti all'interno del socialismo italiano. Sarà lo stesso Gramsci a valutare l'importanza del problema, pur giudicandolo ancora eminentemente "teorico, astratto, burocratico", nel determinare il mancato appoggio alla grande iniziativa dell'aprile 1920 (*Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica*, cit., p. 609).

⁶² *Vita politica internazionale [I]*, cit., p. 4.

⁶³ Già nel novembre 1919, Gramsci può affermare che "la rivoluzione comunista è una necessità in Italia più per ragioni internazionali che per ragioni inerenti al processo di sviluppo dell'apparato di produzione nazionale" (Non firmato, *La settimana politica [XII]. I rivoluzionari e le elezioni*, "L'Ordine Nuovo" I, 26, 15 nov. 1919, *ON*, 315-7, alla p. 316). Il configurarsi dell'analisi storica della rivoluzione a livello internazionale è elemento centrale della critica che Gramsci muove, in questo periodo, a "i riformisti e tutta la banda degli opportunisti". Essi pur avendo "ragione quando dicono che in Italia non esistono le condizioni obbiettive della rivoluzione", sbagliano nel non inserire la condizione italiana in un panorama internazionale, da cui risulta che proprio la debolezza del sistema economico italiano rispetto agli altri paesi rende la condizione italiana rivoluzionaria (*ibidem*).

Come in Russia, durante la guerra, l'arretratezza dell'apparato produttivo era stata la preconditione rivoluzionaria, tale elemento è centrale anche nell'Italia del dopoguerra: essa è rivoluzionaria proprio per la sua debolezza nel sistema economico mondiale, dominato dal capitalismo anglosassone⁶⁴, da cui consegue l'incapacità dello Stato borghese di governare la crisi economica e sociale seguita al conflitto⁶⁵.

Nell'estate del 1919, lo sviluppo della rivoluzione è valutato secondo una prospettiva mondiale: esso deve condurre alla soppressione non solo della proprietà privata e delle classi, ma anche delle economie nazionali⁶⁶. Questo chiarisce, in definitiva, che "il comunismo si realizza nell'Internazionale proletaria. Il comunismo sarà solo quando e in quanto sarà internazionale"⁶⁷. "La rivoluzione comunista – Gramsci afferma ancora nell'autunno del 1920 - o è internazionale o non è, o è solo la nascita di uno Stato operaio"⁶⁸. Il rivoluzionario non può certo guardare alla Russia bolscevica come fase ultima dello sviluppo della Rivoluzione; per quanto rappresenti nel dopoguerra il cardine delle iniziative proletarie, il giovane sardo è convinto che la Rivoluzione si giochi, oltre che sul piano della dialettica di classe interna al singolo stato, nella lotta tra gli stati proletari e quelli ancora dominati dalla borghesia. Il trionfo dei primi equivarrà all'aver sconfitto tutte le borghesie nazionali; si tratterà però di un processo lungo: per quanto costrette dalle medesime necessità del sistema internazionale, le rivoluzioni non potranno avvenire simultaneamente in ogni stato e saranno condizionate dalle peculiarità delle condizioni interne⁶⁹. Il giovane socialista prevede una prima fase di internazionalizzazione progressiva della rivoluzione, fino a fondare un "sistema mondiale di dittatu-

⁶⁴ Non firmato, *Ritorno alla libertà...*, "L'Ordine Nuovo", I, 8, 28 giu.-5 lug. 1919, *ON*, pp. 105-10.

⁶⁵ *Ivi*, p. 106.

⁶⁶ Cfr. *La conquista dello Stato*, cit.

⁶⁷ Non firmato, *Lo Stato e il socialismo*, "L'Ordine Nuovo", I, 8, 28 giu. 1919, *ON*, pp. 114-9, alla p. 115.

⁶⁸ Non firmato, *La compagnia di Gesù*, "Avanti!", ed. piem., XXIV, 258, 9 ott. 1920, *ON*, pp. 705-7, alla p. 707.

⁶⁹ Cfr. su questo aspetto, R. D'Agata, *Gramsci e l'analisi del dopoguerra mondiale tra ragione e passione*, "Studi storici", XLVIII, 3, lug.-set. 2007, pp. 651-70, in particolare le pp. 660-1. Per la ricostruzione del dibattito storiografico sulla valutazione del dopoguerra nel socialismo italiano si vedano G. Arfè, *La crisi del dopoguerra*, in *Il movimento operaio e socialista. Bilancio storiografico e problemi storici* (Atti del convegno organizzato da "Mondo operaio" per il 70° del Partito Socialista Italiano, Firenze, 18-20 gennaio 1963), Milano, Edizioni del Gallo, 1965, pp. 278-808; E. Gencarelli, *La storiografia italiana sul movimento operaio e socialista nel primo dopoguerra: Prospettive e problemi*, "Storia e politica", XII, 2, mar.-giu. 1973, pp. 131-53; R. Vivarelli, *Rivoluzione e reazione in Italia negli anni 1918-1922*, in *Rivoluzione e reazione in Europa 1917-1924* (Atti del convegno storico internazionale, Perugia, 1978), Milano-Roma, Mondo operaio-Edizioni Avanti!, 1978, 2 voll., II, pp. 201-43; T. Detti, *Il primo dopoguerra in Europa: tra rivoluzione e reazione*, "Italia contemporanea", XXX, 134, gen.-mar. 1979, pp. 93-105.

re proletarie"⁷⁰, da ciò scaturiranno le condizioni in cui ogni singola dittatura proletaria potrà "dissolversi come Stato, del suo incorporarsi organico in un sistema mondiale, l'Internazionale comunista"⁷¹. Questa solamente sarà la reale "società comunista, cioè l'Internazionale delle nazioni senza Stato"⁷², in cui sarà "abolita, oltre che la proprietà privata, anche la *proprietà nazionale*"⁷³.

Riguardo al futuro assetto del mondo organizzato secondo il comunismo, almeno da un punto di vista lessicale, i testi gramsciani denunciano incostanza. Nell'estate del 1919, l'ultimo sviluppo della Rivoluzione è indicato come "Repubblica federativa dei consigli d'operai e contadini dei cinque continenti"⁷⁴; in altri termini se "verranno soppressi gli Stati nazionali, non verrà soppresso lo Stato, inteso come 'forma' concreta della società umana"⁷⁵, arrivando ad affermare che "l'Internazionale è lo 'Stato' [significativamente tra virgolette d'espressione *n.d.r.*] dei lavoratori"⁷⁶. Ben diversi i termini utilizzati l'anno seguente, quando il sistema internazionale è chiamato semplicemente "società comunista", dove "tutti i rapporti sociali saranno regolati secondo le esigenze tecniche della produzione e della organizzazione corrispondente, e non saranno subordinati a un potere statale organizzato"⁷⁷.

In verità, è plausibile che si tratti solo di un chiarimento terminologico, sull'opportunità o meno di chiamare "Stato" o "repubblica" la futura società comunista internazionale. Gramsci prevede che debba esistere, ancora nella società comunista, un potere politico che sia diretta emanazione del potere economico e arrivi a coincidere con esso nelle sue diverse ramificazioni, dalla fabbrica fino al mondo intero. In questo complesso organico, non trovano sistemazione né lo Stato borghese né lo Stato del proletariato, inteso anch'esso come organizzazione politica su base nazionale.

Il discorso gramsciano ha così un movimento circolare, fondato sulla convinzione che le esperienze di autogoverno dell'officina debbano procedere "dal nucleo elementare del mestiere in un reparto, al reparto in una fabbrica, alla fabbrica in

⁷⁰ Non firmato, *Cronache dell'"Ordine Nuovo"* [X], "L'Ordine Nuovo", I, 14, 16 ago 1919, *ON*, pp. 172-3, alla p. 172.

⁷¹ Non firmato, *Lo Stato e il socialismo*, cit., pp. 115-6, e cfr. p. 131, in cui Gramsci fa riferimento a una futura "fusione delle dittature proletarie nazionali nell'Internazionale comunista".

⁷² Non firmato, *La settimana politica* [XIX], *Partito di governo*, "L'Ordine Nuovo", I, 39, 28 feb.-6 mar. 1920, *ON*, pp. 444-9, alla p. 446.

⁷³ Non firmato, *La settimana politica* [XXVII]. *La disciplina internazionale*, "L'Ordine Nuovo", II, 18, 16-23 ott. 1920, *ON*, pp. 716-9, alla p. 718.

⁷⁴ A. Gramsci, *Vita politica internazionale* [I], "L'Ordine Nuovo", I, 1, 1° maggio 1919, *ON*, pp. 3-10, alla p. 6.

⁷⁵ *Lo Stato e il socialismo*, cit., p. 115.

⁷⁶ Non firmato, *Socialisti e anarchici*, "L'Ordine Nuovo", I, 19, 20-27 set. 1919, pp. 215-9, alla p. 218.

⁷⁷ *Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica*, cit., p. 607.

una città, in una regione, nelle unità sempre più vaste fino al mondo intero”⁷⁸. Letta dentro questo percorso, la formazione dei Consigli rappresenta effettivamente “il primo anello della catena storica che conduce alla dittatura proletaria e al comunismo”⁷⁹. L’organizzazione della singola officina da parte dei produttori ha valore anche *pre-politico*; da questa deriva il momento *politico* (il sistema dei Soviet); ritorna, a livello dell’intera umanità, l’officina per configurare la società comunista nei termini di un’epoca, se non *post-politica*, in cui la politica si è risolta nel governo economico, certamente *post-statale*. Realizzando il suo scopo, la rivoluzione ritrova le sue origini: se la fabbrica governata dagli operai, in una prima fase, si è fatta Stato, esaurita la funzione degli Stati proletari, si tornerà a vivere secondo le logiche della grande industria moderna, non più limitata dal potere borghese nazionale e internazionale. Con l’avvento del comunismo, si fonderà un “mondo organizzato sulla base e sul tipo della grande officina meccanica [...] nella quale ogni popolo, ogni parte di umanità acquista figura in quanto esercita una determinata produzione preminente e non più in quanto è organizzata in forma di Stato e ha determinate frontiere”⁸⁰.

Sulle dinamiche internazionali, il processo di formazione della società comunista è opposto a quello della capitalista: mentre la guerra ha determinato con la forza (militare ed economica) il monopolio del capitalismo anglosassone, nel “comunismo [...] il mondo troverà la sua unificazione, non autoritaria, di monopolio, ma spontanea, per adesione organica delle nazioni”⁸¹. Saranno i singoli stati proletari, a maggior ragione quelli dall’economia strutturalmente debole come quello italiano, ad aver già concepito la soluzione dei problemi lasciati dalla guerra in un sistema mondiale di produzione e scambio non concorrenziale.

Dopo il periodo di transizione della dittatura proletaria, dopo che i Soviet statali avranno esaurito la loro funzione, il Consiglio rimane l’istituzione di governo della società comunista senza Stato e senza classi, quando tutta la società mondiale sarà organizzata come un unico apparato produttivo sul modello della fabbrica industriale⁸². Ciò spiega perché, a buon diritto, Gramsci identifichi nella logica dell’officina la matrice della civiltà futura e nel Consiglio di fabbrica l’istituzione in cui leggere il suo futuro assetto; in esso si prefigurano sia la fase in cui il proleta-

⁷⁸ *Socialisti e anarchici*, cit., p. 218.

⁷⁹ *Il problema delle commissioni interne*. *Postilla*, cit., p. 177.

⁸⁰ Non firmato, *Il consiglio di fabbrica*, “L’Ordine Nuovo”, II, 4, 5 giu. 1920, *ON*, pp. 532-7, alla p. 535; ma cfr. *Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica*, cit.; Firmato: Il gruppo di educazione comunista della sezione socialista di Torino, *Che cosa intendiamo per “demagogia”?*, “Avanti!”, ed. piem., XXIV, 217, 29 ago. 1920, *ON*, pp. 643-5, alla p. 645, in cui si esorta a “organizzare, sul modello della grande industria, tutta la produzione nazionale e internazionale”.

⁸¹ A. G., *Vita politica internazionale [II]*, “L’Ordine Nuovo”, I, 1, 1° mag. 1919, *ON*, pp. 15-21, alla p. 20.

⁸² Su questo aspetto insistono A. Davidson, *Gramsci and the Factory Councils*, “Australian Left Review”, 45, oct. 1974, pp. 38-48; 46, mar.-apr. 1975, pp. 35-44; F. Adler *Factory councils, Gramsci and the industrialists*, “Telos”, 31, Spring 1977, pp. 67-90.

riato sarà divenuto la classe dominante e fonderà il suo Stato, sia quando, in ultimo, si sarà potuto realizzare il comunismo superando l'organizzazione statale nazionale.

Proiettato in tutte le fasi della rivoluzione, punto di partenza e di arrivo di una società che tende a "universalizzare il modo di esistenza del proletariato"⁸³ dove "rapporti tra gli individui sono rapporti industriali di produzione e non rapporti politici di classe"⁸⁴, il Consiglio di fabbrica è sia "modello dello Stato proletario"⁸⁵ sia "modello della società comunista"⁸⁶. Non si tratta però di un processo che deve conformare uno Stato o il mondo a una figura ideale, prodotta dalla mente di avanguardie teoriche della rivoluzione; al contrario, si tratta di uno sviluppo sostanziato dall'esperienza concreta del governo dell'officina da parte dei produttori che, allargatosi dal luogo di lavoro, divenuto istituto politico, riesce a conquistare l'organizzazione dello Stato e in seguito del mondo. Solo sulla "base reale", delle condizioni economiche e spirituali del proletariato, si può costruire l'azione politica.

3. Attratto dalle nuove forme organizzative del proletariato, Gramsci deve confrontarsi – non di rado duramente - con i due tradizionali luoghi della rappresentanza operaia: il Partito e il Sindacato. Con riguardo alla situazione rivoluzionaria italiana, se per la trasformazione della Commissione interna entra in aspra polemica con il Sindacato, solo quando pone il problema pressante dello sviluppo in senso sovietico dei Consigli, è costretto ad affrontare il ruolo del Partito nella rivoluzione, in collisione sempre più netta con la Direzione nazionale del PSI.

È evidente che sono distinguibili i modi e soprattutto i tempi con cui Gramsci critica i due istituti del proletariato durante il biennio rivoluzionario. Non si può prescindere, per contestualizzare correttamente la critica gramsciana, dal considerare le situazioni contingenti che vive in quei mesi il movimento consiliare torinese e più in generale la "rivoluzione italiana", in cui sia il Sindacato che il Partito svolgono – *malgré eux* - un ruolo protagonista. Di là delle differenti responsabilità che Gramsci attribuisce loro per spiegare le continue battute d'arresto del processo rivoluzionario, nonché la tremenda reazione che si abatterà sul proletariato nazionale, Sindacato e Partito (socialista) sono accomunati dal fatto di non essere agenzie di sviluppo in senso libero e rivoluzionario dell'iniziativa storica ma fattori di resistenza, in ciò più prossimi alle istituzioni borghesi che alle consiliari⁸⁷. Il confronto tra le istituzioni del proletariato è analizzato nei termini di una vera e pro-

⁸³ *Che cosa intendiamo per "demagogia"?*, cit., p. 644.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Non firmato, *Sindacati e Consigli*, "L'Ordine Nuovo", I, 21, 11 ott. 1919, *ON*, pp. 236-41, alla p. 238.

⁸⁶ *Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica*, cit., p. 607.

⁸⁷ Cfr. *La conquista dello Stato*, cit.

pria dialettica storica, tra gli organi concreti di una classe che vuole riorganizzare la civiltà del domani (i Consigli) e agenzie, nate in seno al proletariato, che ora ne rappresentano un freno allo sviluppo storico (il Sindacato e, dalla fine del '19, il Partito). Costruire un'alternativa storica alla crisi dell'epoca borghese, partendo dai produttori nel luogo di lavoro, da un lato, come detto, rappresenta un contro-potere politico ed economico alle istituzioni borghesi, dall'altro, aspetto che diventa progressivamente centrale nel pensiero gramsciano, scompagina una tradizionale visione della prassi rivoluzionaria legata a un Partito e un Sindacato sorti in epoca liberale. A circa sei mesi dalla fondazione dell'"Ordine Nuovo", Gramsci ha già capito che questo secondo aspetto è diventato preminente, "il problema essenziale della rivoluzione è problema di rapporti di forza tra istituzioni: ma prima che tra istituzioni proletarie e istituzioni borghesi, è problema di forza tra le varie istituzioni stesse del proletariato"⁸⁸.

Cronologicamente, Gramsci si confronta prima con il Sindacato: il Consiglio determina uno svuotamento del suo potere nella fabbrica, affidando direttamente agli operai l'antico istituto della Commissione. Il motivo del contendere non risiede solo nel fatto che entrambi gli istituti operino dentro il luogo di lavoro, ma nella irriducibile distanza tra rappresentanza consiliare e rappresentanza sindacale. La prima si fonda su "un organismo eletto dagli operai, continuamente controllato, i cui membri possono essere revocabili a ogni istante"⁸⁹, seguendo i modi e le forme che sono proprie della democrazia operaia; il secondo, invece, "da impiegati giunti a quel posto per vie burocratiche, per amicizie; da impiegati di corta mente che non vedono neppure ciò che gli industriali e lo Stato preparano, che non conoscono la vita della fabbrica e i bisogni degli operai"⁹⁰.

Burocrazia esterna alla classe operaia, sganciata dai processi storici in cui il proletariato d'officina si esprime originalmente, i vertici sindacali non riescono a cogliere i segnali di sviluppo che provengono dai loro rappresentati e, di conseguenza, ne minano ogni possibilità rivoluzionaria. Nella critica gramsciana, il "burocratismo" è strettamente collegato al "sindacalismo", l'errata concezione che ritiene il sindacato tradizionale di per sé rivoluzionario, addirittura, in identità con il Soviet, base della futura dittatura del proletariato⁹¹. In maniera affatto diversa, "il sindacalismo si è rivelato nient'altro che una forma della società capitalistica,

⁸⁸ Non firmato, *La settimana politica [XIII]*, *Le elezioni*, "L'Ordine Nuovo", I, 27, 22 nov. 1919, *ON*, pp. 328-30, alla p. 328.

⁸⁹ Non firmato, *Superstizione e realtà*, "L'Ordine Nuovo", II, 1, 8 mag. 1920, *ON*, pp. 502-9, alla p. 507; cfr. Non firmato, *L'unità proletaria*, "L'Ordine Nuovo", I, 39, 28 feb.-6 mar. 1920, *ON*, pp. 438-43, alla p. 443.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 507-8.

⁹¹ Cfr. *Sindacati e Consigli*, cit., p. 237; ma cfr. Non firmato, *I sindacati e la dittatura*, "L'Ordine Nuovo", I, 23, 25 ott. 1919, *ON*, pp. 256-62, alle pp. 257-9; *La conquista dello Stato*, cit., p. 128; Non firmato, *L'esempio della Russia*, "L'Ordine Nuovo", I, 33, 10 gen. 1920, *ON*, pp. 381-5, alla p. 382.

non un potenziale superamento della società capitalistica"⁹².

Gramsci non intende sminuire i meriti storici del Sindacato: in regime di concorrenza capitalistica, in cui il lavoratore è considerato merce da contrattare, esso dà forza contrattuale al proletariato; per questa via i lavoratori hanno potuto imporre prezzi e orari e hanno disciplinato il mercato del lavoro.⁹³ Ciò ha determinato un patto sociale su cui il potere capitalista si è mantenuto nella fabbrica. Da un lato, il Sindacato obbliga il capitalista ad accettare migliori condizioni di lavoro e retribuzione; dall'altro, si fa garante presso i lavoratori che questa "legalità" venga rispettata. Nella tutela del lavoro in regime capitalista, il Sindacato è diventato inevitabilmente cinghia di trasmissione del potere della borghesia sopra il proletariato.

Da questa analisi, emerge nitida la differenza con il Consiglio, sorto come "negazione della legalità industriale"⁹⁴, si fonda sul potenziamento della libertà creatrice dell'operaio. Al contrario, il Sindacato, collegato alle istituzioni borghesi e alla crisi irreversibile in cui la guerra le ha gettate, rimanendo nella sfera della legalità da queste imposta, "non contiene elementi di sviluppo per la libertà"⁹⁵ proletaria. Esso rimane un istituto puramente economico, non in grado di formulare politiche che possano essere volano della storia di classe, ma anzi dalle esperienze vive del proletariato sarà sicuramente modificato.

Gramsci intende risolvere il confronto tra Sindacato e Consiglio secondo una logica dialettica: sarà il primo, coinvolto nel processo rivoluzionario basato sul sistema consiliare, a doversi trasformare, per diventare ulteriore elemento di stabilizzazione verso la società senza classi⁹⁶. Anche su questo aspetto, è fondamentale aver chiarito l'esempio russo, dove i sindacati si sono trasformati in "strumenti tecnici della organizzazione produttiva, di quella degli scambi"⁹⁷; conquistato all'operaio, attraverso i Consigli, il potere nella fabbrica, il Sindacato "imprime all'apparato industriale la forma comunista"⁹⁸, eliminando il regime di concorrenza tra unità produttive (presente anche all'interno della fabbrica) da cui è informata la produzione capitalistica. Gli istituti sindacali coadiuvano i consigli dei produttori nel far sì che il sistema economico, sotto la dittatura del proletariato,

⁹² Non firmato, *Sindacalismo e Consigli*, "L'Ordine Nuovo", I, 25, 8 nov. 1919, *ON*, pp. 297-301, alla p. 298.

⁹³ *Sindacati e Consigli*, cit., pp. 237-8.

⁹⁴ Non firmato, *Sindacati e Consigli*, "L'Ordine Nuovo", II, 5, 12 giu. 1920, pp. 547-51, alla p. 547.

⁹⁵ Non firmato, *Il Partito comunista*, "L'Ordine Nuovo", II, 15, 4 set. 1920, *ON*, pp. 651-6, alla p. 653.

⁹⁶ Cfr. Non firmato, *La relazione Tasca e il congresso camerale di Torino*, "L'Ordine Nuovo", II, 4, 5 giu. 1920, *ON*, pp. 538-42, alla p. 541.

⁹⁷ Non firmato, *L'esempio della Russia*, "L'Ordine Nuovo", I, 33, 10 gen. 1920, *ON*, pp. 381-85, alla p. 382.

⁹⁸ Non firmato, *Il partito e la rivoluzione*, "L'Ordine Nuovo", I, 31, 27 dic. 1919, *ON*, pp. 367-72, alle pp. 371-2.

sia più efficiente e produttivo di quello vigente in epoca borghese, divengono quindi “organismi in cui tutte le singole imprese di una certa industria si amalgamano, si connettono, si articolano, formando una grande unità industriale. Le concorrenze sperperatrici vengono eliminate, i grandi servizi amministrativi, di rifornimento, di distribuzione e di accumulamento, vengono unificati in grandi centrali. I sistemi di lavoro, i segreti di fabbricazione, le nuove applicazioni diventano immediatamente comuni a tutta l'industria. La molteplicità di funzioni burocratiche e disciplinari inerente ai rapporti di proprietà privata e alla impresa individuale, viene ridotta alle pure necessità industriali”⁹⁹.

Nell'assolvere questo primario compito economico, nell'eguagliamento generale delle condizioni di lavoro che sarà garantito dal loro contributo tecnico, i sindacati finiscono per svolgere una funzione politica: “attuano il momento supremo della lotta di classe e della dittatura del proletariato” e “creano le condizioni obietive in cui le classi non possono più esistere né rinascere”¹⁰⁰.

Più fecondo di riflessioni, soprattutto per la molteplicità delle questioni in gioco, è il rapporto tra Consigli e Partito. A differenza del Sindacato, verso cui si pone da subito in posizione fortemente critica, almeno fino alla fine del '19 Gramsci trova nel Partito, segnatamente nella sua Direzione nazionale, forze pronte a guidare il processo rivoluzionario. Egli è convinto, come afferma intervenendo sul problema dell'astensionismo, che il Partito socialista debba partecipare alla vita democratico-parlamentare ma solo per metterla in crisi¹⁰¹; parallelamente, dovrebbe operare in senso rivoluzionario, nella formazione dell'Antistato, della democrazia operaia individuata dal sistema consiliare. La mancanza di questa seconda azione è chiara a Gramsci già dal luglio del '19: “lo sbaglio più grave del movimento socialista è stato di natura simile a quello dei sindacalisti. Partecipando all'attività generale della società umana nello Stato, i socialisti dimenticarono che la loro posizione doveva mantenersi essenzialmente di critica, d'antitesi. Si lasciarono assorbire dalla realtà, non la dominarono”¹⁰².

Il Partito Socialista non avrebbe accolto le istanze provenienti dal proletariato, mentre ha educato le masse alla Rivoluzione. Sarebbe rimasto schiacciato negli in-

⁹⁹ *Sindacati e Consigli*, cit., p. 239.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 240.

¹⁰¹ Cfr. Non firmato, *La settimana politica [XII]. I rivoluzionari e le elezioni*, “L'Ordine Nuovo”, I, 26, 15 nov. 1919, *ON*, pp. 315-7, alla p. 316; sulla questione della partecipazione dei socialisti alle elezioni politiche del novembre 1919 Gramsci ha una posizione netta, in quanto, come afferma già nell'agosto, “in Italia non esistono ancora i Soviet, anzi neppure si è iniziato un lavoro concreto per la loro formazione organica. Astenersi dalle elezioni parlamentari non ha significato sovietista, non ha valore di ‘scelta’. Fino a quando non è possibile scegliere, non si può astenersi dal partecipare alle elezioni parlamentari” (A.G., *Elezionismo*, “Avanti!”, ed. piem., XXIII, 232, 23 ago. 1919, *ON*, p. 180); cfr., sullo stesso tema, Non firmato, *I risultati che attendiamo*, “Avanti!” ed. piem., XXIII, 318, 17 nov. 1919, *ON*, pp. 320-2 e Non firmato, *La settimana politica [XIII]. Le elezioni*, “L'Ordine Nuovo”, I, 27, 22 nov. 1919, *ON*, pp. 328-30.

¹⁰² *La conquista dello Stato*, cit., p. 129.

granaggi del Parlamento borghese e, come tutte le istituzioni borghesi, avrebbe subito un processo d'inesorabile decadimento. Diversamente, com'è scritto nell'articolo *Democrazia operaia*, al Partito è demandato il compito di dare una "forma e una disciplina permanente"¹⁰³ alle energie in sommovimento caotico del proletariato, di attuare quella funzione "positiva", di ordine, che può determinare il passaggio dalla "rivolta" alla "rivoluzione". Ciò ne farebbe uno strumento di "propulsione", perché lo renderebbe "l'organo di educazione comunista, il focolare della fede, il depositario della dottrina, il potere supremo che armonizza e conduce alla meta le forze organizzate e disciplinate della classe operaia e contadina"¹⁰⁴.

Nella situazione di stallo del socialismo italiano, Gramsci si rivolge, ancora a partire dal luglio del 1919, alla "frazione comunista" del Partito. Solo, infatti, chi ha una mentalità rivoluzionaria che sia fondata sulle manifestazioni storiche concrete del proletariato può cogliere quale importanza rivesta "promuovere lo sviluppo delle istituzioni proletarie di fabbrica dove esse già esistono o farle nascere dove ancora non sono sorte. Coordinarle localmente e nazionalmente. [...] far pullulare le forze comuniste che, oltre ogni buona o cattiva volontà di leaders, difendano le Repubbliche in un primo momento e realizzino la Internazionale delle Repubbliche comuniste in momenti successivi del processo generale di consapevolezza e di potenza rivoluzionaria"¹⁰⁵.

Indubbiamente, come da più parti è stato notato, almeno nei primi mesi di vita dell'"Ordine Nuovo", Gramsci prevede un ruolo "leggero" del Partito¹⁰⁶. Egli è certamente convinto del grado di consapevolezza e della capacità del proletariato di fabbrica, tanto da affermare, dopo la prima elezione di Consiglio di fabbrica torinese, nel settembre del '19, che "la classe operaia concepisce ormai la possibilità di

¹⁰³ *Democrazia operaia*, cit., p. 88.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Non firmato, *Per l'Internazionale comunista*, "L'Ordine Nuovo", I, 11, 26 lug. 1919, *ON*, pp. 150-3, alla p. 153.

¹⁰⁶ Non condivisibile sembra l'opinione di Battini, il quale, ravvisando nella dottrina consiliare gramsciana aspetti di "sindacalismo rivoluzionario", arriva ad affermare che "il partito, come istituto politico, è subordinato, per Gramsci, al potere organizzato dei produttori" (M. Battini, *Note su Gramsci nel 1918-20*, "Rivista di storia contemporanea", VII, 3, lug.-set. 1978, p. 354-78). In verità, sembra che le finalità di Gramsci siano del tutto diverse, in quanto si pone il problema di non costringere nelle maglie esterne e burocratiche del Partito l'attività libera del proletariato di fabbrica; il Partito, però, rappresenta quella gerarchia, di idee e di direzione politica, con cui il proletariato rivoluzionario crea ordine durante il processo rivoluzionario. In generale, non sembrano condivisibili tutte le letture che minimizzano il ruolo del Partito almeno nel primo Gramsci ordinovista, fino addirittura, a definirlo, come fa Battini, "inessenziale". Sembra agire, su simili letture, l'automatismo per cui alla minore attenzione gramsciana al tema del Partito corrisponda una scarsa importanza nella sua dottrina rivoluzionaria. Il peso preponderante che, sicuramente per tutto il 1919, riveste il tema dei Consigli può invece spiegarsi nel fatto che Gramsci debba presentare alla cultura socialista un'istituzione del tutto nuova e, soprattutto, spiegarne le dinamiche schiettamente rivoluzionarie.

*fare da sé*¹⁰⁷; ma è altrettanto convinto che, nella maturazione di questo processo, ha avuto un ruolo non indifferente l'educazione comunista da parte degli operai intellettualmente più preparati. Per costoro è stato fondamentale aver avuto un supporto dottrinario nel Partito, segnatamente nelle sue componenti comuniste. Gramsci intende, in questa prima fase della rivoluzione, evitare che il processo consiliare sia dettato dall'esterno, privilegiandone la spinta libertaria, altrimenti si correrebbe il rischio di falsificare il corretto svolgimento del percorso rivoluzionario, creando il "fatto" economico del proletariato per volontà politica; diversamente, il Partito deve garantire il proficuo svolgersi di un "atto" che deve essere (e restare) del proletariato¹⁰⁸.

Per capire quale sia il modo in cui Gramsci concepisca il rapporto tra il Partito e la prima formazione dei Consigli, si può considerare come s'inserisca, insieme ai compagni dell'"Ordine Nuovo", nell'esperienza consiliare torinese. A nostro avviso, non si è mai effettivamente ricalcato questo duplice aspetto, come, da un lato, egli teorizzi il ruolo del Partito nelle prime fasi della Rivoluzione; dall'altro, concretamente, si prodighi ad applicare quei dettami nella propria realtà, facendo dell'"Ordine Nuovo" il riferimento politico-culturale del proletariato torinese¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Ai Commissari di reparto delle officine Fiat Centro e Brevetti*, cit., p. 210.

¹⁰⁸ A questo errore, secondo Gramsci, sarebbero da imputare i fallimenti rivoluzionari in Prussia, Baviera, Austria e in Ungheria (cfr. *Due rivoluzioni*, cit.). Nella repressione dell'insurrezione berlinese, nel gennaio 1919, hanno perso la vita, per mano dei *Freikorps* agli ordini del ministro Noske, i leader dell'ex *Spartakusbund*, da poco confluito nel KPD, Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg. All'inizio di maggio, ancora le truppe di Noske hanno posto fine alla brevissima esperienza della repubblica consiliare instaurata a Monaco di Baviera, dopo che il 21 febbraio è stato ucciso Eisner, il suo più noto ispiratore. Ancora minor fortuna ha avuto, durante la cosiddetta "domenica nera" (15 giugno 1919), il tentativo comunista di prendere il potere nella neonata repubblica austriaca, efficacemente tenuta da una coalizione tra i socialdemocratici di Bauer e i cristiano-sociali di Seipel. La repubblica sovietica magiara, instaurata da Béla Kun nel marzo del 1919 è stata travolta dopo solo cinque mesi dalle forze nazionaliste dell'ammiraglio Horthy (su tali eventi si vedano G.A. Ritter, S. Miller (a cura di), *Die deutsche Revolution*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969; P. Broué, *Révolution en Allemagne (1917-1923)*, Paris, Minuit, 1971, tr. it. Torino, Einaudi, 1977; G. Schmolze, *Revolution und Räterepublik in München 1918/19*, Düsseldorf, Rauch, 1969; A. Mitchell, *Revolution in Bavaria. 1918-1919. The Eisner Regime and the Soviet Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1965; P. Fornaro, *Crisi postbellica e rivoluzione: l'Ungheria dei Consigli e l'Europa danubiana nel primo dopoguerra*, Milano, Franco Angeli, 1987; L. Valiani, *La rivoluzione proletaria in Ungheria nel 1918-19*, in F. Gaeta (a cura di), *Rivoluzione e reazione in Europa. 1917/1924* (Atti del Convegno storico internazionale di Perugia, 7-9 aprile 1978), Roma-Milano, Mondo operaio-Edizioni Avanti!, 1978; F.L. Carsten, *Revolution in Central Europe, 1918-1919*, London, Temple Smith, 1972, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1978).

¹⁰⁹ L'ipotesi è accennata da Clark, il quale però si limita a "tracciare un parallelo [...] tra l'attività culturale dell'*Ordine Nuovo*, intesa a rafforzare e a consolidare una coscienza rivoluzionaria già presente negli operai, e l'attività politica del partito, mirante a guidare e a rafforzare l'attività politica dei Consigli di Fabbrica" (M.N. Clark, *Il concetto gramsciano di rivoluzione (1919-20)*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., II, pp. 161-71, alla p. 165). Nell'esperienza pratica del movimento consiliare torinese, di fatto, "L'Ordine Nuovo" opera come voce della se-

Insomma, almeno per una prima fase del pensiero ordinovista gramsciano, che possiamo racchiudere nel 1919, il giovane sardo intende l'attività dell'"Ordine Nuovo" come quella che dovrebbe svolgere un partito schiettamente rivoluzionario.

È lo stesso Gramsci ad ammettere il processo osmotico tra il politico e la situazione concreta del proletariato industriale. Salutando la prima elezione a Torino dei commissari di reparto secondo i nuovi modi della democrazia operaia, afferma: "noi sappiamo che a determinare questo movimento il nostro giornale ha non poco contribuito. [...] Noi sappiamo però che l'opera nostra ha avuto un valore in quanto essa ha soddisfatto un bisogno, ha favorito il concretarsi di un'aspirazione che era latente nella coscienza delle masse lavoratrici. [...] Il bisogno, l'aspirazione da cui trae la sua origine il movimento rinnovatore dell'organizzazione operaia da voi iniziato, sono, crediamo noi, nelle cose stesse, sono una conseguenza diretta del punto cui è giunto, nel suo sviluppo, l'organismo sociale ed economico basato sull'appropriazione privata dei mezzi di scambio e di produzione"¹¹⁰.

Il rapporto è scambievole: da un lato, l'analisi del fermento nelle officine torinesi è utile allo studioso ad avvalorare la convinzione storica che la società lasciata in retaggio dalla guerra sia segnata da avvenimenti magmatici che possono condurre alla rivoluzione; dall'altro, il movimento consiliare s'identifica volentieri e cerca un riferimento di cultura politica nel gruppo ordinovista, che è al centro del socialismo torinese¹¹¹. Quasi automatico, a questo punto, spiegare la vicendevole penetrazione, nei termini del continuo dialogo, che la scrittura gramsciana ripro-

zione cittadina del Partito, implicando funzioni che sono contemporaneamente politiche e culturali; alla stessa maniera, proprio l'attività dell'"Ordine Nuovo" è posta da Gramsci a modello da imitare per le altre sezioni del Partito già alla fine del 1919.

¹¹⁰ *Ai Commissari di reparto delle officine Fiat Centro e Brevetti*, cit., p. 208.

¹¹¹ Accurate ricostruzioni del ruolo di Torino operaia nel dopoguerra sono condotte in P. Spriano, *Torino operaia nella Grande Guerra 1914-1918*, Torino, Einaudi, 1960; rip. insieme al precedente saggio *Socialismo e classe operaia a Torino dal 1892 al 1913*, Torino, Einaudi, 1958, con il titolo *Storia di Torino operaia e socialista. Da De Amicis a Gramsci*, Torino, Einaudi, 1972; F. Livorsi, *Il socialismo in Piemonte dalla grande guerra all'occupazione delle fabbriche*, in A. Agosti, G.M. Bravo (a cura di), *Storia del movimento operaio, del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, Bari, De Donato, 1979, IV, pp. 349-416; U. Levra, N. Tranfaglia (a cura di), *Torino fra liberalismo e fascismo*, Milano, Franco Angeli, 1997; E. Mana, *Dalla crisi del dopoguerra alla stabilizzazione del regime*, in N. Tranfaglia (a cura di), *Storia di Torino. VIII. Dalla Grande Guerra alla Liberazione (1915-1945)*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 107-78. Il collegamento tra la radicata cultura industriale e la nascita del fenomeno consiliare è ricostruito in E. Soave, *Appunti sulle origini teoriche e pratiche dei consigli di fabbrica a Torino*, "Rivista Storica del Socialismo", VII, 21, gen.-apr. 1964, pp. 1-20. Per l'influenza culturale dell'ambiente torinese sul giovane sardo si vedano Fondazione Istituto piemontese Antonio Gramsci (a cura di), *Il giovane Gramsci e la Torino d'inizio secolo* (Atti del convegno, Torino, 20-21 novembre 1997), Torino, Rosenberg & Sellier, 1998; A. d'Orsi, *Lo studente che non divenne "dottore". Antonio Gramsci nella facoltà di Lettere*, "Studi storici", XL, 1, gen.-mar. 1999, pp. 39-75, rip., con modifiche, in Id., *Allievi e maestri. L'Università di Torino nell'Otto-Novecento*, Torino, CELID, 2002, pp. 149-81.

pone tra discorso storico e politico. È il fenomeno spontaneo del proletariato di fabbrica formatosi durante la guerra a convincere il comunista che quelli presenti siano tempi rivoluzionari, in cui, sotto un'attenta direzione politica, manifestazioni concrete del proletariato possono diventare fattori di progresso storico.

È però evidente come il processo descritto nel settembre del 1919 consuoni con il primo articolo in cui, in maniera approfondita, Gramsci si occupa del *Partito e la rivoluzione*, nel dicembre dello stesso anno. Da un lato, continua a prevedere un ruolo “negativo” del Partito che, agendo come forza di peso relativo maggiore dentro il sistema parlamentare, ne blocchi il funzionamento e contribuisca alla sua crisi. Dall'altro, indica il momento “positivo”, per cui i rivoluzionari formatisi alla dottrina del Partito saranno gli elementi attivi nella creazione degli organismi di potere operaio. “Il Partito, come formazione compatta e militante di una idea, influenza questo intimo lavoro di nuove strutture, [...] ma questo influsso è organico, è nel circolare delle idee, è nel mantenersi intatto l'apparecchio di governo spirituale, è nel fatto che i milioni e milioni di lavoratori, fondando le nuove gerarchie, istituendo gli ordini nuovi, sanno che la coscienza storica che li muove ha una incarnazione vivente nel Partito socialista, è giustificata da una dottrina, la dottrina del Partito socialista, ha un baluardo potente, la forza politica del Partito socialista. [...] Il Partito rimane la superiore gerarchia di questo irresistibile movimento di masse, il Partito esercita la più efficace delle dittature, quella che nasce dal prestigio, che è l'accettazione cosciente e spontanea di una autorità che si riconosce indispensabile per la buona riuscita dell'opera intrapresa”¹¹².

Nel racconto gramsciano dell'incontro tra “L'Ordine Nuovo” e il movimento consiliare è efficacemente rispecchiata la teoria che, lungo gli stessi mesi, il giovane socialista sviluppa riguardo al rapporto tra Partito e Consiglio. Il Consiglio di fabbrica torinese e “L'Ordine Nuovo”, ben presto “voce” della “sezione torinese” del PSI, possono ben servire a rappresentare il modello in scala di un'organizzazione nazionale della rivoluzione che si fondi su un sistema di Consigli d'operai e contadini e su sezioni di Partito votatesi all'azione positiva in seno al proletariato.

In verità, almeno fino a tutto il 1919, Gramsci è convinto che la linea della “frazione comunista” possa essere conciliata con la maggioranza massimalista del Partito, anzi afferma che “la concezione massimalista e rivoluzionaria è l'unica logica e possibile nel socialismo”¹¹³; il problema semmai è “dare al massimalismo un contenuto concreto”, indirizzandolo verso le istituzioni consiliari che il proletariato si è dato¹¹⁴. Bisogna quindi evitare che il Partito si schiacci su posizioni di fatto riformiste che, guardando solo all'iniziativa parlamentare, non colgono il potenziale rivoluzionario che invece può esprimersi solo dai luoghi di lavoro.

¹¹² Non firmato, *Il partito e la rivoluzione*, cit., pp. 369-70.

¹¹³ Non firmato, *Cronache dell'“Ordine Nuovo”* [XVI], “L'Ordine Nuovo”, I, 20, 4 ott. 1919, ON, pp. 228-9, alla p. 229.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 228.

Una conferma della volontà massimalista di trasformarsi in tal senso è fornita a Gramsci dal Congresso del Partito tenuto a Bologna alla fine del '19. La mozione Serrati, uscita vincente in quell'occasione, si impone definendo "superato", a seguito della rivoluzione russa, il programma di Genova del 1892. In essa sono definitivamente condannati gli istituti politici della borghesia, viene, inoltre, proposta la formazione di "organi nuovi proletari (Consigli dei lavoratori, contadini e soldati, Consigli dell'economia pubblica, ecc.), i quali, funzionanti da prima (in dominio borghese) quali strumenti della violenta lotta di liberazione, divengano poi organismi di trasformazione sociale ed economica, e di ricostruzione del nuovo ordine comunista"¹¹⁵.

A Gramsci, non senza ragione, la risoluzione sembra conciliarsi con gli indirizzi diramati dalla III Internazionale, in particolare sulla creazione dei Consigli e sulla fondazione di un sistema statale basato su di essi¹¹⁶. Arriva addirittura, alla vigilia del Congresso, animato dalla certezza di poter proporre l'espansione a tutte le realtà cittadine italiane degli istituti consiliari, come sono stati creati a Torino con la propulsione efficace degli ordinovisti¹¹⁷. Ancora nel dicembre del 1919 può affermare che "l'"Ordine Nuovo" è una forza libera (disciplinata alla dottrina e alla tattica del socialismo internazionalista quali sono state definite nel I Congresso della III Internazionale e nel recente Congresso di Bologna del Partito socialista italiano)"¹¹⁸.

È, invece, sull'abbrivo del primo Consiglio nazionale del partito, tenuto a Firenze nel gennaio del 1920, e del fallimento di due grandi scioperi, in cui gli ordinovisti individuano subito le pesanti responsabilità della Direzione del Partito, che la posizione gramsciana nei confronti della maggioranza massimalista subisce un radicale cambiamento. Alla fine di gennaio del 1920, il giovane sardo scrive un articolo significativamente intitolato *Primo: rinnovare il partito*¹¹⁹. Bisogna salvare un Partito "caduto in una crisi di marasma e di letargia"¹²⁰, perché dall'esistenza di

¹¹⁵ *Il Congresso Socialista di Bologna*, "Comunismo", 15-31 ott. 1919, p. 90.

Sul congresso di Bologna e sul contrasto riformista-massimalista, cfr. F. Catalano, *Riformismo e massimalismo nella crisi dello Stato borghese (1919-21)*, "Rivista storica del socialismo", I, 1-2, gen.-giu. 1958, pp. 130-53.

¹¹⁶ Per la lettura gramsciana delle tesi dell'Internazionale comunista si veda *Lo sviluppo della rivoluzione*, cit., pp. 203-4.

¹¹⁷ *Cronache dell'"Ordine Nuovo" [XVI]*, cit., p. 229. Assai efficaci le parole di d'Orsi, per cui "L'Ordine Nuovo" deve essere considerato "motore propulsivo del movimento dei Consigli di fabbrica, suo centro, suo organo" (A. d'Orsi, *Introduzione. Antonio Gramsci e la sua Torino*, in A. Gramsci, *La nostra città futura. Scritti torinesi (1911-1922)*, a cura di A. d'Orsi, Roma, Carocci, 2004, pp. 17-97, alla p. 69).

¹¹⁸ Non firmato, [*L'"Ordine Nuovo" e "Battaglie Sindacali"*], "L'Ordine Nuovo", I, 29, 6-13 dic. 1919, *ON*, pp. 348-9, alla p. 349.

¹¹⁹ L'articolo appare sotto la rubrica *La settimana politica [XVII]*, "L'Ordine Nuovo", I, 35, 24-31 gen. 1920, *ON*, pp. 394-8.

¹²⁰ *Ivi*, p. 394.

un partito schiettamente rivoluzionario dipende il successo della Rivoluzione italiana. Costruito per creare un nuovo potere proletario, esso “perde ogni giorno più il contatto con le grandi masse in movimento; gli avvenimenti si svolgono e il Partito ne è assente”¹²¹. Ancora una volta è la distanza tra la realtà storica consiliare, da Gramsci giudicata rivoluzionaria, e l’azione politica (del Partito), altrimenti giudicata riformista, a essere sottoposta a giudizio. Da Firenze sarebbero emerse solo “discussioni confuse, incerte” che non proiettano la Direzione massimalista verso posizioni rivoluzionarie, ma che, al contrario, dimostrano come sia tenuta in scacco “dagli opportunisti e dai riformisti”¹²².

La questione emerge cogente dopo il fallito tentativo rivoluzionario dell’aprile 1920, in cui svolgono un ruolo di primo piano gli istituti consiliari torinesi¹²³. È questa la prova concreta che *Per un rinnovamento del Partito socialista* si devono espellere dal Partito “i non comunisti rivoluzionari”¹²⁴, rinunciando a qualsiasi ipotesi di compromesso con il riformismo per mantenere l’unità del socialismo italiano. È chiarito, però, che la necessità di forgiare un Partito fatto solo di rivoluzionari “è la condizione fondamentale e indispensabile per tentare qualsiasi esperimento di Soviet”¹²⁵. Per la prima volta, nell’analisi della situazione italiana, Gramsci descrive il ruolo del Partito non più nella fase di formazione dei Consigli ma in quella del passaggio alla dittatura del proletariato.

Nella consonanza abituale tra situazione storica e teoria politica, crede che sia il momento rivoluzionario attraversato dall’Italia a esigere la formazione di un Partito comunista¹²⁶. Di fronte all’inadeguatezza dell’attuale formazione socialista

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Non firmato, *Programma d’azione della sezione socialista torinese*, “L’Ordine Nuovo”, I, 35, 24-31 gen. 1920, *ON*, pp. 399-402, alla p. 399.

¹²³ Interessante rilevare come la critica abbia individuato in varie date, corrispondenti ad altrettanti momenti della lotta rivoluzionaria, il cambio di dottrina gramsciana sul Partito. Come visto, si possono individuare gli inizi già nel gennaio del 1920, quando, dopo il Consiglio Nazionale di Firenze, Gramsci entra in aperto contrasto con la maggioranza massimalista. La maggior parte degli autori individua invece nell’esperienza fallita di maggio il fattore scatenante; altri, invece, sottolineano l’importanza dell’altra grande iniziativa di settembre (cfr. C. Pillon, *L’“Ordine nuovo” e il movimento operaio torinese: l’organico disegno di democrazia proletaria teorizzato da Gramsci tra la fine della guerra e l’occupazione delle fabbriche*, “Calendario del popolo”, XXXVIII, 443, apr. 1982, pp. 640-50). Non è nemmeno da sottovalutare, come si è cercato di rendere nel presente scritto, che le successive battute d’arresto del movimento rivoluzionario internazionale approfondiscano la frattura tra Gramsci e il Partito socialista (cfr. F. Livorsi, *Gramsci e il bolscevismo (1914-1920)*, in *Il giovane Gramsci e la Torino d’inizio secolo*, cit., pp. 101-124, alle pp. 115-6).

¹²⁴ Non firmato, *Per un rinnovamento del Partito socialista*, “L’Ordine Nuovo”, II, 1, 8 mag. 1920, *ON*, pp. 510-17.

¹²⁵ *Ivi*, p. 516.

¹²⁶ Successivamente, nel marzo 1924, quando è ormai pesante la repressione fascista, Gramsci non sembra aver ripensato le analisi e le conclusioni del biennio rosso: “allora si trattava di formare il partito indipendente della classe operaia rivoluzionaria nello stesso tempo in cui urgeva

a guidare il processo rivoluzionario, sarà il proletariato di fabbrica a creare un nuovo Partito che sia informato dal Consiglio di fabbrica. Ancora una volta, sulla base di elementi reali, "diventa possibile prevedere una radicale trasformazione della forma organizzativa del Partito: l'assemblea dei soci, atomi individuali, responsabili solo dinanzi alla loro coscienza turbata e intorpidita dai frastuoni, dalle improvvisazioni demagogiche e dalla paura di non essere all'altezza delle assisi politiche del proletariato, sarà sostituita da assemblee di delegati con mandato imperativo, che alle discussioni generiche e farraginose vorranno sostituire discussioni sui problemi concreti che interessano le maestranze di fabbrica, che vorranno, costretti dalle necessità della propaganda e della lotta nelle fabbriche, che le assemblee di partito diventino finalmente preparazione alla conquista reale del potere economico e politico da parte delle masse proletarie"¹²⁷.

Il nuovo Partito avrà dunque le dinamiche interne proprie della rappresentanza consiliare e, per quanto non sarà composto da soli operai, nascerà proprio per la solerte iniziativa del proletariato industriale educatosi nella vita dei Consigli. Sarà così reciso ogni legame con l'epoca borghese, in cui era sorto anche il Partito socialista, mentre si getterà un ponte verso la nuova civiltà, determinata dalla volontà della classe operaia. Nella dittatura del proletariato, il Partito è ancora coscienza rivoluzionaria diffusa, diventa però il riferimento educativo di tutte le classi che trovano nell'iniziativa storica degli operai di fabbrica l'unica risposta concreta alla crisi della società capitalistica¹²⁸. Per far sì che la classe operaia possa costruire uno Stato a modello della propria cultura industriale, bisogna convincere di quest'idea anche le altre classi coinvolte nello sgretolamento della società borghese. Nato sull'iniziativa storica degli operai rivoluzionari, il Partito comunista attua idealmente l'uscita della cultura industriale dai luoghi di lavoro in cui, come detto, si concreta la conquista dello Stato.

la necessità di organizzare le grandi masse in movimento per renderle capaci di rovesciare il dominio della borghesia e di costituire un nuovo Stato, la dittatura del proletariato e delle masse lavoratrici delle campagne. Negli anni 1919-920 l'"Ordine Nuovo" vedeva i due problemi strettamente legati tra loro: indirizzando le masse verso la rivoluzione, portando alla rottura coi riformisti e con gli opportunisti nei Consigli di fabbrica e nei Sindacati professionali, vivificando la vita del Partito socialista con le discussioni dei problemi più propriamente proletari, nelle quali pertanto i semplici operai avevano il sopravvento sugli avvocati e sui demagoghi del riformismo e del massimalismo, l'"Ordine Nuovo" tendeva a suscitare anche il nuovo partito della rivoluzione come un bisogno impellente della situazione in corso" (*Cronache de "L'Ordine Nuovo"*, "L'Ordine Nuovo", s. 3^a, I, 1, mar. 1924, ora in A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, a cura di E. Fubini, Torino, Einaudi, 1971, p. 161); cfr., per l'analisi di queste argomentazioni, F. Ferri, *Consigli di fabbrica e partito nel pensiero di Gramsci*, "Rinascita", XIV, 9, set. 1957, pp. 461-7.

¹²⁷ Non firmato, *I gruppi comunisti*, "L'Ordine Nuovo", II, 10, 17 lug. 1920, *ON*, pp. 590-4.

¹²⁸ Cfr. *Per un rinnovamento del Partito socialista*, pp. 515-6. Cfr., sul punto, A. Eggimann-Besançon, *Une notion à l'épreuve de l'histoire: les conseils de fabrique chez Antonio Gramsci et dans les débats du Parti socialiste italien (1919-1920)*, Lausanne, Payot, 1988, I, pp. 377-9.

Anche in questo caso, illuminante risulta l'esempio russo, dove la classe operaia, pur essendo minoranza nella popolazione, è riuscita "attraverso il suo partito politico" a far sì che i propri interessi diventassero quelli della classe media, degli intellettuali e dei contadini. Solo su questa identità di vedute "si fonda il consenso nazionale alle iniziative e alle azioni del potere operaio, si fonda la disciplina e lo spirito di gerarchia"¹²⁹. Classe storica, chiamata a fondare un nuovo Stato secondo diverse regole di convivenza, il proletariato industriale deve dotarsi di un Partito che sia "reagente psicologico sulle grandi masse per condurle all'attuazione cosciente e volontaria dei nuovi rapporti sociali"¹³⁰.

Dai Consigli, dall'avanguardia operaia comunista che ne ha attuato la formazione, deve provenire quella *élite* politico-culturale che darà forma a un nuovo Partito in senso schiettamente proletario e rivoluzionario. Questo, completata la formazione e il controllo del sistema consiliare e del Sindacato, sarà composto da quegli "elementi di fiducia che la massa delegherà per la formazione dei Soviet politici e per l'esercizio della dittatura proletaria"¹³¹. Termine medio tra il Consiglio e il Sindacato, da una parte, i Soviet politici, dall'altra, nel Partito tutti gli istituti del proletariato trovano la corretta dottrina rivoluzionaria che, in senso tattico, declinano nelle loro particolari funzioni. Nel Partito si conserva quel sistema di idee che consente alle esigenze tecnico-produttive imposte da Consigli e Sindacati di diventare, durante la dittatura del proletariato, questioni politiche la cui soluzione è demandata ai Soviet¹³².

Allorquando si pone, nel processo rivoluzionario, il problema della costituzione dei Soviet, "è naturale e storicamente giustificato che appunto in un periodo come questo si ponga il problema della formazione del Partito comunista, espressione dell'avanguardia proletaria che ha esatta coscienza della sua missione storica, che fonderà i nuovi ordinamenti, che sarà l'iniziatore e il protagonista del nuovo e originale periodo storico"¹³³.

Nell'ottobre del 1920, quando è terminata anche l'occupazione delle fabbri-

¹²⁹ Non firmato, *La Russia, potenza mondiale*, "L'Ordine Nuovo", II, 12, 14 ago. 1920, *ON*, pp. 616-8, alla p. 616.

¹³⁰ *I gruppi comunisti*, cit., p. 593.

¹³¹ *Per un rinnovamento del Partito socialista*, cit., p. 515.

¹³² Su questo aspetto Suppa fa riferimento a "una differenziazione di compiti" tra Consiglio e Partito, che corrispondono "a momenti e fasi successive dell'unico tempo gramsciano della rivoluzione e dell'intreccio che ne deriva fra mutamento e conquista dello Stato" (S. Suppa, *Consiglio e Stato in Gramsci e Lenin*, Bari, Dedalo, 1979, p. 214).

¹³³ Non firmato, *Il Partito comunista* (II parte), "L'Ordine Nuovo", II, 17, 9 ott. 1920 *ON*, pp. 656-61, alla p. 658. Secondo Ferrata, è in questo articolo che Gramsci, per la prima volta compiutamente, postula un effettivo rovesciamento di gerarchia tra Consigli e Partito, a favore del secondo (cfr. G. Ferrata, *Nel tempo della lotta (1914-1926)*, prefazione ad A. Gramsci, *2000 pagine di Antonio Gramsci*, a cura di G. Ferrata e N. Gallo, Milano, Il Saggiatore, 1964, I, pp. 9-166, alle pp. 83-4).

che¹³⁴, sembra che il Partito abbia assunto, nella teoria gramsciana, alcune funzioni attribuite nei mesi precedenti al Consiglio: un anno prima, quando era nel pieno dell'impegno per la costruzione del movimento consiliare torinese, Gramsci affermava che "il Consiglio di fabbrica è il modello dello Stato proletario"¹³⁵, nel marzo dell'anno seguente, quando sta già maturando la questione del Partito nuovo, è quest'ultimo ad essere "un modello di ciò che sarà domani lo Stato operaio"¹³⁶, mentre, come afferma verso la fine dell'anno, il Consiglio rimane "il modello della società comunista"¹³⁷.

In verità, non vi è contraddizione tra le posizioni, se si valuta il differente rapporto tra sistema consiliare e Partito che dall'inizio del 1920 egli ha impostato per la situazione italiana¹³⁸. In una prima fase, Gramsci aveva chiarito che i Soviet politici devono essere conseguenti all'istituzione dei Consigli dei produttori: solo nell'autogoverno dell'officina, infatti, il proletariato industriale pratica i modi della democrazia operaia con cui, in seguito, darà forma a un nuovo Stato (dei Soviet). Per la creazione del Soviet politico, però, Gramsci, sin dai primissimi numeri dell'"Ordine Nuovo", prevede, come modello politico, il Partito rivoluzionario. Co-

¹³⁴ L'iniziativa di settembre, in mano alle dirigenze sindacali, è stata una ritorsione obbligata di fronte alla reale minaccia di serrata da parte degli industriali. Finita politicamente il 19 settembre, con la firma a Roma dell'accordo salariale da parte di Buozzi, entro la fine del mese l'occupazione finisce in tutte le officine metallurgiche. Sulle agitazioni in fabbrica del 1920 si vedano P. Spriano, *L'occupazione delle fabbriche. Settembre 1920*, Torino, Einaudi, 1964; 1920, *la grande speranza*, numero monografico di "Il ponte", XXVI, 10, ott. 1970, in particolare i saggi di M.L. Salvadori, *Cinquant'anni dopo*, pp. 1111-35; V. Castronovo, *La grande industria: giochi interni e linea di fondo*, pp. 1198-221.

¹³⁵ *Sindacati e Consigli*, cit., p. 238.

¹³⁶ Non firmato, *L'unità proletaria*, "L'Ordine Nuovo", I, 39, 28 feb.-6 mar. 1920, *ON*, pp. 438-43, alla p. 439.

¹³⁷ *Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica*, cit., p. 607.

¹³⁸ Troppo rigida, su questo aspetto, ci sembra la posizione di chi ha separato la dottrina ordinovista di Gramsci tra un periodo – fino al fallimento dello sciopero di maggio 1920 – in cui egli sembra assolutamente fiducioso nella pratica consiliare ai fini della rivoluzione e un altro, successivamente, in cui si rivolge al Partito. Emblematica in questo senso la ricostruzione di Matteucci, il quale individua nella prima fase l'idea gramsciana che nella "formazione del nuovo stato al Partito viene riservata così una funzione meramente negativa", mentre nella seconda si passa "dal mito dei Consigli al mito del Partito politico moderno, che, quale nuovo "Principe", fonda lo stato" (N. Matteucci, *Partito e Consigli di fabbrica nel pensiero del Gramsci*, "Il Mulino", IV, 42 (4), apr. 1955, pp. 350-9, alla p. 354). Da un lato, nello stesso testo ordinovista, fin dall'autunno del '19 Gramsci prevede non solo un ruolo "negativo" – da attuarsi nel Parlamento borghese – ma uno "positivo" del Partito, come fattore propulsivo anche per la stessa creazione degli istituti consiliari. Dall'altro, a partire dalla primavera del 1920, l'importanza del Partito non mina sicuramente la fiducia nell'istituto consiliare, basti vedere in proposito il lungo editoriale sul tema dell'autunno 1920. Il passaggio alla centralità del Partito, come "cellula" sia del futuro Stato socialista sia della società internazionale comunista, sembra – come afferma Prestipino – invece nettamente identificabile solo nei *Quaderni* (cfr. G. Prestipino, *Tradire Gramsci*, Milano, Teti, 2000, pp. 25-6).

sì aveva scritto nel maggio del 1919, riferendosi all'esperienza bolscevica: "il proletariato russo ha inventato [...] lo Stato dei Consigli [...] estendendo alla collettività un sistema di ordinamento che sintetizza la forma di vita economica proletaria organizzata nella fabbrica intorno ai comitati interni e la forma della sua vita politica organizzata nei circoli rionali, nelle sezioni urbane e di villaggio, nelle federazioni provinciali e regionali in cui si articola il Partito Socialista"¹³⁹.

L'anno seguente, incalzato dalla drammatica situazione italiana, aggiunge che solo un Partito nuovo, sganciato dalle dinamiche della democrazia borghese, potrà essere "forma" politica del Soviet. Quest'ultimo sorge dalla sintesi delle istanze, prettamente economiche, portate dal Consiglio dei produttori, e quelle, compiutamente politiche, proprie del Partito rivoluzionario. Nella distinzione dei ruoli, ma accomunati da un unico scopo, i due istituti si sono compenetrati: il Partito ha conquistato il Consiglio, facendo in modo che esso sia diretto da suoi iscritti, ma la democrazia operaia in questo praticata ha definitivamente trasformato le sue logiche gerarchiche¹⁴⁰. Solo dopo essersi così approfonditamente collegati, insieme danno forma a quel sistema di istituti pubblici (i Soviet) dove le esigenze del governo economico si fondono con la sovranità proletaria *tout-court*¹⁴¹.

¹³⁹ Non firmato, *Maggioranza e minoranza nell'azione socialista. Postilla*, "L'Ordine Nuovo", I, 2, 15 mag. 1919, *ON*, pp. 22-4, alla p. 24. Efficace, in questa direzione di lettura, l'analisi di Spriano, il quale, pur riconoscendo la ragionevolezza di alcune critiche verso il Gramsci ordinovista, indeciso tra Consigli e Partito o tra fini e mezzi, contestualizza queste incongruenze del testo in un processo di lotta politica"; in questo modo si capisce perché "non solo si vada verso uno spostamento di accenti, ma verso una delineazione nuova del Partito che si arricchisce proprio del movimento reale dei Consigli, che scaturisce da esso, nella comprensione della profondità del fatto rivoluzionario" (P. Spriano, "L'Ordine Nuovo" e i Consigli di fabbrica, Torino 1971, p. 74).

¹⁴⁰ Assai efficace, su questo aspetto, la riflessione di Piotte: "l'échec, en 1919-20, du mouvement des Conseils rend donc Gramsci conscient de la nécessité du parti de type bolchevique. Mais il ne sous-évalue pas pour cela la portée des Conseils dont la valeur consiste à avoir suscité un fort mouvement de masse qui donna sa base ouvrière au Parti communiste et à avoir su affermir et canaliser les poussées spontanées de la base" (J.-M. Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, Montréal, Parti pris, 1970, p. 146, ma anche Paris, Éd. Anthropos, 1970).

¹⁴¹ Nell'equilibrata analisi di Caracciolo, il rapporto tra gli istituti rivoluzionari, nel "periodo dell'"Ordine Nuovo" settimanale, che va dall'estate del 1919 fino alla vigilia del Congresso di Livorno, è imperniato dapprima nella ricerca e nella lotta intorno alla formula dei Consigli, cui fa seguito negli ultimi sette o otto mesi con speciale forza la battaglia per un radicale rinnovamento del Partito socialista" (A. Caracciolo, *Sulla questione partito-consigli di fabbrica nel pensiero di Gramsci*, "Ragionamenti", II, 10-12, mag.-ott. 1957, pp. 224-31, alla p. 225). Il passaggio non è traumatico, non sembra "che vi sia nel pensiero di Gramsci un disinteresse per il partito neppure nei momenti di massimo impegno intorno ai Consigli di fabbrica, non sembra d'altronde che le accresciute preoccupazioni per il partito facciano mai dimenticare l'istanza che chiameremo consiliare" (*ibidem*). Secondo Bellamy e Schechter, "once Gramsci decided that the foundation of the Council State were organic and bore no relation to a social contract that the worker could annul at any time, the Party could be the 'maximum agent' of the revolution and new order; but its importance was still surpassed by the Council, at least up until to Turin general strike of April 1920 (R. Bellamy, D. Schechter, *Gramsci and the Italian State*, Manchester-New

Al termine del 1920, quando mancano oramai poche settimane alla scissione livornese, l'impellenza di formare un Partito comunista e di costruire uno Stato sovietico in Italia è collegata ad un'altra questione che negli ultimi mesi ha catalizzato l'attenzione gramsciana: l'ascesa del fascismo¹⁴². È oramai chiaro che lo Stato liberale sta per essere profondamente trasformato da "un rincrudimento di barbarie e di reazione"¹⁴³; di fronte a questa eventualità, Gramsci non ritiene più procrastinabile la creazione di un Partito della rivoluzione, l'unico che abbia gli strumenti per creare dialetticamente uno Stato opposto a quello borghese¹⁴⁴.

Conscio dell'impossibilità di leggere gli sviluppi della storia in schemi meccanici, Gramsci è stato per tutto il biennio rivoluzionario convinto che in Italia la reazione del capitale non sarebbe mai venuta meno. Il pericolo di una deriva autoritaria si era già fatto concreto in maggio, dopo il fallimento dello sciopero d'aprile; in quel momento, di fronte allo schieramento compatto delle forze governative e del capitale contro il proletariato in lotta, Gramsci aveva individuato il momento estremo dello "Stato borghese": "la fase attuale della lotta di classe in Italia è la fase che precede: o la conquista del potere politico da parte del proletariato rivoluzionario per il passaggio a nuovi modi di produzione e di distribuzione che permettano una ripresa della produttività; o una tremenda reazione da parte della classe proprietaria e della casta governativa"¹⁴⁵.

Laddove il Consiglio rappresenta il superamento della legalità borghese con la giustizia che proviene dall'ordine proletario, "la reazione è il venir meno dello Stato legale"¹⁴⁶. Alla fine del 1920, Gramsci sbaglia nel leggere anche la reazione, come prima la rivoluzione, nella dimensione internazionale: "il fenomeno del 'fascismo' non è solo italiano", ma va inquadrato nel fenomeno più comprensivo di un capitalismo che "in tutto il mondo è divenuto incapace a dominare le forze produt-

York, Manchester University Press, 1993, p. 36). Rilevanti le conclusioni di Schecter anche per valutare l'impatto dell'esperienza consiliare sul rapporto che Gramsci successivamente istituisce tra società civile e Stato (D. Schecter, *Gramsci and the Theory of Industrial Democracy*, Aldershot, Avebury, 1991).

¹⁴² Per la ricostruzione della riflessione gramsciana sulle prime manifestazioni del fascismo rimandiamo a F. Livorsi, *L'"Ordine Nuovo" di Torino e il fascismo: le prime valutazioni di Antonio Gramsci*, in M. Guasco (a cura di), *Le identità regionali. Fascismo e antifascismo in Piemonte* (Atti del colloquio franco-italiano, Alessandria, 8-10 ottobre 1984), Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 133-51; per lo sviluppo delle valutazioni gramsciane si veda S. Colarizi, *Gramsci e il fascismo*, in *Gramsci nel suo tempo*, cit. II, pp. 339-59.

¹⁴³ Non firmato, *La forza dello Stato*, "Avanti!", ed. piem., XXIV, 321, 11 dic. 1920, ON, pp. 776-9, alla p. 777.

¹⁴⁴ Per le composite culture che animano il dibattito sulla rivoluzione nei mesi cruciali della scissione, rimandiamo a F. De Felice, *Serrati, Bordiga, Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia*, Bari, De Donato, 1972.

¹⁴⁵ *Per un rinnovamento del Partito socialista*, cit., p. 511.

¹⁴⁶ Non firmato, *La reazione*, "Avanti!", ed. piem., XXIV, 266, 17 ott. 1920, ON, pp. 720-3, alla p. 721.

tive”¹⁴⁷. Evidentemente, anche dopo la creazione del PCd’I, in Italia *contro il “Capitale”* non inizierà una Rivoluzione, verso uno Stato che superi gli istituti dell’epoca borghese in senso comunistico. Al contrario, negli anni a seguire, Gramsci potrà trovare conferma degli sviluppi della società italiana paventati in precedenza nell’*“Ordine Nuovo”*: a differenza della Russia, una società industrialmente e capitalisticamente arretrata può condurre anche alla reazione più spietata che, con i suoi modi, oblitererà lo Stato democratico-parlamentare.

4. La precedenza del Consiglio sul Soviet, la necessità, a partire dall’insorgenza dei movimenti di fabbrica, di mutare la ragione storica di Sindacato e Partito costituiscono il tratto identitario della riflessione gramsciana (e ordinovista) non solo, com’è evidente, verso le posizioni riformiste e centriste del socialismo italiano, ma anche verso l’insieme di pensatori che all’interno del massimalismo costituiranno, alla fine del ’20, la frazione comunista, e, all’inizio del ’21, il nuovo Partito.

Nei 21 mesi che intercorrono tra la fondazione dell’*“Ordine Nuovo”* e quella del PCd’I, Gramsci trova interlocutori attenti alla lettura del fenomeno consiliare che propone nella rivista torinese e con cui instaura un confronto non di rado aspro. Una determinazione che non risparmia nemmeno Angelo Tasca, cofondatore della rivista nel maggio del 1919 e vittima del “colpo di Stato redazionale” mediante cui Gramsci e Togliatti, con l’avallo di Terracini, imprimono nel settimo numero la sterzata decisiva in direzione dei movimenti di fabbrica¹⁴⁸. Il confronto si focalizza, come naturale, sulla diversa considerazione delle istituzioni proletarie: mentre Tasca valuta “sullo stesso piano” il Partito comunista, il Sindacato e il Consiglio di fabbrica, per Gramsci (e *“L’Ordine Nuovo”*) solo quest’ultimo è un istituto di “carattere pubblico”, mentre i primi rappresentano associazioni di “carattere privato”¹⁴⁹. Se nel Consiglio l’operaio “entra a far parte come produttore”, per la sua inevitabile condizione nella società, “come il cittadino entra a far parte dello Stato democratico”, ben diverso è il meccanismo volontario e contrattuale con cui aderisce al Partito e al Sindacato, da cui può immediatamente uscire recedendo dalla prima intenzione. Qualche settimana prima, l’atteggiamento di Tasca è stato indicato come “vernice di una fraseologia comunista e rivoluzionaria”, traducibile “in aiuto degli opportunisti e dei riformisti che hanno sempre tentato di snaturare il Consiglio di fabbrica”¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Non firmato, *Cos’è la reazione*, “Avanti!”, ed. piem., XXIV, 304, 24 nov. 1920, *ON*, pp. 765-7, alla p. 766.

¹⁴⁸ Antonio Gramsci, *Il programma dell’“Ordine Nuovo”*, “L’Ordine Nuovo”, II, 12, 14 ago. 1920 (I parte), *ON*, pp. 619-23, alla p. 621; cfr. nota 30.

¹⁴⁹ Antonio Gramsci, *Il programma dell’“Ordine Nuovo”*, 28 ago. 1920 (II parte), *ON*, pp. 623-7, alla p. 623.

¹⁵⁰ A.G., *La relazione Tasca e il congresso camerale di Torino*, “L’Ordine Nuovo”, II, 4, 5 giu. 1920, *ON*, pp. 538-42, alla p. 541.

L'accusa di "riformismo" è emblematica per verificare il sostanziale appiattimento, nei diversi pensatori del socialismo italiano, sulle posizioni portate avanti dal gruppo di Turati e dalla rivista "Critica sociale"¹⁵¹. Bersaglio d'elezione per indicare l'incapacità del socialismo italiano di cogliere il processo storico innescato con il conflitto mondiale, la miopia del turatismo è sintetizzata nell'inadeguatezza a dirigere un processo rivoluzionario, rimanendo fenomeno comprensibile dentro lo Stato borghese. Secondo Turati, "il parlamento sta al Soviet come la città sta all'orda barbarica"¹⁵²; con l'instaurazione della rappresentanza operaia non si creerebbe un nuovo ordine fondato sull'abolizione del potere borghese, ma la sola dissoluzione del tessuto sociale. Per Gramsci, diversamente, l'abbattimento della legalità borghese, di cui il Parlamento è simbolo rilevante, nonché l'instaurazione di un sistema di rappresentanza che sia diretta espressione del proletariato (Stato dei Soviet) costituiscono i passaggi che la rivoluzione deve compiere per fondare il nuovo ordine. Solo per questa via si può correggere l'errore di quei socialisti che hanno accettato, "supinamente", "la realtà storica prodotta dell'iniziativa capitalistica", credendo, in primo luogo, "alla perpetuità delle istituzioni dello Stato democratico"¹⁵³.

La frattura dottrinale ha, ovviamente, un immediato risvolto sul piano dell'iniziativa politica; il contrasto diviene irrimediabile ancor prima della delusione provocata dalle fallite agitazioni torinesi. Ridotta l'iniziativa del Partito socialista alla competizione nelle strutture della democrazia borghese, la rivoluzione non è più "un problema di istituzioni rappresentative e di potere, ma un problema miserabile di scelta delle persone: Salandra o Turati, Sonnino o Modigliani, Daneo o Graziadei, Berenini o Soglia?"¹⁵⁴ Scegliere rappresentanti del socialismo in Parlamento, al posto del vecchio *pantheon* liberale, non infirmerebbe la struttura legale della società retaggio della classe borghese, non creando le nuove "categorie economiche, politiche e morali" su cui si fonderà lo Stato operaio.

Dopo Turati, è Treves, esponente di spicco "del pensiero opportunist"¹⁵⁵, il rappresentante del riformismo cui Gramsci dedica più attenzione. In settembre, proprio sul tema del confronto, non più eludibile, tra istituzioni del proletariato e

¹⁵¹ Da parecchi mesi Gramsci ha individuato nel periodico riformista l'obiettivo del proprio progetto di ridefinizione del marxismo. Si veda, in proposito, l'esplicito articolo del gennaio 1918 (Firmato: A. G., *La critica critica*, "Il Grido del Popolo", 703, 12 gen. 1918, in A. Gramsci, *La città futura*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, pp. 554-7), in cui, per tracciare un solco verso il marxismo di Treves e della rivista "Critica sociale", è ripreso il *pamphlet* di Marx ed Engels contro la "Allgemeine Literaturzeitung" di Bauer (cfr. K. Marx, F. Engels, *La sacra famiglia, ossia critica della critica contro Bruno Bauer e consorti*, Mongini, Roma 1909).

¹⁵² *La conquista dello Stato*, cit., p. 130, Gramsci fa riferimento al commento di Turati verso una lettera di Arturo Labriola, pubblicata, con il titolo *Leninismo e marxismo*, in "Critica sociale" del 16-31 gennaio 1919.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *La settimana politica [V]*, "L'Ordine Nuovo", I, 12, 2 ago. 1919, ON, pp. 162-5, alla p. 164.

¹⁵⁵ *Per un rinnovamento del partito socialista*, cit.

borghesi, il giovane sardo passa al setaccio l'articolo *Parlamento e Rivoluzione*, apparso in "Critica sociale" del 15-31 agosto 1920¹⁵⁶. Treves rivendicherebbe ai Soviet, dominanti il Congresso di Mosca, un giudizio positivo sulla politica parlamentare del socialismo italiano, stabilendo la correttezza della "pacifica gara dei Soviet col regime capitalista". Secondo questa lettura, la rivoluzione coinciderebbe "nel riconoscere i diritti politici al popolo" con il "voto socialista delle leggi giolittiane [...] traduzione italiana del loro chiaro pragmatismo rivoluzionario"¹⁵⁷. È, l'articolo gramsciano, un preciso attacco alle convinzioni del riformista che si dichiara addirittura coerente con quanto stabilito nel Congresso di Mosca dell'IC, poiché la Russia sovietica "riconosce storicamente (*sic*) le istituzioni democratiche europee e proclama la coesistenza della proprie con quelle"¹⁵⁸. Sotto il mascheramento di una pragmatica marxista "antimiracolistica e antivolontaristica"¹⁵⁹, l'articolo di Treves rispecchia la fisionomia del *riformismo* italiano, che non trova risposdenze nemmeno nella controrivoluzione piccolo-borghese europea e mondiale, poiché tratto "indigeno del paese di Pulcinella"¹⁶⁰.

La distanza dai riformisti sul percorso politico è dagli ordinovisti riferita all'incapacità di analisi della situazione storico-economica che si è determinata nelle officine. Non aver opportunamente valutato l'innescò della rivoluzione nel dopoguerra rende le loro dottrine un ostacolo alla creazione della società futura. "“Cosa avete fatto per rischiararci le dottrine socialiste? – possono loro chiedere i giovani torinesi - Quali sono i vostri libri? Ove sono le vostre ricerche sulla condizione economica della nazione italiana? Sapete come è organizzata una fabbrica e come si è sviluppato in Italia il sistema di fabbrica?”“

Il nascondimento della destra socialista dietro le posizioni dei russi è presto smascherato. Nel congresso riformista di Reggio Emilia, si è dichiarato di "ripudiare i principi e la tattica dell'Internazionale comunista"¹⁶¹, Lenin ha però già posto la questione della salvezza del Partito della rivoluzione italiana, indicando la via dell'allontanamento degli elementi non rivoluzionari. Divenuta la frattura non più procrastinabile, la "rabbia dei riformisti minacciati di espulsione dal Partito" viene da Gramsci fatta coincidere con la "rabbia dei capitalisti, minacciati di espulsione dalla fabbrica"¹⁶², a significare quanto le due culture, pur da prospettive differenti, perseguano il medesimo obiettivo. La distanza dalle indicazioni del bolscevismo russo è servita, nell'agosto del 1920, per criticare i socialisti reggiani. Con

¹⁵⁶ Cfr. *Traditori sociali: volontarismo e miracolismo*, "L'Ordine Nuovo", II, 15, 4 set. 1920, *ON*, pp. 662-4.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 662.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 663.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 793.

¹⁶² *Cronache dell'“Ordine Nuovo” [XL]*, "L'Ordine Nuovo", II, 18, 16-23 ott. 1920, *ON*, pp. 714-5, alla p. 714. Articolo dedicato al Congresso dei riformisti di Reggio Emilia.

il primo articolo dedicato ai *Traditori sociali*, Gramsci pone sotto accusa il settimanale "Giustizia", organo dei socialisti di quella città. Pochi giorni prima, sulle pagine del periodico, "il metodo bolscevico" è stato ritenuto "praticamente utopistico e moralmente ripugnante"¹⁶³. Inspiegabile è il fatto che costoro siano rimasti nel Partito dopo che a Bologna quel metodo, almeno formalmente, è stato accettato su scala nazionale. Troppo ampio è il solco tra Lenin, alfiere e tenace costruttore, pur tra molteplici difficoltà, di un metodo e di una dottrina della rivoluzione, "e Prampolini o Zibordi, che hanno dedicato la loro vita a procurare i favori dello Stato borghese per le cooperative emiliane" a spese "dei contadini di Sardegna, di Sicilia, e dell'Italia meridionale"¹⁶⁴.

Tra gli autori di "Critica sociale", Gramsci non risparmia critiche nemmeno a Mondolfo. Profeta di un "amore grammaticale" per la rivoluzione, egli nega al bolscevismo russo il valore "poetico", ma storico e reale, insito "nell'instaurazione di un tipo nuovo di Stato: lo Stato dei Consigli"¹⁶⁵. Non riesce a percepire il dramma "esistenziale" dell'unico stato socialista che tenta di sopravvivere nella controrivoluzione internazionale e, al contempo, cerca di porsi alla guida delle insurrezioni in senso sovietico fuori dal territorio russo. Mistificando il significato della novellina di Gorki, *Lampadine*, Mondolfo non avrebbe colto il tentativo dell'autore di spiegare in prosa il fondamentale processo con cui i bolscevichi hanno, attraverso le istituzioni sovietiche, suscitato l'avvicinamento "tra l'industria moderna e l'agricoltura patriarcale, [...] tra i contadini e gli operai"¹⁶⁶. In conseguenza di ciò, il progresso e la ricchezza prodotti in regime capitalistico non saranno più governati da e a vantaggio di privati ma dallo Stato e nell'interesse della collettività.

Se, nel complesso, risultano prevedibili e radicate nel tempo le critiche verso le posizioni riformiste, più indicativa rimane la comparazione tra il Gramsci ordinovista e la composita schiera di pensatori massimalisti. Un confronto dinamico che, da un lato, rispecchia il decorso della (auspicata) rivoluzione italiana, dall'altro, la ridefinizione delle posizioni e delle correnti tra i socialisti rivoluzionari sulla base di quanto viene stabilito a Mosca. Ancora nei primi mesi dopo Bologna, Gramsci è (e si sente) parte della componente maggioritaria del Partito, che cerca di indirizzare

¹⁶³ *Traditori sociali. Le guardie bianche di Reggio Emilia*, "L'Ordine Nuovo", II, 14, 28 ago. 1920, ON, pp. 638-40, alla p. 638.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Rodolfo Mondolfo: "Leninismo e marxismo"*, "L'Ordine Nuovo", I, 2, 15 mag. 1919, ON, pp. 25-7; in realtà *Leninismo e marxismo* è il titolo di un precedente articolo di Mondolfo, apparso in "Critica sociale", del 16-28 febbraio 1919 e ristampato nel 1920 nella seconda edizione di *Sulle orme di Marx*, Bologna, Cappelli e, in ultimo, nella raccolta di saggi mondolfiani *Umanismo di Marx*, Einaudi Torino 1968. In tale articolo, Mondolfo citava, a favore delle proprie tesi, il famoso articolo gramsciano *La rivoluzione contro il "Capitale"*, Gramsci, in questa sede, fa invece riferimento a un successivo articolo di Mondolfo *Leninismo e socialismo*, pubblicato in tre puntate in "Critica sociale", 1-15 aprile, 16-30 aprile, e 1-15 maggio 1919.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 27.

verso le feconde iniziative nelle fabbriche piemontesi. Benché notevoli siano le sfumature, tattiche e strategiche, all'interno della corrente, iniziando proprio dalla teoria delle istituzioni rivoluzionarie, dopo il fallimento dell'iniziativa di aprile del 1920, l'elemento dirimente diviene l'alternativa tra massimalismo unitario (votato, a ogni costo, a salvaguardare il rapporto coi riformisti) e secessionista (che postula l'espulsione degli elementi non rivoluzionari). Lo scopo è riuscire a dare al Partito un'effettiva fisionomia rivoluzionaria, liberandolo dagli elementi che ancora lo rendono un'istituzione della società borghese. L'evoluzione di questo collocamento identitario si compie con la costituzione di una frazione comunista che ridefinisce la geografia del socialismo italiano, dopo l'estate del 1920. Il termine *post quem* deve individuarsi nel fallimento dell'occupazione delle fabbriche in settembre, un'azione che il Sindacato gestisce con risultati disastrosi a seguito della serrata degli industriali e che diviene il volano per accelerare la costituzione di una compagine politica schiettamente rivoluzionaria. Il fattore non più eludibile, anche nella posizione gramsciana, non è la lettura del biennio seguito al conflitto mondiale e del fenomeno consiliare, che rivela, anzi, posizioni assai dissimili tra i comunisti, ma l'aver superato il dogma dell'unità, aderendo alle richieste dell'IC, presidiata dai bolscevichi russi.

Su questo tema si sarebbe logorata la credibilità della Direzione del Partito. Nel febbraio del 1920, con sottile vena polemica, Gramsci emenda un corsivo di Serrati, in cui "gli amici e compagni di "Ordine Novo" [sic]" avrebbero rimproverato "con fraterna asprezza di non aver dato", sull'edizione nazionale dell'"Avanti!", "più ampia trattazione al problema... non sappiamo se dei Consigli di fabbrica, cari al loro cuore, o dei Soviet, più cari a Bordiga e a noi"¹⁶⁷. Negando che dalle pagine del settimanale torinese si sia mosso alcun rimprovero per questo motivo al giornale di partito, Gramsci non nega però che si "potevano muovere rimproveri alla direzione del Partito per la non aderenza dell'azione (!) generale del Partito con le masse operaie in fermento, con le masse operaie che laboriosamente tentavano di esprimere dalle sedi di lavoro, dalle fabbriche, dove la classe operaia è direttamente sfruttata e oppressa, istituzioni originali, di tipo sovietista, che Lenin a nome della III Internazionale aveva riconosciuto"¹⁶⁸.

In marzo, quando Serrati interviene sulla questione della costituzione italiana dei Soviet, si è già destato un vivo dibattito, con posizioni assai eterogenee¹⁶⁹. Polemizzando contro la "faciloneria" con cui il tema è oramai trattato, propone di ritornare allo "studio", alla ponderazione, conscio che ciò gli varrà l'accusa di "riformismo". È fornito un ritratto fedele della complessità del dibattito, in cui è entrato "il nostro Partito, preso come è fra le suggestioni vivissime dei tempi nuovi e la sua tradizione riformista, democratica, piccolo borghese". Palesando la soluzio-

¹⁶⁷ G.M. Serrati, *Cari rimproveri*, "Avanti!", ed. mil., 15 feb., ed. piem. 18 feb.

¹⁶⁸ *Cronache dell'"Ordine Nuovo" [XXVI]*, I, 38, 21 feb. 1920, pp. 429-31, alla p. 430.

¹⁶⁹ G.M. Serrati, *Qualche osservazione critica preliminare*, "Avanti!", ed. mil., 14 mar. 1920.

ne unitaria, Serrati crede che, al contrario del "falso rivoluzionarismo", una vera azione rivoluzionaria debba comprendere e governare la varietà e la contraddittorietà delle posizioni espresse dal socialismo italiano: "noi siamo e vogliamo restare dei marxisti; per noi quindi la rivoluzione sociale non è la creazione fortunata della volontà di questo o di quello che alla organizzazione sociale passata, propone e sostituisce un modello di nuova organizzazione sociale. Lenin non è né un duce, né un profeta. È un politico. Lenin senza la grande industria in Germania ed in Inghilterra, senza il cozzo degli imperialismi, senza la guerra, senza l'urto delle varie economie borghesi, senza il sorgere del proletariato, non è possibile. È un assurdo. Ora ogni progetto "italiano" deve necessariamente tenere conto delle condizioni politiche ed economiche del nostro paese. [...] Ecco perché – a nostro modo di vedere – è ancora più rivoluzionario il progetto della Direzione del Partito onde sperimentare il funzionamento dei *soviet* prima in una località e poi estenderlo, per quanto è possibile e con tutte le garanzie, a quanti più converrà [...] onde questi nuovi organismi, dei quali si tenta l'esperimento in tempi ed ambienti non loro, non semino domani delusioni e sconcerti in proporzione di quante facili speranze hanno oggi fatto germogliare"¹⁷⁰.

Una posizione, quella serratiana, di avveduto compromesso, che accoglie l'opzione sovietica ma la diluisce in un percorso graduale, temperandola sull'effettiva condizione del proletariato nazionale. Un atteggiamento che porterà il socialista milanese a mettere in forte dubbio l'esportabilità in Occidente della rivoluzione russa, nonché a un prolungato e acceso confronto con le indicazioni di Lenin.

La maturità del proletariato, in particolare d'officina, l'originalità degli istituti che da esso sono sorti sono in Gramsci, come visto, valutate in modo assai differente. Nelle precauzioni della dirigenza serratiana egli coglie piuttosto l'incapacità di porsi alla testa di intensi sommovimenti spirituali e materiali provenienti dal mondo del lavoro. In ottobre, il Sardo, per la prima volta, commenta la posizione di Serrati sugli istituti rivoluzionari, riprendendo un corsivo che il direttore scrive sotto la rubrica "Scampoli" dell'"Avanti!". Gli ordinovisti sono accusati di usare il "senno di poi" riguardo al fallimento delle occupazioni delle fabbriche, poiché mai, durante i congressi di Roma, Milano e Bologna hanno obiettato rispetto alle decisioni prese all'unanimità. Gramsci ritiene che la critica debba essere condotta sul "metodo storico", affinché il presente sia "tomba del passato" e "culla dell'avvenire"¹⁷¹, non lasciando languire il "movimento operaio [...] legato solo al presente" come "un prodotto sporadico di attuali situazioni storiche"¹⁷². Ogni attività educatrice del Partito è stata trascurata, mentre i dirigenti operano come ministri di un "esoterismo da privilegiati invece di fare ogni sforzo per informare

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *A proposito di Pulcinella*, "L'Ordine Nuovo", II, 19, 30 ott. 1920, pp. 745-9, alla p. 747.

¹⁷² *Ivi*, p. 748.

ed educare il Partito”¹⁷³, trovandosi, oramai nel pieno della rivoluzione internazionale, senza una parola d’ordine per il proletariato italiano.

In dicembre la prospettiva social-comunista unitaria è dal giovane sardo messa alle corde. Di fronte all’indicazione del III Congresso dell’Internazionale comunista di scindersi dai riformisti, gli unitari hanno rifiutato, non salvando la concordia della massa proletaria, ma precipitandola nel marasma¹⁷⁴. Serrati avrebbe contestato le indicazioni del Congresso, “la più alta autorità dell’Internazionale operaia”¹⁷⁵, ma l’unitarismo, lungi dagli obiettivi che il suo nome pone, ha evitato “una limitata e ben precisata scissione” al costo dell’“attuale sfacelo”; ha, però, chiarito il grave stato di salute del Partito che “non era un’ “urbe”, era un’ “orda””¹⁷⁶. Utilizzando polemicamente, verso l’operato di Serrati, le parole, mesi prima ampiamente emendate, usate dal riformista Turati per criticare il movimento consiliare, Gramsci vede nella presa di posizione degli unitari un chiaro danno per la classe operaia e un vantaggio per la reazione; la dolorosa constatazione è temperata dal fatto che ben peggiori sarebbero state le sue conseguenze se la frattura fosse maturata durante le fasi più delicate della rivoluzione, come è successo in Ungheria.

Pochi giorni dopo, Gramsci ritorna a criticare Serrati sulla possibilità di contestare le indicazioni dell’IC. Pone per la prima volta un “bivio: o Serrati o l’Internazionale”¹⁷⁷, talché anche gli unitari dovranno scegliere se “sono comunisti o sono “serratiani””¹⁷⁸. L’argomento ritorna nella celebre *Nota comunista* del 18 dicembre, in cui espone la posizione della costituita frazione comunista; chiude i conti con le manchevolezze della dirigenza socialista, replicando all’articolo con cui il capo del massimalismo rispondeva allo scritto di Lenin, su *La lotta delle tendenze nel Partito socialista italiano*¹⁷⁹. Di fronte all’epocale manifestazione del proletariato italiano, “il Partito socialista non si è mai occupato seriamente e profondamente di questi problemi”¹⁸⁰: l’occupazione della fabbriche, diversamente, dovrebbe essere valutata “per la sua originalità, per i sentimenti che ha destato e diffuso nelle masse operaie, per i tentativi fatti dagli operai dei grandi centri urbani di risolvere con mezzi propri (all’infuori dei quadri sindacali, dimostratisi insufficienti e assolutamente inadatti) i problemi della disciplina industriale, della pro-

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Scissione o sfacelo?*, “L’Ordine Nuovo”, II, 22, 11-18 dic. 1920, *ON*, pp. 782-4.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 782.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 783.

¹⁷⁷ *Il fenomeno Serrati*, “Avanti!”, ed. piem., XIV, 325, 15 dic. 1920, *ON*, pp. 785-91.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 787.

¹⁷⁹ Pubblicato nel numero del 9 dicembre 1920, lo scritto di Lenin è ora in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1967, XXXI, pp. 359-70. L’articolo di Serrati, dal titolo *Risposta di un comunista unitario al compagno Lenin*, era stato pubblicato

¹⁸⁰ *Nota comunista*, “Avanti!”, ed. piem., XXIV, 326, 16 dic. 1920, *ON*, pp. 792-4, alla p. 793.

duzione , della difesa armata"¹⁸¹.

Ignara di ciò, la Dirigenza non può "comprendere quali siano i compiti del partito politico della classe operaia rivoluzionaria" e, tantomeno, "il processo storico per cui la classe operaia si organizza in classe dominante e fonda lo Stato proletario"¹⁸².

Esponenti di primissimo piano, insieme a Serrati, della frazione massimalista, nonché redattori della mozione che ottiene la maggioranza nel congresso di Bologna dell'ottobre 1919, Bombacci e Gennari sono scarsamente rilevanti negli articoli gramsciani del periodo. Rappresentano quella sinistra massimalista che, senza esitazione, rompendo con le esitazioni degli altri dirigenti, all'inizio del '21 opererà per la scissione, entrando immediatamente nel direttivo del nuovo partito. Anche con costoro, allorquando diventa cogente il problema del Partito, Gramsci ritiene superabili le questioni legate al movimento consiliare, tanto che Bombacci può essere ricordato per aver stigmatizzato "le tendenze sindacalisteggianti dell'"Ordine Nuovo" e la sua interpretazione del movimento dei Consigli di fabbrica"¹⁸³. Rimproveri che, ovviamente, Gramsci trova del tutto infondati, ma che non pregiudicano l'incontro sul programma della costituenda frazione comunista. D'altronde, la posizione del futuro direttore di "Comunista" sulle istituzioni proletarie si era chiarita oramai da mesi¹⁸⁴. Il romagnolo era stato, anzi, un pioniere del dibattito, dentro il partito e nelle sedi istituzionali, sulla costituzione dei Soviet.

Nella mozione elezionista, vittoriosa a Bologna, si era riconosciuto "che gli strumenti di oppressione e di sfruttamento del dominio borghese (Stati, Comuni e amministrazioni pubbliche) non possono in alcun modo trasformarsi in organismi di liberazione del proletariato; che a tali organi dovranno essere opposti organi nuovi proletari (Consigli dei lavoratori, contadini e soldati, Consigli dell'economia pubblica, ecc.), i quali, funzionanti da prima (in dominio borghese) quali strumenti della violenta lotta di liberazione, divengano poi organismi di trasformazione sociale ed economica, e di ricostruzione del nuovo ordine comunista"¹⁸⁵.

Quanto vaghe si sarebbero rivelate queste conclusioni ne è prova la cocente delusione di Gramsci; in esse, però, si trovano esplicitate le differenze tra la direzione massimalista rivoluzionaria e gli ordinovisti. La preminenza dei nuovi organi proletari, nonché del momento politico su quello economico, porta Bombacci e Gennari a elaborare un modello rivoluzionario centrato prevalentemente sulla questione *sovietista*. I Soviet, motore del processo rivoluzionario, sono "la base dello Stato

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Cronache dell'"Ordine Nuovo" [XXXIX]*, "L'Ordine Nuovo", II, 17, 9 ott, 1920, *ON*, pp. 703-4, alla p. 703.

¹⁸⁴ Per N. Bombacci ci si riferisce agli articoli *La costituzione dei Soviet in Italia*, "Avanti!", ed. mil., 28 gen. 1920, p. 2; *I Soviet in Italia. Pregiudiziali, critiche e proposte concrete*, "Avanti!", ed. mil., 27 feb. 192, p. 30.

¹⁸⁵ *Il Congresso Socialista di Bologna*, "Comunismo", 15-31 ott. 1919, 90.

socialista dei lavoratori quali unici organi di potere e di direzione suprema per l'organizzazione della produzione e della ripartizione comunista, nonché per la regolarizzazione di tutto il complesso dei rapporti economici, sociali e politici interni ed esterni che ne derivano"¹⁸⁶.

In modo assai difforme da quanto gli ordinovisti hanno scritto nei mesi precedenti, l'obiettivo principale deve essere la conquista del potere politico, da cui successivamente può derivare la trasformazione economica, mediante la creazione dei Consigli di fabbrica. Solo con la dittatura del proletariato, vigente lo Stato sovietico, la classe lavoratrice, avendo in mano il controllo politico, potrà sciogliere i legami con il governo della produzione relativo all'epoca borghese.

La precedenza del momento politico su quello economico è, in genere, la cifra distintiva verso le dottrine ordinoviste anche del massimalismo astensionista di Bordiga. Se il mutamento di peso relativo tra Consiglio e Partito nella riflessione gramsciana è coerente, come si è potuto vedere, con l'evoluzione repentina della lotta operaia, in particolare a Torino, non si può non evidenziare come, considerando non più eludibile il problema del Partito a partire dal 1920, il giovane sardo accolga le indicazioni tattiche che l'ingegnere napoletano aveva precisato da tempo. In verità, il *ralliement* rimane del tutto apparente, situato sullo sfondo di una radicalmente diversa interpretazione del fenomeno consiliare.

Per Gramsci l'idea di un Partito nuovo matura sulla base dell'esperienza degli ordinovisti nel rapporto con i movimenti di fabbrica, per cui i primi traggono alimento dall'iniziativa dei secondi e al contempo cercano di dare loro un preciso indirizzo politico. All'inizio del '20, Bordiga è autore di una serie di articoli in cui, criticando le diverse posizioni del socialismo italiano, non risparmia appunti nemmeno al gruppo torinese. Pur apprezzando lo spirito comunista e la tenacia dei giovani radunati attorno a Gramsci e Togliatti, attribuisce al loro operato "errori non lievi di principio e di tattica"¹⁸⁷. Poiché ritengono che il fatto essenziale della rivoluzione comunista si situi "nella costituzione dei nuovi organi di rappresentanza proletaria destinati alla gestione diretta della produzione", hanno esagerato la "coincidenza formale fra le rappresentanze della classe operaia e i diversi aggregati del sistema tecnico-economico di produzione"¹⁸⁸. Solo a uno stadio molto avanzato della rivoluzione si verificherà questa coincidenza, "quando la produzione sarà socializzata e tutte le particolari attività che la costituiscono saranno armonicamente subordinate ed ispirate agl'interessi generali e collettivi"¹⁸⁹. Con ancora maggiore chiarezza in aprile afferma: "il problema rivoluzionario non consiste nella creazione formale dei consigli bensì nel passaggio del potere politico nelle loro mani"¹⁹⁰.

¹⁸⁶ N. Bombacci, *La costituzione dei Soviet in Italia*, cit.

¹⁸⁷ A. Bordiga, *Per la costituzione dei Consigli operai in Italia*, "Soviet", III, 4, 1° feb. 1920.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ A. Bordiga, *Le tesi sui Consigli operai*, "Il Soviet", III, 11, 11 apr. 1920.

Prima di allora, nella transizione tra l'economia del capitale e quella comunista, quando ancora la classe borghese avrà in mano le leve del potere, il proletariato dovrà lottare sul piano politico, raggruppandosi "in un partito di classe" e oltrepassando, per la causa rivoluzionaria, la stretta visione dell'interesse egoistico. Tra coloro che sono ancora salariati del capitale non si possono creare e mantenersi quelle strutture formali che potranno avere pieno sviluppo solo per la gestione della produzione comunista, educando alla virtù rivoluzionaria il proletariato: "Questo fu l'errore dei sindacalisti, e questo è anche l'errore dei troppo caldi fautori dei consigli di fabbrica". Quando, invece, lo Stato del proletariato è ancora un'aspirazione programmatica, il problema cogente è la conquista del potere, segnatamente comunista: i lavoratori organizzati in partito politico di classe e consapevoli di attuare "la forma storica del potere rivoluzionario, la dittatura del proletariato"¹⁹¹.

La pesante accusa di "sindacalismo rivoluzionario", da cui Gramsci ha tentato più volte di specificare la posizione ordinovista, non impedisce di trovare una mediazione tra i torinesi e il massimalismo astensionista e terzinternazionalista, nell'ottobre del 1920, a Milano, stilando in comunione un manifesto-programma della frazione di sinistra del Partito socialista¹⁹². In esso è stabilita la "Partecipazione alle elezioni politiche e amministrative con carattere completamente opposto alla vecchia pratica social-democratica e con l'obiettivo di svolgere la propaganda e l'agitazione rivoluzionaria, di affrettare il disgregamento degli organi borghesi della democrazia rappresentativa"¹⁹³.

Questo modo antagonistico di partecipazione elettorale è quanto Gramsci ha previsto come momento negativo del Partito nel cammino rivoluzionario. Ben più caratterizzante è, però, il momento positivo: la creazione di una rete di gruppi comunisti collegati col Partito che prendano il controllo dei sindacati, delle leghe, delle cooperative, delle fabbriche, per preparare il terreno della rivoluzione. A questo scopo, è necessario prevedere il superamento del dogma dell'unità, mediante l'"esclusione dal Partito di tutti gli iscritti e gli organismi, i quali si sono dichiarati e si dichiareranno contro il programma comunista"¹⁹⁴.

Il proclama, che recepisce quanto deciso nel II Congresso del Comintern dell'estate 1920, è frutto della mediazione che, sulla spinta del momento eccezionale, ogni frazione deve accogliere. Rispetto alle differenti prospettive di partenza da cui le posizioni dei firmatari si sono, infine, incontrate, il manifesto program-

¹⁹¹ Id., *Per la costituzione dei Consigli operai in Italia*, "Il Soviet", III, 4, 1° feb. 1920.

¹⁹² *Il manifesto programma della Sinistra del Partito*, pubblicato nell'"Avanti!" del 21 ottobre 1920, è sottoscritto dai terzinternazionalisti Nicola Bombacci, Bruno Fortichiari e Francesco Misiano, dal capo degli astensionisti, Amadeo Bordiga, dagli ordinovisti Antonio Gramsci e Umberto Terracini, e da Luigi Polano, segretario della Federazione Giovanile Socialista Italiana.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

matico è letto in maniera differente dagli organi di stampa delle singole forze che daranno vita al PCd'I, ognuna valorizzando il proprio punto di vista.

Per gli ordinovisti, com'è ormai chiaro, il costituirsi in frazione deriva dall'incapacità del Partito di attivare le conseguenze politiche di quei meccanismi di autogoverno, inizialmente economico, che si erano manifestati nel movimento consiliare; tali "avvenimenti hanno dimostrato, attraverso circostanze che è superfluo rammentare, quanto il Partito fosse ancora lontano dall'essere pari al compito rivoluzionario che la situazione storica gli confidava"¹⁹⁵. Operando con tecniche parlamentari, come se il conflitto mondiale non avesse influito per nulla nel generale cambiamento, i socialisti hanno difeso il potere borghese. Delusi nelle loro aspettative, gli esponenti rivoluzionari del proletariato nazionale hanno ingrossato le fila del sindacalismo rivoluzionario e dell'anarchismo. Per queste irrefutabili ragioni, "il Congresso Internazionale di Mosca, accogliendo le richieste dei compagni italiani di tendenza più avanzata, ha stabilito di porre con chiarezza e con fermezza la questione del rinnovamento del nostro partito"¹⁹⁶.

Un Partito (che divenga) sinceramente comunista è per Gramsci e compagni in grado di recepire i mutamenti sociali determinati nel biennio rivoluzionario, in particolare nel movimento dei Consigli di fabbrica torinesi. Il "manifesto-programma" ha finalmente dato la "rappresentanza immediata e genuina degli interessi e delle aspirazioni delle grandi moltitudini popolari italiane". È fondamentale che il proletariato italiano percepisca "il partito socialista diretto dai comunisti (cioè divenuto Partito comunista)", il quale "riuscirà finalmente a incanalare le passioni rivoluzionarie che oggi non hanno una forma e una direttiva"¹⁹⁷. Poiché la reazione borghese si fa sempre più violenta, è evidente quale sia il ruolo del capitale nel far sì che i "socialdemocratici" mantengano il controllo delle "organizzazioni sindacali e politiche della classe operaia"¹⁹⁸. Come chiarirà Togliatti il mese seguente, con l'autunno del 1920 si è palesata, all'interno del Partito, la forza delle frazioni¹⁹⁹: nel proporre le rispettive differenze, in primo luogo, e nell'indicare quale sia l'unica frazione che possa realmente condurre il proletariato nella via della rivoluzione.

Gli elementi focalizzati dagli ordinovisti - far diventare il partito un organo dell'IC ed espellere i riformisti - sono i medesimi su cui è centrata l'analisi dei bordighiani. Anche costoro devono accettare accomodamenti non indifferenti, in primo luogo rinunciando all'astensionismo. Si tratta di un sacrificio prontamente sminuito, laddove si rivendica il merito di aver per primi messo in discussione l'unità del Partito. Così il Manifesto è presentato nel giornale della frazione asten-

¹⁹⁵ *La frazione comunista*, "Avanti!", ed. piem., XXIV, 273, 24 ott. 1920, *ON*, 727-30, alla p. 727.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 728.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 730.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ P. Togliatti, *La forza delle frazioni*, "Avanti!", II, 21, 4 dic. 1920.

sionista: "l'adesione degli astensionisti a questo movimento non può meravigliare alcuno. Fin dal Congresso di Bologna una riunione della nostra Frazione deliberava di proporre una intesa ai comunisti elezionisti, ove essi, a parte la questione elettorale, avessero accettato altri due caposaldi della nostra mozione: il cambiamento di nome del Partito e l'espulsione della destra social-democratica. Questo passo non ebbe esito favorevole, poiché, com'è noto, tutti ad eccezione di noi astensionisti, non vollero abbandonare allora il pregiudizio dell'unità del Partito"²⁰⁰.

Talmente centrale si rivela la questione partitica tra i bordighiani che resta sullo sfondo la congruità con la condizione rivoluzionaria italiana, assai inefficacemente interpretata dal Partito socialista come nel Manifesto è rilevato. Mai Bordiga, per legittimare la scelta del nuovo Partito, indulge a rimpianti per occasioni rivoluzionarie perdute (tema diversamente assai caro ai torinesi): si deve costituire lo strumento per la conquista del potere, in seguito potranno svilupparsi gli organi del controllo proletario dello Stato (Soviet) e dell'economia (Consigli).

Assai rilevante è il contributo degli astensionisti nelle fasi fondative del PCd'I, cominciando col fatto che da tempo costoro hanno individuato nel Partito la questione irrinunciabile del processo rivoluzionario; non si può, però, dire che la formazione della nuova compagine consista in una semplice adesione, della sinistra massimalista e degli ordinovisti, alle posizioni del Napoletano²⁰¹. Il Manifesto è punto di arrivo di un travagliato percorso del massimalismo italiano, che, da tempo, pur essendo maggioranza nel Partito, non è stato capace di imprimere un'efficace direzione politica alla rivoluzione italiana. Inizia, con la costituzione di una frazione comunista, quella lotta per la conquista della maggioranza che non può essere più rinviata. Più dei riformisti, in questo senso, i reali avversari sono i centristi di Serrati. Come affermerà dieci anni dopo Togliatti, "la scissione di Livorno fu essenzialmente, e in prevalenza, un atto di lotta contro il centrismo [...] Noi combattevamo a fondo Turati e Modigliani, ma Serrati, noi lo odiavamo"²⁰².

Gramsci, in ottobre, si è mostrato fiducioso sul fatto che la maggioranza degli aderenti al Partito avrebbe seguito le indicazioni della nuova frazione contro Serrati²⁰³. Nei pochi mesi che conducono al Congresso nazionale, tale convinzione è prontamente controvertita: nello scontro tra Serrati e L'Internazionale, buona parte dei dirigenti accoglie le notazioni cautelative del dirigente milanese, nient'affatto convinto che l'Italia viva una condizione prerivoluzionaria e, in ge-

²⁰⁰ La citazione è tratta dalla premessa con cui è pubblicato sul giornale degli astensionisti il Manifesto, "Il Soviet", III, 25, 17 ott. 1920.

²⁰¹ Questa è per esempio l'opinione di A. Benzoni e V. Tedesco, *Soviet, Consigli di fabbrica e "preparazione rivoluzionaria" del PSI (1918-1920)*, II parte, "Problemi del socialismo", 3ª s., XII, 4, lug.-ago. 1971, pp. 637-665, alle pp. 648-9. nella loro ricostruzione, peraltro puntualissima, del dibattito sulle istituzioni proletarie nel 1919-20.

²⁰² P. Togliatti, *La nostra esperienza*, "Lo Stato operaio", V, 1, gen. 1931, p. 6.

²⁰³ *La frazione comunista*, cit.

nerale, assai diffidente sul metodo bolscevico che propone condizioni tattiche eguali a tutti i partiti socialisti nazionali.

Gramsci, la cui mediazione è fondamentale per comporre i dissidi, già presenti nel successivo incontro di Imola della appena costituita frazione, tra chi vuole gettare un ponte verso gli unitari (Graziadei) e gli irremovibili (ovviamente Bordiga, che del problema della maggioranza non vuole affatto curarsi), può proporre il successo torinese della frazione comunista che si è presentata saldamente unita contro Serrati, appositamente giunto da Milano²⁰⁴. Un'affermazione, quella nel capoluogo piemontese, che non viene replicata in nessun altro congresso locale, nemmeno a Napoli, dove, della compagine comunista è *magna pars* il nucleo principale dei bordighiani. Se, da un lato, i torinesi riconoscono il ruolo primario degli astensionisti e non vogliono prescindere dal loro contributo, il modello ordinovista costituisce una rilevante ma isolata eccezione nel panorama nazionale per l'affermazione della frazione comunista. La mozione torinese conclude idealmente e sancisce la fecondità, per quanto locale, di un'esperienza biennale: ribadisce nuovamente la rilevanza, nel cammino della rivoluzione, dei Consigli di fabbrica. Ben più tenui sono le simpatie verso la frazione comunista nelle altre roccaforti del socialismo al nord, addirittura deboli presso le masse contadine nel Mezzogiorno.

Accomunati dall'esigenza di ripensare l'organo politico del socialismo italiano, le varie anime del comunismo annullano le reciproche distanze sulla costituzione e il funzionamento degli istituti rivoluzionari. Provenendo da percorsi differenti, e in alcuni casi contrastanti, si sono trovate unite nel costituirsi in frazione comunista: gli ordinovisti hanno spostato il fuoco dai Consigli al Partito rivoluzionario, ammettendo che solo sull'esperienza educativa dei primi possono nascere i quadri di una nuova forza politica; i bordighiani hanno aderito alla prospettiva elezionista; i massimalisti di sinistra hanno subordinato teoriche discussioni sull'assetto e la funzione dei futuri Soviet al rinnovamento del Partito.

Com'è noto, dalla mozione milanese si arriva al convegno di Imola di fine novembre, quando la frazione redige una mozione da presentare nel prossimo congresso livornese del Partito, previsto per il nuovo anno. Il 21 gennaio, dopo estenuanti dibattiti, il congresso approva la mozione fiorentina, dei *comunisti unitari*, più comunemente noti come *centristi*, (57,16%) mentre i convenuti a Imola devono accontentarsi del 34, 27%; staccata, ma ancora presente e influente, la *concentrazione* turatiana coll'8,57%. Diversamente da quanto previsto nell'IC, la costituzione del Partito Comunista d'Italia non avverrà prendendo il comando del vecchio Partito socialista depurato dagli elementi riformisti, ma allontanandosi da quella maggioranza che proprio all'unità con la frazione di destra non intende rinunciare. Un pericolo tattico paventato da Terracini nell'ordine del giorno presen-

²⁰⁴ Insieme al Sardo vengono eletti nel comitato regionale piemontese Parodi e Terracini, grazie ai voti congiunti dei comunisti elezionisti (Togliatti, Terracini e Tasca), gli astensionisti e il gruppo di educazione comunista (Gramsci, De Biasi, Bianco, Santhià).

tato alla direzione negli incontri preparatori al congresso nazionale: la scissione a sinistra avrebbe alienato al PSI larghi e attivi strati del proletariato; compiuta a destra, invece, avrebbe intaccato il partito "molto superficialmente"²⁰⁵.

Le varie anime del comunismo italiano approntano il motore politico della (futura) rivoluzione italiana, organo dell'Internazionale Comunista, quando oramai si sono spenti i fermenti determinati dalla guerra, sulla cui rilevanza i torinesi hanno più volte insistito. La pluralità delle letture che erano convenute, dapprima a Imola e in seguito al Goldoni di Livorno, riemergeranno, finita l'ebbrezza costituente, appena due anni dopo la fondazione: con la fine del rapporto privilegiato tra Gramsci e Bordiga, il costituirsi di un gruppo di centro attorno al primo, che strappa la maggioranza nel Partito ai sostenitori del secondo, e la formazione di una nutrita minoranza di destra, capeggiata da Tasca, Vota, Roveda e Graziadei. Sopiti gli entusiasmi che hanno portato a marciare compatti nel congresso livornese, emergono cogenti le diverse prospettive su cui quell'incontro era stato progettato. Ciò non impedirà al nuovo Partito non di porsi a capo di una nuova stagione rivoluzionaria in Italia ma, diversamente, di rappresentare uno dei baluardi più tenaci, anche nei difficili anni della clandestinità, contro la reazione imminente e il Ventennio dittatoriale, presentandosi, all'indomani della Liberazione, come uno degli interlocutori più accreditati per la ricostruzione del tessuto civile italiano e, in seguito, vettore della partecipazione democratica.

²⁰⁵ L'odg viene pubblicato sull'"Avanti!" del 30 settembre 1920.

Logical Varieties of Instrumental Reasons

Georg Spielthenner

Department of Philosophy and Applied Ethics

The University of Zambia

georg_spielthenner@yahoo.de

ABSTRACT

Instrumental reasons play a central role in our practical deliberations because we apply the distinction between reasonable and unreasonable not only to beliefs, but to actions also. The question of what one has an instrumental reason to do is an important substantive question that is relevant to the general theory of practical reasoning and to ethics, too. It will be my object in the present study to show that we have different kinds of instrumental reasons, which depend solely on their logical structure. To this end, I shall in the first section deal with the validity of instrumental reasoning in general. In the remainder of the paper I outline five types of instrumental reasons and show how they depend on their logical structure. In so doing, I hope to shed some light on the concept of instrumental reasons, which is not well understood.

KEYWORDS

Instrumental reasons, instrumental reasoning, practical reasoning, preferential reasoning, practical inference

1. Introduction

Since Aristotle it has been common among philosophers to distinguish between theoretical and practical reasoning. We do not only want to work out what is the case, we also reason about what to do. Arguing that the selling of human organs should be outlawed because allowing them to be sold will inevitably lead to a situation where only the rich will be able to afford transplants is a simple example of practical reasoning. Practical reasoning is, however, a many-faceted activity that includes a variety of distinct types of arguments. Some are studied in deontic logic, and the theory of games is concerned with reasoning when our choices are not independent of how other people choose. In this essay, I have nothing to say about these types of practical reasoning. I shall here confine myself to instrumental reasons only.

Although there is a vast literature on instrumental reasons, I think it is fair to say that the concept of an instrumental reason for acting is still not well understood. Philippa Foot once wrote that she did not understand the idea of a reason for acting and wondered whether anyone else did either (see Railton 1997, 53), and it seems to me that the situation has not changed

much. Philosophers still often assume, or write as if they assume, that if doing a certain action is necessary for achieving an agent's end he has at least a *pro tanto* reason for performing that action.¹ This view is, however, oversimplified for a number of reasons. In this article I shall focus only on one such reason: the fact that there are different kinds of instrumental reasons that depend solely on their logical structure. Astonishingly, this fact has escaped the notice of most writers in the field of practical reasoning, and this has led to common misconceptions about instrumental reasons. For instance, Hubin (1996, 44) holds that we have reasons to perform those actions that promote states of affairs which we intrinsically desire,² and Kearns and Star (2008) hold that a reason for one to act in a particular way is, in effect, to say that one ought to act in that way (p. 32). As will become clear in what follows, such views are erroneous.

In short, the aim of this paper is to shed some light on the concept of instrumental reasons by outlining five types of such reasons, all of which depend solely on their logical structure. However, before going on to a detailed consideration of instrumental reasons and their logical determination, some clarifications are called for.

(i) For ease of exposition, I shall here only be concerned with reasoning under certainty. Reasoning is said to be under certainty if the arguer knows, at least for practical purposes, of each of his options what the outcomes of his taking it would be. Certainty is the simplest case of instrumental reasoning because no probabilities enter.

(ii) In the present work I am not concerned with practical rationality. Authors often do not clearly distinguish between instrumental reasons and instrumental rationality (see e.g., Beardman 2007; Hubin 2001; Raz 2005). Practical rationality is broader and more complex than the concept of a practical reason and it depends on a number of issues that we need not here explore. For instance, it implies epistemic problems and, according to Searle (2001), it even involves metaphysical issues such as the problem of free choice.

(iii) Many authors have a too narrow conception of instrumental reasons. On their view, such reasons serve only to promote the realization of the agent's ends, which are given antecedently (see Heath 1997, 453). It is worth observing, however, that this describes only the standard neo-Humean

¹ Compare to this Korsgaard (1997, 215). She is, however, no supporter of this view.

² This view is shared by Beardman (2007) only with the qualification that the means must be "necessary and available" (p. 259).

account of instrumental reasons, which is admittedly the most influential theory of practical reasons but by no means the only one. Instrumental reasons need to be construed more broadly. If an agent has an instrumental reason for ϕ -ing (where ' ϕ ' stands in for some verb of action or for verb phrases) then ϕ -ing need not promote one of the agent's contingent desires. It can, for instance, promote the realization of an intrinsic value. In the example given at the beginning, the reasoner may well hold that it is an intrinsic evil that only the rich will be able to afford transplants and this can give him an instrumental reason for holding that the selling of human organs should be outlawed. Put another way, instrumental reasons need not be "desire-dependent", to borrow a term from Searle (2001). There is a controversy in the philosophical literature about whether or not all instrumental reasons are desire-dependent (or "internal") reasons. Searle and other so-called externalists argue that there are also desire-independent reasons. In this paper I shall focus on desire-dependent reasons, but I wish to emphasize that my results are relevant to desire-independent reasons, too.

(iv) Instrumental reasoning is defeasible, and a logic of instrumental reasoning is therefore, in the technical jargon, non-monotonic. This is to say that if a conclusion follows validly from given premises, it need not follow from a larger set of premises, even if the original premises are included. In other words, saying that a conclusion follows defeasibly means that it follows relative to a given set of premises. Considering additional alternatives or new consequences may "defeat" the reasoning. Let a single example serve to illustrate this: You want to fly to Paris tonight, and you can get seats on Air France and Lufthansa. Since the fare on Air France is lower (and there are no other differences) you conclude that you should take Air France. But then you learn that KLM offers a flight to Paris also, for an even lower fare than Air France (again, by hypothesis there are no other differences). This additional premise "defeats" the original reasoning. It no longer follows that you should take Air France; the new conclusion is that you better take KLM. The reasons that I shall be discussing in this paper are therefore only *pro tanto* reasons that can be overridden by new outcomes or by further alternatives.³

So far, everything in this paper has been a matter of preliminary ground

³ Philosophers have long been aware of this feature of practical reasoning (see e.g., Geach 1966) and have therefore held that practical reasoning is only *prima facie* valid (e.g., Audi 1991; Clarke 1985; or Kenny 1978), that it provides only *pro tanto* reasons (e.g., Kagan 1989) or reasons "other things being equal" (e.g., Baier 1953).

clearing. Now we have to go to work on the constructive part. In the pages that follow I shall in Section 1 outline when instrumental reasoning is valid. In the remainder of this essay I shall explain the logical varieties of instrumental reasons.

2. *On the Logic of Instrumental Reasoning*

As I have already mentioned, in this paper I shall argue that there are varieties of instrumental reasons that are determined by the logical structure of a piece of reasoning. To be reason-giving, this reasoning needs to be valid (or the agent needs at least a justification for believing that it is valid). Therefore, I need first to explain when instrumental reasoning is valid.⁴ In this section I shall explain the basics of its logic, leaving details for subsequent sections.

I want to start with a simple example: “I believe that my garden will only grow if I water it. I want the garden to grow; and therefore I prefer to water it.” This is a description of an elementary piece of instrumental reasoning.⁵ Like all reasoning, it is an activity that takes place in the reasoner’s mind and it takes us from existing states of mind, the “premise-states”, to a new state, the “conclusion-state”, to adopt Broome’s (2001, 176) terms. At an intuitive level, this is valid reasoning. But what makes instrumental reasoning valid? In a nutshell, instrumental reasoning is valid if

⁴ I take it for granted here that a piece of instrumental reasoning can be logically valid. This view is by no means beyond dispute. Many logicians and philosophers endorse it, but several writers have argued against it. Since a consideration of this issue would take us beyond the confines of the present work and I have argued for the validity of practical arguments elsewhere (see Spielthener 2007), I shall not pursue this issue further here.

⁵ Throughout this essay I shall assume that the conclusion of instrumental reasoning is an *intentional attitude* (e.g., your preferring x to y or your being indifferent between x and y) and not a normative statement such as “I ought to prefer x to y ”. In everyday life we tend to attach deontic modalities to the conclusion of our reasoning. For instance, we might say that given my premises I *ought* to water the garden. This is grammatically correct but it misrepresents the logic of what is said. What we should rather say is something like ‘It ought to be that if I believe that my garden will only grow if I water it and I want the garden to grow then I water the garden.’ More technically, the ‘ought to’ should govern the entire reasoning rather than its conclusion. We attach modalities to the conclusion in theoretical reasoning also; for instance, when we say that Smith *must* be happy if everyone is happy. We are, however, aware that strictly speaking we should rather say ‘It is necessary that Smith is happy if everyone is happy’ since we know that the premises of a valid argument do not necessitate the conclusion.

(and only if) the set consisting of the premises and the negation of the conclusion is inconsistent. For definiteness, let me state this basic fact in the following principle of valid instrumental reasoning:

(P) A piece of instrumental reasoning that consists of the premises $P_1, \dots, P_n$ and the conclusion C is valid iff the set $\{P_1, \dots, P_n, \neg C\}$ is inconsistent.

The key notion is now “inconsistency”, which may seem a suspect notion because it is not plain when the premises of a piece of instrumental reasoning and the negation of its conclusion are inconsistent. My next objective is therefore to explain when instrumental reasoning is inconsistent.

To understand the concept of practical inconsistency, we need to be clear that the premises and the conclusion of a piece of instrumental reasoning are intentional attitudes (not statements or propositions). In our simple example, the premises are your belief that the garden will grow only if you water it and your wanting the garden to grow. The conclusion is your preference for watering the garden. Beliefs and preferences have contents, which I take to be propositions.⁶

The point to emphasize now is that a piece of instrumental reasoning is not inconsistent because its contents are inconsistent in the sense that it is impossible for all of them to be true. What renders instrumental reasoning inconsistent is rather a special logical relationship between the contents of its premises and the conclusion. These preparatory explanations will need refinement. We will get to this in the pages that follow where I have more to say about this logical relationship by distinguishing reasoning that has a preference as its conclusion from reasoning that derives a dispreference or concludes in an indifference.

3. Reasoning for Preferences

⁶ This view is not uncontroversial. Some authors have doubted that the contents of intentional states are always propositions. For instance, Rabinowicz and Rønnow-Rasmussen (2004) hold that also *things* and *persons* can be the contents of such attitudes (p. 393). But others have convincingly argued that beliefs and preferences are propositional attitudes. We do, for instance, not prefer coffee to tea as such but rather drinking coffee to drinking tea (Hansson, 2006); and Searle (2001) holds that “all desires have whole propositions as intentional contents (thus ‘I want your car’ means something like ‘I want that I have your car’) ...” (p. 248-9). Assuming that preferences and beliefs are propositional attitudes has the additional advantage that I can use propositional logic for analysing practical reasoning and for assessing its validity.

This essay is concerned with instrumental reasons, i.e., reasons given by pieces of instrumental reasoning. Since instrumental reasoning requires at least an implicit comparison of available alternatives and the sets of their outcomes (if there is no choice we do not reason what to do), I shall focus here on dyadic (or comparative) valuations, which indicate a relation between two (or more) relata. The two fundamental comparative value concepts are (strict) preference and indifference. They are usually denoted by the symbols ' $>$ ' and ' $\sim$ ' respectively; and ' $a > b$ ' is commonly taken to mean both that a is preferred to b and that b is dispreferred to a . I take the term ' $a > b$ ' to mean that the agent assigns more value to a than to b , and ' $a \sim b$ ' to mean that he values a and b equally. With these preliminaries out of the way, I can now explain when instrumental reasoning that has a preference as conclusion is valid.

A fresh scenario will help. Suppose that a mountaineer wants to scale a peak. He justifiedly believes that there are only two routes: The eastern route that leads to the peak and the southern route, which leads to a glacial lake. The mountaineer prefers standing on the peak to reaching the lake and he therefore prefers taking the eastern route rather than the southern one. This is a description of a piece of *prima facie* valid instrumental reasoning. It is a special kind of instrumental reasoning because its conclusion is a preference. We can call it instrumental reasoning for a preference. The mountaineer can express his conclusion in different ways—for example, by holding that he must take the eastern route. As we shall see, we need to distinguish between the conclusion of a piece of reasoning (which is an intentional attitude) and the expression of this attitude. There is quite a broad range of modal words that can be used for expressing the conclusion of a piece of practical reasoning.

In order to assess the validity of this reasoning, it is helpful to translate it into symbolic form. This requires augmenting propositional logic by the dyadic preference and indifference relations $\phi > \psi$ and $\phi \sim \psi$ where ' ϕ ' and ' ψ ' can stand for simple propositions (in terms of propositional logic) or for compound propositions. Let ' e ' mean 'I take the eastern route,' ' s ' mean 'I take the southern route,' and let us use ' p ' for 'I will be standing on the peak,' and ' l ' for 'I will reach the lake.'

If we interpret the reasoning as suggested (writing ' B ' for 'I believe that' and ' $>$ ' for 'I prefer that'—assuming that the mountaineer expresses his reasoning to himself in the first person), we get this formalization: $B(e \rightarrow p)$,

$B(s \rightarrow l), p > l \models e > s$. Let me explain. On the left side of ‘ $\models$ ’ (the “double turnstile”) are the premises of the reasoning and on its right side is the conclusion. The premises ‘ $B(e \rightarrow p)$ ’ and ‘ $B(s \rightarrow l)$ ’ stand for the reasoner’s beliefs; the premise ‘ $p > l$ ’ and the conclusion ‘ $e > s$ ’ refer to his preferences. This piece of instrumental reasoning takes the reasoner from three “premise-states” to a “conclusion-state”.

In the previous section, I have claimed that instrumental reasoning is valid iff its premises and the negation of the conclusion are inconsistent. This is to say that the piece of preferential reasoning under consideration is valid iff the set $\{B(e \rightarrow p), B(s \rightarrow l), p > l, \neg(e > s)\}$ is inconsistent. Now, on the plausible assumption that $(e > s) \oplus (e \sim s) \oplus (s > e)$ —that is, the assumption that e and s are commensurable on an ordinal level—it follows from $\neg(e > s)$ that $(e < s) \oplus (e \sim s)$.⁷ Therefore, we can replace the above set by the set $\{B(e \rightarrow p), B(s \rightarrow l), p > l, (e < s) \oplus (e \sim s)\}$ and test it for inconsistency.

Intuitively, this set is inconsistent. (i) Believing that you can reach the peak if you take the eastern route, (ii) believing that you get to the lake if you take the southern route, (iii) preferring to stand on the peak and at the same time (iv) preferring to take the southern route is, to adopt a term from I. Kant, an “inconsistency in will”. You would prefer doing something that entails an outcome you disprefer and you would disprefer performing an action that entails an outcome you prefer. I think upon reflection it is clear that holding (i) to (iv) is holding a practically inconsistent set.

On the assumption that the reasoner, valuer, and agent are the same person (which is not always the case), we can now generalize the considerations in the previous paragraph as follows: A set that consists of the premises of a piece of reasoning and the negation of its conclusion is inconsistent if the preferred relatum of the negated conclusion (in our example s) logically entails a state of affairs that is (in this piece of reasoning) dispreferred to the state that is entailed by the dispreferred relatum of the negated conclusion (in our example e). This way of putting it is admittedly somewhat unwieldy. It will therefore be helpful to rely on the following simpler but equivalent explanation of practical inconsistency that does not refer to the negated conclusion ($\neg C$) but to the original conclusion (C) of the reasoning:

(E) The set $\{P_1, \dots, P_n, \neg C\}$, consisting of the premises $P_1, \dots, P_n$ and the conclusion C , is inconsistent if the preferred

⁷ I use the symbol ‘ $\oplus$ ’ for the exclusive disjunction of two statements, as usual in Boolean algebra.

relatum of the conclusion C entails a state of affairs that is (in this piece of reasoning) preferred to the state that is entailed by the dispreferred relatum of the conclusion.

In our example, the preferred relatum of the conclusion C is e and the dispreferred relatum is s . The preferred relatum e , together with the propositional contents of the premises $B(e \rightarrow p)$, $B(s \rightarrow l)$ —that is, $(e \rightarrow p)$ and $(s \rightarrow l)$ —entails p , which the mountaineer prefers to the state l that is entailed by the dispreferred relatum s . The set $\{B(e \rightarrow p), B(s \rightarrow l), B(p > l), (e < s) \oplus (e \sim s)\}$ is therefore inconsistent.

Now, from the principle of valid instrumental reasoning (P) and (E) we can deduce the following rule of inference for instrumental reasoning that has a preference as its conclusion:

(RIP) Instrumental reasoning for a preference is valid if the preferred relatum of the conclusion entails a state of affairs that is (in this piece of reasoning) preferred to the state that is entailed by the dispreferred relatum of the conclusion.

It is easy to use this rule for proving the validity of a piece of instrumental reasoning. Let us return to our example. Since the preferred relatum e entails p , which the mountaineer prefers to the state l that is entailed by the dispreferred relatum s , his reasoning is valid. It is worth mentioning that (RIP) states only a sufficient condition for the validity of a piece of instrumental reasoning. Whether it also provides a necessary condition is a question that I have not attempted to answer here.

3.1. *Conclusive reasons for acting*

Valid reasoning is not necessarily reason-giving. But when does a piece of valid instrumental reasoning provide a reason for acting? There is much disagreement on this and I shall be very brief about this issue here because the details are more than we need. Some hold that an agent has a reason for ϕ -ing if he believes that ϕ -ing stands in an appropriate instrumental relation to his end (e.g., Beardman 2007), while others insist that this belief must be justified or true (e.g., Williams 2001). Furthermore, on a traditional account of instrumental reasoning, any desire can generate reasons for acting. On this view, valuations are not justifiable because reason has nothing whatever to

do with the choice of ends.⁸ Other writers, however, hold that we have a reason for taking the means to an end only if we have a reason to pursue that end.⁹

I side with those philosophers who require a justification for the belief premises, the valuational premises, and the inferential belief. That is to say, I am in agreement with those authors who hold that an agent has a reason for the conclusion if he has a justification for the premises and is justified in believing that these premises logically support the conclusion.¹⁰

The mountaineer in our example has therefore an instrumental reason for preferring the eastern route to the southern route, if he is justified in believing that the eastern route leads to the peak while the southern route leads to a glacial lake, if, in addition, he has a reason for preferring the peak to the lake, and if he is justified in believing that these premises logically support his preference for the eastern route.¹¹ I wish to emphasize here that throughout this essay I assume that the agent has these justifications.

I can now explain why the mountaineer in our example has a conclusive reason for taking the eastern route. The logical anatomy of his reasoning is quite simple. The preferred relatum of the conclusion (taking the eastern route) entails a state of affairs that is preferred to the outcomes entailed by any of its alternatives. (Our example is a particularly simple case of reasoning because there is only one alternative to taking the eastern route.) In general terms, if the structure of a piece of instrumental reasoning is such that the preferred relatum of the conclusion logically entails an outcome that stands highest in the agent's ranking and choosing any alternative entails a worse outcome, then the agent has a logically conclusive instrumental reason for choosing this relatum. In our example, the mountaineer has therefore a conclusive reason for taking the eastern route.

⁸ Compare to this Nozick (1993, xiv) and Maurice Allais is quoted by Broome (1995, 104-5) as saying, "It cannot be too strongly emphasized that there are no criteria for the rationality of ends as such other than the condition of consistency. Ends are completely arbitrary."

⁹ Among them are Audi (2004), Korsgaard (1997), Raz (2005) and Schroeder (2007), who holds that we have a clear intuition that there is no reason to do what promotes irrational desires (p. 120).

¹⁰ Compare to this the large literature on closure for justification in epistemology.

¹¹ Strictly speaking, an agent needs to satisfy a number of further conditions for having an instrumental reason. For instance, he needs to have the beliefs and preferences *at the same interval of time*. However, since I am in this paper concerned with the varieties of practical reasons that depend on their logical structure, this is not the place for a full-scale discussion of these issues.

It is worth noticing that an agent can have a conclusive reason for acting, even if this action has a bad outcome. The proof is short and simple. The reasoning $B(a \rightarrow x-), B(b \rightarrow y-), x- > y- \vdash a > b$ is valid (' $x-$ ' and ' $y-$ ' indicate negative outcomes); and the agent has a conclusive reason for a -ing. This shows that the logic behind the so-called "Principle of the Lesser Evil" is sound. This principle holds that if we have to choose between two evils, the lesser evil ought to be chosen. An agent can thus have the strongest possible reason for choosing an evil.

In our everyday discourse we may express this conclusive reason by saying that the mountaineer must take the eastern route. Observe, however, that we can use any of a number of phrases to express conclusive reasons because ordinary language does not uphold a sharp distinction between different deontic modals. For example, we could say just as effectively that the mountaineer has to take the eastern route or that he ought to do so.

From a logical point of view, conclusive reasons are the strongest kind of practical reasons. Acting on them is always (pro tanto) reasonable and not acting on them is always (pro tanto) unreasonable. We shall see below that there are also logically weaker instrumental reasons for acting.

3.2. Better reasons for acting

Let us revise our initial example. There is now a western route too, which leads to a plateau. The mountaineer prefers the peak to the lake and the lake to the plateau.¹² To clarify the logical structure of this piece of reasoning, it will be helpful to formalize it—using ' w ' for 'I take the western route' and ' a ' for 'I reach the plateau.' The premises $B(e \rightarrow p), B(s \rightarrow l), B(w \rightarrow a), p > l, l > a$ logically entail the conclusion $(s > w)$.¹³ That is to say, the mountaineer should prefer the southern route to the western route; and since we assume that he has a justification for the premises, he has a better reason for taking the southern route.

In general, if the structure of a piece of instrumental reasoning is such

¹² Throughout this paper I shall assume that agents are not inconsistent in the sense that they prefer one thing to a second, the second to a third, and the third to the first. However, I do not assume that the outcomes are *completely* ranked. They may only be partially ordered, but completeness is, of course, not excluded.

¹³ This can easily be proved. The preferred relatum s , together with the propositional contents of the premises $B(e \rightarrow p), B(s \rightarrow l)$ and $B(w \rightarrow a)$ —that is, $(e \rightarrow p), (s \rightarrow l)$ and $(w \rightarrow a)$ —entails l , which is preferred to the state a that is entailed by the dispreferred relatum w . By (RIP), the reasoning is therefore valid.

that the preferred relatum ϕ of the conclusion logically entails an outcome that is preferred to the outcome that follows from an alternative ψ then an agent has a logically better reason for ϕ -ing than for ψ -ing.

It is to be noted that taking the southern route is a necessary means for an end of the mountaineer. Nonetheless, he has now only a weaker reason than in the example of the previous subsection. This is so because the logical strength of a practical reason does not only depend on the outcome of an act, but also on the alternatives of this act. In the case under consideration, the outcome of taking the southern route is not preferred to the outcomes entailed by any of its alternatives. It is only preferred to the outcomes of some of its alternatives and therefore the agent has only a better reason but not a conclusive reason for taking the southern route.

Since better reasons are weaker than conclusive reasons, acting on a better reason is not always reasonable. In our example, it is not reasonable to take the southern route because there is a better alternative available. But sometimes it is reasonable to act on a better reason. Taking the eastern route is better than taking the southern route and the mountaineer chooses rationally if he takes it. Alternately, it can be unreasonable not to act on a better reason (e.g., not to take the eastern route), but sometimes it is not unreasonable not to act on such a reason (e.g., not to take the southern route).

We can express this kind of instrumental reason in different ways. Colloquially, we may say that taking the southern route is better than taking the western route or by holding that the southern route is preferable to the western route.

4. Reasoning for Dispreferences

Sometimes the conclusion of a piece of instrumental reasoning is a dispreference. Let us reconsider the scenario from Subsection (2.1). The mountaineer wants to scale a peak and there are only two routes—the eastern route, which leads to the peak, and the southern route to a glacial lake. Since the mountaineer prefers the peak to the lake, he disprefers taking the southern route, which he may express by saying that he must not take this route.

For definiteness, let us symbolize this piece of reasoning, using the variables from Section 2. The formalized valid argument is then $B(e \rightarrow p)$,

$B(s \rightarrow l), p > l \not\models s < e$. This argument is valid iff the premises and the negation of the conclusion are inconsistent—which is to say that it is valid iff the set $\{B(e \rightarrow p), B(s \rightarrow l), p > l, \neg(s < e)\}$ is inconsistent. Again, on the plausible assumption that $(e > s) \oplus (e \sim s) \oplus (s > e)$, it follows from $\neg(s < e)$ that $(e < s) \oplus (e \sim s)$; and for this reason we can replace the above set by the set $\{B(e \rightarrow p), B(s \rightarrow l), p > l, (e < s) \oplus (e \sim s)\}$ and test it for practical inconsistency.

To avoid tedium, I shall not repeat my reasoning from Section 2 which applies, upon changing what needs to be changed, to our scenario too. But from the principle of valid instrumental reasoning (P) and analogous considerations as in Section 2, we get this rule of inference for instrumental reasoning that has a dispreference as its conclusion:

(RID) Instrumental reasoning for a dispreference is valid if the dispreferred relatum of the conclusion entails a state of affairs that is (in this piece of reasoning) dispreferred to the state that is entailed by the preferred relatum of the conclusion.

In our simple scenario, the dispreferred relatum of the conclusion is s , and the preferred relatum of the conclusion is e . The dispreferred relatum s , together with the propositional contents of the premises $(e \rightarrow p)$ and $(s \rightarrow l)$ entails l , which is dispreferred to the state p that is entailed by the preferred relatum e . Hence, by (RID) the reasoning is valid.

4.1. *Conclusive reasons against acting*

If the structure of instrumental reasoning is such that the dispreferred relatum of the conclusion logically entails the worst outcome (that is, an outcome such that none is worse in the agent's estimation) and there is at least one alternative that entails a better outcome, then the agent has a logically conclusive reason against choosing this relatum. In our elementary example, there is an outcome to which the mountaineer prefers every other—reaching the lake. He has therefore a conclusive reason against taking the southern route.

In the introduction I have claimed that we need not have a reason for taking a necessary means to our ends. In order to see why this is so, it is once more helpful to consider our simple example. Suppose that the mountaineer wants both, standing on the summit and reaching the lake, but he prefers the former. Taking the southern route is then still a necessary means to his end of

reaching the lake. But he does not have a reason for taking this route. He has rather a reason against taking it.

Logically seen, conclusive reasons against acting are the strongest reasons that we can have for not performing an act. It is therefore always (pro tanto) unreasonable to perform such an act, but it is not always reasonable not to perform it. Since this last claim may not be quite clear, I wish to labour this point a bit. If there are more than two options, not choosing the worst option is tantamount to choosing any of its alternatives. If the agent chooses an option that is better than the worst alternative but worse than some other available alternative, then he does not choose the worst option but his choice is still unreasonable.

It goes without saying that we need not express a conclusive reason against performing an action by holding that we must not choose it. We can alternatively use words like ‘illicit’ or ‘forbidden’, which are often used as synonyms of ‘must not’; and sometimes it would be even more natural to say ‘You can’t ϕ ’.

4.2. *Worse reasons for acting*

Let us now return to the scenario considered in Subsection (2.2). There are now three routes. The western one leads to the plateau, which is dispreferred both to the lake and the peak. Therefore, the mountaineer draws the conclusion that taking the western route is worse than taking the southern route. By formalizing this reasoning, using the variables from Subsection (2.2), we get $B(e \rightarrow p)$, $B(s \rightarrow l)$, $B(w \rightarrow a)$, $p > l$, $l > a \models w < s$. According to (RID), this reasoning is valid because w (the dispreferred conclusion relatum) entails—together with the propositional contents of the belief premises— a , which is dispreferred to l that is entailed by s (the preferred conclusion relatum).

The logical structure of this reasoning is such that the outcome of taking the western route is worse than the outcome of taking the southern route. The mountaineer has therefore a logically worse reason for taking the western route than for taking the southern one. Generally speaking, if ϕ -ing entails an outcome that is worse (in the agent’s estimation) than the consequences of ψ -

ing then the agent has a worse reason for ϕ -ing than for ψ -ing.¹⁴

Acting on such a reason is always unreasonable because there is necessarily a better alternative available. Not acting on a worse reason is, however, not ipso facto reasonable. Our example can make clear why this is so. Not taking the western route can mean taking the southern route, which is not reasonable because there is an even better option available—taking the eastern route.

Of course, ordinary speech usually replaces the stilted term ‘worse reason’ with something plainer. We may say that it is better not to take the western route or that taking the latter is not as good as the former.

5. Reasoning for Indifferences

To illustrate reasoning that has an “indifference”-conclusion, we can return to the simpler version of our example with two routes only. We assume now that the mountaineer is indifferent between standing on the summit and reaching the lake. He is therefore indifferent between the two routes, which he may express by saying that it does not matter which one he takes.

In order to see things in a better light, it will again be helpful to translate the reasoning into symbolic form. If we use the same variables and the symbol ‘ $\sim$ ’ for denoting the indifference relation we get this formal argument: $B(e \rightarrow p), B(s \rightarrow l), p \sim l \vdash e \sim s$. The first two premises express beliefs and the third premise and the conclusion express the agent’s indifferences.

As I have argued in Section 1, this reasoning is valid iff the set consisting of the premises and the negation of the conclusion is inconsistent. That is to say, it is valid iff the set $\{B(e \rightarrow p), B(s \rightarrow l), p \sim l, \neg(e \sim s)\}$ is inconsistent. Assuming that e and s are commensurable, this set is inconsistent if $\{B(e \rightarrow p), B(s \rightarrow l), p \sim l, (e > s) \oplus (e < s)\}$ is inconsistent— $(e > s) \oplus (e < s)$ follows from $(e > s) \oplus (e \sim s) \oplus (s > e)$ and $\neg(e \sim s)$. Once again, it is this set which we need to test for inconsistency.

Let us first consider it on an intuitive level. If you believe that taking the eastern route has an outcome that you value equally to the outcome of taking the southern route then you are practically inconsistent if you are not indifferent between these routes too (except you can show that the routes are

¹⁴ It may be illuminating to draw attention to the fact that the agent has a worse reason for taking the southern route than for taking the eastern route, too. This can easily be proved by using our formalization.

different with respect to some other relevant factors, which, of course, changes our example). I think this is obvious upon consideration. In the light of this, we can now formulate the following inferential rule for reasoning that has an indifference as its conclusion:

(RII) Instrumental reasoning that has an “indifference”-conclusion is valid if the relata of the conclusion entail indifferent states of affairs.

To return to our example, the relata of the “indifference”-conclusion are e and s , which entail the indifferent states p and l . Hence, the reasoning is valid.

5.1. *Optional reasons for acting*

If a piece of valid instrumental reasoning for an indifference is such that the relata of the “indifference”-conclusion entail outcomes such that the agent prefers no other to them then the agent has a reason, which, for want of a better term, I label ‘optional reason’. Let us return once more to the case of the mountaineer. Since he is indifferent between the peak and the lake and there is no better option available, he has an optional reason for taking either of them.

The case of Buridan’s ass may be useful for further clarifying this type of reason. In that famous story a donkey was standing between two bales of hay, neither appealed to him more than the other. Being indifferent between the bales, that unfortunate creature saw no reason for moving one way rather than the other and starved in the midst of plenty. Given his indifference, that donkey had reasons of equal logical strength for going right and for going left. But notice that he did not have an optional reason for moving neither side. It was a logical mistake that he neither moved to the right nor to the left because he had an option that bested the two alternatives he pondered. The donkey should have reasoned as follows—using ‘ l ’ for ‘I go left,’ ‘ r ’ for ‘I go right,’ and ‘ b ’ for ‘I can eat a bale of hay’: $B(l \rightarrow b)$, $B(r \rightarrow b)$, $B(\neg(l \vee r) \rightarrow \neg b)$, $(b > \neg b)$, therefore, $(l \vee r) > \neg(l \vee r)$. That is to say, he had a conclusive reason for going left or right. Logic did not tell him to which side, but tossing a coin would have settled the issue.

Acting on optional reasons is never unreasonable because if you have such a reason there is no better option available. Not acting on them is unreasonable in cases where the agent chooses an alternative that is worse. It

is not unreasonable if he chooses one of the other options at the top. In our simple example, not choosing the eastern route was tantamount to taking the southern route. This was a reasonable choice, given that these routes were the mountaineer's only options. In ordinary speech, optional reasons can be expressed in different ways. The mountaineer could have said that he can take the eastern (or southern) route, that he has the option of taking either of them, or that choosing one of them is possible or permissible.

As I have just outlined, the mountaineer had an instrumental reason for taking the eastern route. But—and this is the point—this does not imply that he ought to take it (pace Kearns and Star 2008). If we express reasons for acting by using deontic modalities we can sometimes use the word 'ought'. It is appropriate if we have conclusive reasons. But if we have logically weaker reasons (e.g., optional reasons) then we need to choose weaker deontic terms.

The upshot of what I have been saying in this essay is as follows. In all scenarios considered in the previous sections, different instrumental reasons were generated depending solely on the different logical structure of the reasoning. Take that mountaineer again and suppose that there is the eastern, southern, and western route and that he prefers the peak to the lake and the lake to the plateau. He has then not just an instrumental reason to take one of the routes. He rather has a conclusive reason for taking the eastern route; a better reason for taking the southern route than for taking the western route; a worse reason for taking the southern route than for taking the eastern route, and a conclusive reason against taking the western route. Furthermore, if he is indifferent between the peak and the lake he has optional reasons for taking the eastern route and for taking the southern route.

In this study I have been trying to explain the logical determination of instrumental reasons. However, I do not for a moment mean to imply that the kind of justification which an agent has for his premises is irrelevant to practical reasons. But a consideration of this issue would have taken us beyond the confines of the present work.

References

- Audi, R., 1991, *Practical Reasoning*, Routledge, London-New York.
 —, 2004, "Reasons, Practical Reason, and Practical Reasoning", *Ratio*, 17, pp. 119-149.
 Baier, K., 1953, "Good Reasons", *Philosophical Studies*, 4, pp. 1-15.

- Beardman, S., 2007, "The Special Status of Instrumental Reasons", *Philosophical Studies*, 134, pp. 255-287.
- Broome, J., 1995, *Weighing Goods: Equality, Uncertainty and Time*, BasilBlackwell, Oxford.
- , 2001, "Normative Practical Reasoning", *Proceedings of the Aristotelian Society* (Supplementary Volume), 75, pp. 175-193.
- Clarke, D., 1985, *Practical Inferences*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Cohon, R., 2000, "The Roots of Reason", *The Philosophical Review*, 109, pp. 63-85.
- Geach, P.T., 1966, "Dr. Kenny on Practical Inference", *Analysis*, 26, pp. 76-79.
- Heath, J., 1997, "Foundationalism and Practical Reason", *Mind*, 106, pp. 451-474.
- Hubin, D., 1996, "Hypothetical Motivation", *Noûs*, 30, pp. 31-54.
- , 2001, "The Groundless Normativity of Instrumental Rationality", *The Journal of Philosophy*, 98, pp. 445-468.
- Kagan, S., 1989, *The Limits of Morality*, Clarendon Press, Oxford.
- Kearns, S. and D. Star, 2008, "Reasons: Explanations or Evidence?", *Ethics*, 119, pp. 31-56.
- Kenny, A., 1978, "Practical Reasoning and Rational Appetite", in J. Raz (ed.), *Practical Reasoning*, pp. 63-80, Oxford University Press, Oxford.
- Korsgaard, C., 1997, "The Normativity of Instrumental Reason", in G. Cullity and B. Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*, pp. 215-254, Clarendon Press, Oxford.
- Nozick, R., 1993, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton.
- Railton, P., 1997, "On the Hypothetical and Non-hypothetical in Reasoning About Belief and Action", in G. Cullity and B. Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*, pp. 53-79, Clarendon Press, Oxford.
- Raz, J., 2005, "The Myth of Instrumental Rationality", *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 1, pp. 1-28.
- Schroeder, M., 2007, "Weighting for a Plausible Humean Theory of Reasons", *Noûs*, 41, pp. 110-132.
- Searle, J., 2001, *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Spielthenner, G. (2007). A logic of practical reasoning. *Acta Analytica*, 22(2), 139-153.
- Williams, B., 2001, "Internal and External Reasons", in E. Millgram (ed.), *Varieties of Practical Reasoning*, pp. 77-89. MIT Press, Cambridge, MA.

Political Liberalism, Natural Duty of Justice and Moral Duty of Civility

Nebojša Zelić

Department of Philosophy
University of Rijeka, Croatia
nzelic@ffri.hr

ABSTRACT

In this paper I present a relation between two principles on individuals that John Rawls presented in his two major works. First one is natural duty of justice in *A Theory of Justice* and second one is moral duty of civility in *Political Liberalism*. I start with the claim that natural duty of justice is the best answer to the problem of legitimacy of liberal institutions posed by A. John Simmons. But, in the circumstances of reasonable pluralism it is not clear how can such a vague duty guide us in political reasoning. That is why I claim that moral duty of civility, which demands that we respect boundaries of public reason, is the way how we fulfill our natural duty of justice in circumstances of reasonable pluralism. This implies that moral duty of civility has its moral grounding in natural duty of justice. Then I try to present how this view can answer to some objections raised against the idea of public reason and also how it can refer to some problems of distributive justice.

KEYWORDS

Natural duty of justice, moral duty of civility, justice, legitimacy, political liberalism, John Rawls

The main question of political liberalism is: ‘How should citizens who adhere to different comprehensive doctrines or have different conceptions of good but in the same time share collective political power through public institutions over each other live together and legitimately exercise this political power on each other?’ For political liberalism it is not enough simply to set out an account of how people should order their public institutions. It is not enough to give an account of right principles of justice or an account of right conception of social justice. Political liberalism emphasizes that justification of political power should also include an account of the reasons the persons who live there have, or should have, for affirming those particular institutions. This extra element is provided by principle of legitimacy. More precisely with *principle of liberal legitimacy* which states that “our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in

accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in light of principles and ideals acceptable to their common human reason” (Rawls, 1993, 137).

By emphasizing the problem of legitimatizing political power and not solely to justify best public institutions or principles of justice political liberalism is more sensitive to the problem of distinction between justification and legitimacy that was raised by A. John Simmons. Simmons points out that it is wrong to conflate justification with legitimacy because what justifies an institution is not what legitimates an institution. Justification of institutions “typically involves showing it to be prudentially rational, morally acceptable, or both” (Simmons, 1999, 740). Legitimacy is the complex moral right institution possess to be the exclusive imposer of binding duties on its subjects, to have its subjects comply with its duties, and to use coercion to enforce the duties. Such complex moral right institutions earn, according to Simmons, “by virtue of the unanimous consent of their members, a consent that transfers to the collectivity those rights whose exercise by central authority is necessary for viable political society” (Ibid, 747). Justifications appeal to an institution’s virtues, goodness, or other beneficial qualities. Legitimacy, by contrast, is achieved only by the consent of the governed. Simmons states that the big problem in contemporary liberal theory is that “the question about justification and the question about legitimacy are simply being conflated, so that the distinction between justification and legitimacy is being collapsed entirely” (Ibid, 757). This conflation of justification and legitimacy can pose big problem for liberals who emphasize the importance of justifying coercion exercised by shared political institutions. In the same way some Business Company can also be justified on prudential grounds if it provides goods or services better than any alternative company and individuals will more likely achieve their ends if they are clients of that company. Also, Company can be justified on moral grounds if for example it treats its employers on fair way or if it donates some money to the charity. But, it would be wrong, and certainly illiberal, to claim that because of this prudential and moral grounds Company has right to bill persons who did not voluntarily agreed to be its clients and to coerce this persons to behave according to Company rules. If this conclusion in respect to the Company is wrong then it is also wrong to conclude that political institutions earn such moral rights over their subjects that did not voluntarily agreed to live under them independently of institution’s prudential and moral virtues. What is needed is further condition that asks for voluntary consent of persons living under that institution. We can name

this problem as *voluntarism challenge*¹ - how can liberal institutions gain any legitimate authority over citizens without their actual consent? Since very few liberal institutions truly gain actual consent from their citizens it seems that many institutions are not legitimate. For liberals of any sort this is very awkward conclusion that they certainly do not want to accept. It seems that exercise of political power and liberal institutions are legitimate even without actual voluntary consent. But in providing their account of legitimacy of institutions liberals must answer to the voluntarism challenge.

In answering to this challenge we can take two routes: we can base legitimate authority on practical reason or we can base legitimate authority on natural duties. To notice the difference between these two approaches I will follow Jonathan Quong's way in addressing this problem.² He claims that we need to distinguish between three questions:

“1) What should I do?

2) What does justice requires me to do?

3) Who has the legitimate authority to decide what I must do?” (Quong, 2011, 118)

Practical reason models of legitimacy claim that the answer to the question (3) depends on the answer to question (1). Legitimate authority of person A over person B is established if B will likely better comply with reasons which apply to him if he accepts the directives of A rather than by trying to follow the reasons which apply to him directly. What is important to notice is that the question ‘What should I do?’ means ‘What should I *rationally* do?’ where there is no difference between moral reasons and all reasons for action. If this is right way to establish legitimate authority than in political domain where we are establishing legitimate authority of liberal institutions we can present this model in three theses:

a) There is criterion according to which citizens are rational if they act in compliance with reasons they have.

b) Liberal institutions can help citizens to comply with their reasons better then they will do it if they follow their reasons directly.

c) Because liberal institutions can help citizens to follow their reasons better then they will do it themselves they have legitimate authority over citizens.

Now, even though we can accept theses a) and b), problem is with theses c). Namely, it is not clear how complex moral right to impose obligations and coerce individuals to respect these obligations can be established by showing that someone or some institution is better expert than certain individual

¹ Quong (2011, 109) calls it *Simmons challenge*.

² Quong (2011, ch.4)

herself (and this is what premises (a) and (b) claim). Maybe for this individual it is prudent or rational to listen to directives of experts or institutions but prudence and rationality cannot simply be translated to legitimacy of practical authority. This is what David Estlund calls *expert/boss fallacy* - “To the person who knows better, the other might hope to say, ‘You might be right, but who made you the boss’” (Estlund, 2008, 40)? Citizens cannot legitimately exercise their collective political power over each other through shared liberal institutions if that legitimacy is established on reasons for action that apply to other citizens by stating that other citizens will better comply with their own reasons. Even if their collective acting can be beneficial to every individual citizen one can always say that she does not see this collective body as boss who is she obliged to listen and which can coerce her to follow its directives. For this collective body to be the boss what is needed is voluntary acceptance of its authority – so we are back with the problem of voluntarism challenge.

The other problem for practical reason models of legitimacy that is connected to *expert/boss fallacy* is problem of paternalism. As Quong states: “The problem with all such models is that they fail to explain why the brute fact that *I* have reason to do something should affect what rights *you* have with regard to me” (Quong, 2011, 115). The problem is very important because the rights we are talking about are rights to impose demands and use coercion to secure that individual will fulfill these demands. Justifying nonconsensual coercion in terms of potential benefits to the coerced is clear case of paternalism.³ This is how we behave with children and mentally disabled (in certain circumstances), but this kind of behavior toward adults who are fully capable members of social cooperation is clearly illiberal, particularly in the circumstances of reasonable pluralism where individuals will most likely differently weight potential harms and benefits in their own conception of good life.

Alternative way to establish legitimacy that answers to voluntaristic challenge and avoids paternalism is that question ‘Who has legitimate authority to decide what I must do?’ depends on the answer to question ‘What justice requires me to do?’ Justice is concerned to the treatment of others in terms of rights and duties. As Quong writes:

“If we want to know who has the legitimate authority over some domain, we need to know what justice permits and requires with regard to that domain...The only kinds of reasons that can justify legitimate authority are

³ This problem is emphasized by Christopher Wellman in Simmons and Wellman (2005, 18).

thus the reasons that pertain to answering question (2): reasons that determine the allocation of rights and duties” (Quong, 2011, 119).

Thus, legitimate authority cannot be established by referring to any kind of reasons to action but to particular set of reasons, namely duties we have toward others and correlated rights others have. To establish legitimate authority of liberal institutions we must appeal to duties every individual has toward others that he can best fulfill by accepting authority of these institutions. Duty based model of legitimacy can address voluntarism challenge because fulfilling duty is not up to individual to decide – “To be under a duty to perform some act for someone else means precisely that the duty – bearer lacks the right to decide whether or not to perform”(Quong, 2011, 127). Of course, the main question is what is the nature of duty on which we can base legitimacy that can answer to voluntarism challenge? Since my concern in this article is Rawls’s idea of political liberalism I will focus on his proposals.

In his article from 1964. ‘Legal Obligations and Duty of Fair Play’ Rawls emphasizes principle of fairness which claims that if persons enjoy benefits of cooperation then they have a duty of fair play to perform or give their fair share in cooperation:

“Suppose there is a mutually beneficial and just scheme of social cooperation, and that the advantages it yields can only be obtained if everyone, or nearly everyone cooperates. Suppose further that cooperation requires a certain sacrifice from each person, or at least involves a certain restriction of his liberty. Suppose finally the benefits produced by cooperation are, up to a certain point, free: that is, the scheme of cooperation is unstable in the sense that if any one person knows that all (or nearly all) of the others will continue to do their part, he will still be able to share a gain from the scheme even if he does not do his part. Under these conditions a person who has accepted the benefits of the scheme is bound by a duty of fair play to do his part and not to take advantage of the free benefit by not cooperating”(Rawls, 1964/1999, 122).

Thus, we have a duty to give our fair share in cooperation which implies that institutions that coordinate cooperation have legitimate authority because in their absence it would be hard if not impossible under circumstances of social complexities to determine what a fair share is. Our non consent to authority of institutions is null because we are under a duty to give our fair share and we can do it only if we accept authority of institutions. But, of course, problem with this proposal is that duty of fair play applies to us only if we already voluntarily consented to enter into cooperation with others. Duty of fair play depends on our prior voluntary act

and that is why it cannot be good solution to the problem posed by voluntarism challenge.

To answer to voluntarism challenge we must rely on duties that we do not acquire by our prior voluntary acts. Of course, these duties are known as natural duties that apply to us simply because we are (moral) persons. To present natural duties I will use well known example from literature, accident case. Imagine a person A come to the scene of accident where there are injured people and that person can help them without too much cost to himself. We assume that this person has duty to aid these people even if he is not in any causal connection with accident. In this sense we can say that this person has natural duty to aid and duty not to cause unnecessary harm and that he will be blameworthy if he does not help them. We can say that act of not helping would be morally wrong. Now, imagine another person B also arriving at a scene of accident but this person has some medical knowledge, she is a nurse, and this person knows better how to help these people and not to cause additional harm. Person B issues directives to person A what to do and how to help people. Can in this case A reply: "Well, I know you are expert, but why am I obliged to accept your authority if I did not consent to it? I will help them in my own way by spreading positive energy and you have no right to coerce me to do what you tell me." So, A accepts that it would be wrong not to help victims but claims that B has no right to coerce him how is he going to help them. But, if obeying B is the only way how A can fulfill this duty, than not obeying B, not accepting authority of B, is equally morally wrong as not helping the victims. B can coerce A to do as she says without violating any of A's rights because she is only ensuring that B complies with duties (and not any kind of reasons for action) he is already under.

Now we can answer to voluntarism challenge. First, justification of B as the best source of directives lies in her ability (as nurse). Second, A should accept her authority not because of his rationality, but because it is the only way in which he can fulfill his duty that does not come out of any of his prior voluntary acts. His non-consent on B's authority violates his duty and that is why it is immoral. Immorality of his act of non-consent is the condition that makes act of non-consent null, independently of any voluntary act. Also, difference with duty of fair play is that A should consent on B's directives regardless of fact that he is in any cooperative scheme with victims. Natural duties we do not owe only to others with who we already are in cooperation but to all individuals generally.

Now, we can draw an analogy between accident case and political domain. In *A Theory of Justice* Rawls states that beside natural duties to aid

and not to cause unnecessary harm to others, every individual has a natural duty of justice. This natural duty describes our duties in regard to justice. As Rawls writes:

“This duty requires us to support and to comply with just institutions that exist and apply to us. It also constrains us to further just arrangements not yet established, at least when this can be done without too much cost to ourselves. Thus if the basic structure of society is just, or as just as it is reasonable to expect in the circumstances, everyone has a natural duty to do his part in the existing scheme. Each is bound to these institutions independent of his voluntary acts” (Rawls, 1971, 99).

As Jonathan Quong explains this duty of justice:

“ If there is some just institution X that is necessary to secure the basic rights and claims of person P, then person P has a claim against everyone else to support and comply with institution X insofar as this is necessary to maintain X and does not come at unreasonable cost to others. Each person whose rights and claims are secured by X has a similar claim against others. It thus follows that if we fail to fulfill our natural duty of justice, we fail to provide specific others with what we owe them as matter of justice” (Quong, 2011, 128).

Thus, if person is under a duty to provide others with what we owe them as matters of justice, and if there is an agent that can coordinate how best to fulfill this than we are required to obey that agent and to recognize its authority. If that agent is coercing us to follow her directives than she is not violating any of our rights because we do not have right not to fulfill our duty.

In circumstances of pluralism of various conceptions of good and socially complex interconnections we are unable to judge by ourselves what justice requires.⁴ Because of complexity and unpredictability of our interactions and transactions in modern circumstances it is practically impossible to demand from individuals to have all information about possible moral implications of their acts. Jon Mandle nicely explains this problem with a simple case:

“Spending a dollar on certain groceries may be morally innocuous when we confine our view to the local context. But if, along with similar behavior on the part of many others, that purchase serves to enrich the owner of a farm which, in turn, gives him unfair bargaining advantage over his workers

⁴ For example, Ronald Dworkin states this problem clearly: “We may try to live with only the resources we think we would have in a fair society doing the best we can with the surplus, to repair injustice through private charity. But, since a just distribution can only be established through just institutions, we are unable to judge what share of our wealth is fair” (Dworkin, 2002, 265).

whom he then exploits, it may not be as innocuous. Yet, we cannot expect individuals to anticipate all the ways in which their behavior might combine with that of others to generate undesired or unacceptable consequences” (Mandle, 2000, 26).

Fortunately, there is an agent that is capable of imposing a distribution among citizens of rights and duties and conducting fair political deliberation on equitable distribution of goods. Of course, this agent is the state, or we can say in rawlsian terms basic structure of society which consists from liberal institutions.⁵

It is important to notice that natural duty of justice has two parts. First part says that we have to comply with just institutions when they exist and apply to us. Second part says that we have to further just arrangements not yet established, i.e. to help establish just institutions where they do not yet exist. Important thing to notice is that first part does not have qualification of cost, while the second part has – so, we have to help establish just institutions where they do not yet exist “when this can be done without too much cost to ourselves.” This qualification of cost is important because without it, second part of natural duty of justice would be supererogatory. We consider individuals as Martin Luther King, Sophie Scholl or Mahatma Gandhi as moral heroes because they suffered heavy costs in their effort to establish just institutions in circumstances of unjust regimes. It would be wrong to say that they were just fulfilling their duty of justice that equally applies to all individuals in these regimes and that individuals who didn’t bear such burden are all equally blameworthy in not fulfilling their duty of justice. Two parts of natural duty of justice thus, differently apply on individuals depending on circumstances of actual regimes in which individuals live. First part, because it does not have any qualification of cost, applies more strongly to individuals living in ideally well – ordered society where institutions through public deliberation assigned what burden of cooperation is fair on the basis of reciprocity. In this case qualification of cost is unnecessary because not accepting fair cost is by definition unfair. We can say that there is correlate negative duty on individuals not to impose unfair

⁵ There is another problem for account of legitimacy based on natural duty of justice. Problem is that we owe this duty to every individual so it is hard how can this duty require to respect institutions of our society and not institutions that are just wherever in the world they are. This is so called *Particularity objection* (see Simmons in Simmons and Wellman, 2005). I will not deal with this problem here but there are many responses given to this objection such as Quong (2011, 129-131), Estlund (2008, 147-151), Risse (2012, ch. 16), Waldron (1993).

burdens to others. This duty we can respect passively, simply by following directives of just institutions. But, in non-ideal circumstances where institutions are not distributing fair shares of cooperation and when this distribution is not respecting the process of political deliberation between free and equal citizens than we have a more stronger positive duty to help establish institutions that will be more just. This duty involves more active citizenship because it includes duty to engage in political activity to establish just institutions and to assure that they collect and distribute fair shares. There is also, I believe, negative correlate to this positive duty. As Charles Fried says – “there is personal duty not only to comply with the norms of existing institutions but also in appropriate situations to resist them in order to move them in the direction of justice” (Fried, 1978, 129). This means that we have negative duty in appropriate situation not to collaborate in the design or imposition of institutions that foreseeable and avoidably cause injustice.⁶ In these negative formulation clause ‘in the appropriate situation’ has same role as qualification of cost in positive formulation. Of course, it leaves some discretion to individuals to decide whether they are appropriately situated to resist or not to collaborate in the same way there is some discretion on individuals to see what too much cost is that they have to bear in furthering just arrangements. But, certainly we can say that citizens who already enjoy certain benefits from unjust arrangements and have more political influence in decision making (and these are rich and upper middle class citizens in contemporary capitalist societies) are appropriately situated and that they violate their duty if they collaborate with or support existing unjust arrangement. Citizens who are in bad position because of unjust arrangement are most likely not equally appropriately situated to resist or change existing arrangement and it certainly sounds cynical to say that because they passively accept it they collaborate with or support a regime. Discretion left to individuals to estimate what is too much cost is not unlimited discretion that refers to any cost to individuals’ interests. If, for example, in the process of voting individual chooses between two alternatives, A and B, and he thinks that A is more just option but he still votes for B because B promotes better his interests than this individual violates duty of justice irrespectively of his social position.

Authority of basic structure comes out of our duty of justice and that gives it moral right to govern our conduct. Of course, basic structure must be just. In the text below there will be more said what it means that basic structure is just, but first we must say that for political liberalism the most abstract conception of justice is justice as reciprocity. That means that

⁶ This idea is most recently expressed in Pogge(2011, 17).

society must be organized as fair system of cooperation. Cooperation means that “all who are engaged in cooperation and who do their part as the rules and procedures require are to benefit in appropriate way”(Rawls, 1996, 16). To avoid above mentioned expert/boss fallacy it is important to see who determines rules and procedures of cooperation. According to political liberalism this rules must be publicly justified which means they cannot appeal to our private reasons because than we will fall again into expert/boss fallacy. Public justification according to political liberalism appeals to shared set of political values or public reasons.⁷

Only in this way can political power of authority be justified. In liberal democratic regimes the final political power lies in the hands of citizens and they exercise it on each other. Political institutions must be justified to citizens. This is captured in Rawls’ *liberal principle of legitimacy* with which we started— our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in light of principles and ideals acceptable to their common human reason.

The question is now why we need this principle? We said that justification of legitimate authority is based on demands of justice; the answer on question ‘Who has legitimate authority?’ depends on the answer what justice demands from citizens to do. In answering that question we invoked natural duty to uphold and establish just institutions. We said that subject of justice is basic structure and that the concept of justice is justice as reciprocity. But, according to discussion so far it looks like it is enough to find what justice requires, that is conception of justice that truly is just and on the basis of it justify state action or authority of basic structure. To those who do not accept obligations or rules, we can say that they should accept it on the grounds of natural duty of justice. Why to appeal to liberal principle of legitimacy when we already have natural duty of justice? Or to put this question in other words, how from duty of justice that demands to support just regime we can derive principle of legitimacy that demands to support legitimate regime? If we return to the case of accident we can form question in this way – did not the authority of nurse come out of the fact that she knows how best to help the victims, and not from fulfilling some further condition that the helper reasonably accept her directives?

⁷ In contemporary debate on public reason this is highly contested issue. But, here I follow 'orthodox' rawlsian understanding of idea of public reason, so I accept this idea of shareability without enetering into this complex discussion. For this discussion, for example, see Quong (2011, ch. 9) and Gaus (2011, ch. 14).

The answer to this question from the standpoint of political liberalism is very simple. In liberal societies characterized with reasonable pluralism there is no persons or groups that, like nurse in accident case, know best what justice demands or which specific conception of justice is the true one and such that everyone must accept it to fulfill duty of justice. Such conception we can call *perfect conception of justice*.⁸ In reasonable pluralism characterized by different metaphysical, religious and philosophical doctrines there are many such perfect conceptions of justice. For example, hedonistic utilitarian perfect conception of justice is based on principle of maximizing happiness, catholic perfect conception of justice is based on natural law, also Rawls's justice as fairness as presented in *A Theory of Justice* is based on our nature as autonomous beings and so on. Every perfect conception of justice can first justify principles on justice on the basis of these deeper teaching, but also second, it can usually justify concrete political decisions or laws (issues such as homosexual marriage; forbidding neo-fascist marches or certain level of taxing) also on the basis of these deeper premises. For example, Catholics can say that it is inadmissible to recognize same sex marriages because it is contrary to natural law while hedonistic utilitarian can defend such marriages by appealing to maximization of happiness. But, on what grounds can they justify their authority in imposing these decisions? They cannot appeal to natural duty of justice because demands of justice are not demands to accept certain religious or philosophical teaching. To claim such thing means that they do not truly accept pluralism and, also they are ready to rely upon oppressive power that can establish de facto authority, but it cannot establish authority as moral power. This is example of expert/boss fallacy where certain groups can be presented as experts on what certain doctrine demands but this does not give them power to issue directives to others that do not accept such teachings. Political liberalism accepts both idea of public justification and idea of reasonable pluralism so it cannot accept basic structure of society and concrete political decisions to be dependent on perfect conception of justice.

Political liberalism demands that conception of justice must be based on reciprocity which implies that it must arrange fair social cooperation between free and equal citizens in the circumstances of reasonable pluralism. There will be family of specific conceptions of justice that can satisfy this more abstract conception of justice as reciprocity. But, every conception from this family is characterized by three features or three liberal principles: (i) it assigns citizens certain basic rights and liberties; (ii) assigns those rights and

⁸ Quong (2011, 131-135) also notes this difference between perfect and reasonable conception of justice but in a slightly different way.

liberties special priority; and (iii) provides citizens with adequate, all-purpose means to make use of those rights and liberties. Furthermore, concrete political decisions must be justified, not on deeper moral or religious grounds, but in terms of these various conceptions of justice. In other words, they must be justified on grounds of political values and public reasons. Conceptions of justice based solely on political values will be *reasonable conceptions of justice* and not perfect conceptions of justice. They are reasonably just because they do not derive from some deeper teachings but from political values that constitute reasonableness itself – freedom, equality and fairness. Also, they are reasonable conceptions of justice because concrete political decisions they justify can even be in conflict with some deeper teachings or world-views, but still be considered as just to some extent. For example, it is possible that by appealing to basic rights and freedoms such a conception will defend same sex marriages but that will be in conflict with catholic teaching. What are not in conflict with catholic teaching are basic rights and freedoms themselves. According to political liberalism catholic citizens could accept such a decision as reasonably just although not perfectly just. To avoid unjustified coercion and oppression over pluralism all justification must be based on political values and that is what principle of liberal legitimacy demands. We can say that legitimate authority of institutions based on natural duty of justice in circumstances of reasonable pluralism is established if these institutions are reasonably just or if they implement a reasonable conception of justice as described above. Reasonable conception of justice is one that is based on principle of liberal legitimacy.

Principle of liberal legitimacy implies a duty which citizens of liberal plural societies have as citizens, and that is moral duty of civility – “to be able to explain to one another on this fundamental question how the principles and policies they advocate can be supported by the political values of public reason” (Rawls, 1996, 217).

There are two important aspects of moral duty of civility – epistemic restraint and sincerity. Epistemic restraint means that citizens should not appeal to what they see as the whole truth from their comprehensive perspective. Non-public reasons should not enter into political justification simply because they are part of a true comprehensive doctrine. Truth of a comprehensive doctrine is part of reasonable disagreement and that is why it cannot be public reason we can expect all reasonable citizens can accept. Epistemic restraint is closely connected to the second important aspect of moral duty of civility, and that is sincerity requirement. When we offer political proposals or reasons for these proposals to others “we should sincerely think that our view of the matter is based on political values that

everyone can be reasonably expected to endorse” (Rawls, 1996, 241). The reason for sincerity requirement is nicely stated by Quong:

“If we acted insincerely toward other citizens, if we offered arguments we believed to be invalid, or which we believed others had no good reason to accept, we would fail to respect their status as citizens who can understand and respond to moral reasons, and are owed justifications for the rules that regulate social cooperation” (Quong, 2011, 266).

By respecting duty of civility, we respect the framework within which we address matters of social justice. It is the framework of moral reasoning that citizens as collective body use when they address questions of justice. This framework is well known Rawls’s idea of *public reason*. So, public reason requires that we bracket those elements of our full comprehensive doctrine that not all reasonable people share, and to the extent possible, take our normative premises only from the idea of the reasonable itself.

First thing important to notice is that duty of civility by which we respect the framework of public reason is moral duty and not a legal duty. If it was a legal duty then it would be in contrast with some of the most important liberal rights and liberties such as freedom of speech and freedom of consciousness. It is not a restriction of what can be said in public. The purpose of it is to distinguish good or, we can say, legitimate political arguments from bad ones in circumstances of reasonable pluralism. As Jon Mandle nicely states this: “Rawls no more advocates enforcing legal restrictions against violations of public reason than he advocates enforcing them against affirming the consequent” (Mandle, 2000, 77).

Second important thing is that moral duty of civility does not demand from citizens always to respect boundaries of public reason when they address questions of justice. The boundaries of public reason and duty of civility more strongly applies to judges and public officials than to citizens. Rawls is clear in saying that citizens are allowed to introduce into political discussion comprehensive beliefs and to vote on these reasons “provided that in due course public reasons, given by reasonable conception, are presented sufficient to support whatever the comprehensive doctrines are introduced to support” (Rawls, 1996, xli). He is not particularly clear about exact meaning of this *proviso*. It is not clear what exactly means that citizens must in ‘due course’ give public reason. I agree with Paul Weithman’s interpretation of *proviso* to mean that citizens are allowed to rely on “their comprehensive doctrines – including *very fully comprehensive doctrines* – without adducing public reasons in support of their positions, so long as their doing so does not lead others to doubt that they acknowledge the authority of the public conception of justice. If doubts never arise, the proviso is never triggered and

they need do nothing more” (Weithman, 2010, 330). So, citizens are permitted to introduce into public political debate unshared non-public reasons as long as there is unified perspective of shared public reasons by which they can justify their proposal to others if they are asked to do so.

Let’s see argumentation so far. First, I accepted the establishment of legitimate authority of institutions on the basis of natural duty of justice. Natural duty of justice claims that we have a duty to comply with just institutions when they exist and further just arrangements not yet established if it does not demand too much cost from ourselves. These positive duties have its negative correlates in duty not to impose unfair burdens to others and duty not to collaborate or support unjust arrangements. Then I tried to show how recognition of reasonable pluralism where there are many perfect conceptions of justice places obstacles on view that natural duty of justice simply demands from us to conceive just arrangement as one that implements our own perfect conception of justice. In circumstances of reasonable pluralism principle of liberal legitimacy, or now we can say public reason, demands that we have to comply with institutions which implement reasonable conception of justice where reasonable refers to notion of political reasonableness – that it is based on political values of freedom, equality, fairness. In liberal institutions through which citizens as collective body exercise their political power they must do it by respecting liberal principle of legitimacy, i.e. by respecting boundaries of public reason. In other words, citizens legitimately use their political power when they respect moral duty of civility. Thus, natural duty of justice as principle for individuals in circumstances of reasonable pluralism manifests itself in another principle for individuals – moral duty of civility. Duty of civility has its moral grounding in natural duty of justice.

The claim that duty of civility has its normative force in natural duty of justice is easier to understand if we compare these duties. First, political decisions reached by respecting duty of civility, which means by respecting the boundaries of public reason, are binding and legitimate even if these decisions do not reflect or are in contrast to some comprehensive teaching or perfect conception of justice. According to what has been argued above, natural duty of justice implies that citizens have duty to comply with institutions that implement reasonable conception of justice which is based on political ideas of fair social cooperation between free and equal citizens and respects reasonable pluralism. That is the reason why citizens who fulfill moral duty of civility exercise their political power legitimately which gives them authority to bind and if necessary to coerce unreasonable citizens through their shared institutions. Unreasonable citizens, on this account,

cannot simply say that they do not accept boundaries of public reason because it is equal to saying that they do not accept their natural duty of justice or that they do not accept reasonable pluralism. Both things are by definition wrong, former is wrong because natural duty does not depend on voluntary acceptance of it and latter is wrong because it invokes political oppression over other free and equal citizens.⁹ Of course, moral duty of civility implies that reasonable citizens also have to accept as binding and legitimate decisions that are different from those they defended. Respecting duty of civility and public reason does not require for decisions to be legitimate that there is consensus on them. In Rawls' own words:

“Reasonable political conceptions do not always lead to the same conclusions, nor do citizens holding the same conception always agree on particular political issues. Yet the outcome of a vote is seen to be reasonable provided all citizens of a reasonably just constitutional regime sincerely vote in accordance with the idea of public reason. This doesn't mean the outcome is true or correct, but it is for the moment reasonable and binding on citizens by the majority principle” (Rawls, 1996, lvi).

Here we can emphasize what we already said about difference of justice and legitimacy. Justice refers to set of conditions to which political society and citizens should strive for, and it is inevitable in plural society that there will be certain disagreement about principles of justice and even among people who endorse same principles of justice there will be disagreement about which conditions or policies satisfy these principles best. On the other hand, legitimacy sets a minimum standard that has to be achieved for basic institutions to command morally the compliance of citizens with the laws and policies that issue from it. In a social world where there is inevitable disagreement about justice, the gap between justice and legitimacy is necessary in order to allow for honest political disagreement but in the same time to make sure that every outcome fits the terms of fair social cooperation. So, if citizens are under natural duty of justice to comply with just institutions, and institutions are just when they assure fair social cooperation in circumstances of reasonable pluralism, then citizens are under duty to respect duty of civility when they advocate or vote for policies they consider to be just. That is why above mentioned characteristics – epistemic restraint and principle of sincerity – are important for fulfilling duty of civility. How can one citizen demand from another citizen to abide or comply

⁹ This does not imply that unreasonable citizens should be ignored. Ignorance or isolation of them can produce more extreme group polarization that can be threat for stability in society. There are many ways how dialogue with these groups can be pursued in the non formal public forums, and it would be politically wise to do it.

with the law or policy that is based on doctrinal reasons or that is manipulation or paternalism? In the former case epistemic restraint is not respected so we have case of expert/boss fallacy, and in a latter case principle of sincerity is not respected and we do not behave toward other person as free and equal citizen.

Now we can compare duty of civility with second duty of justice and that is duty to further just arrangements if this does not place too much cost on ourselves. Here, the above mentioned gap between justice and legitimacy is also telling. If justice refers to set of conditions we should strive for and legitimacy refers to minimum standard every conception must satisfy, then our striving for justice must be within limits of legitimacy. Limits of legitimacy are boundaries of public reason. Thus, we can fulfill our second duty of justice in circumstances of reasonable pluralism only if we respect moral duty of civility. This also implies that if we violate duty of civility in imposing conditions we claim to be just then we are violating negative correlate of second duty of justice because we collaborate or support institutions that other reasonable citizens see as unjust. Unjust here does not mean that it is not perfectly just but that it is not reasonably just. In this case they do not see how natural duty of justice can demand that they comply with these laws or policies.

I believe that in grounding duty of civility in natural duty of justice political liberals can answer to some problems that can be presented against the idea of public reason. Problems to which I am referring are that it is not clear how boundaries of public reason are appropriate for correcting some severe violations of rights or economic injustices. Namely, arguments against many violations of rights in the past were based in religious arguments – Martin Luther King invoked many religious arguments against racism; abolitionists also claimed that slavery is heinous sin on basis of evangelical Protestantism; some Catholic bishops argued against euthanasia and sterilization programs in Third Reich on Christian arguments. Were they breaking the boundaries of public reason and disrespecting duty of civility when they were arguing on religious grounds for laws and policies that would stop slavery, racial aggregation or non-voluntary euthanasia of mentally handicapped? If their arguments were seriously taken to justify laws and policies that would stop such clearly unjust institutions do these laws, policies and also institutions that implement them pose problems that we mention above?¹⁰ I think that the answer to those questions is negative. First of all, it is hard to talk about breaking the boundaries of public reason and disrespecting duty of civility in circumstances of grave injustice where basic

¹⁰ This is for example what Sandel claims in Sandel (1994).

rights and liberties are not being respected by existing institutions. In these cases we don't have circumstances of reasonable pluralism or reasonable disagreement to which these ideas apply, we have clearly unjust and unreasonable institutions that gravely violate human rights and here we have urgent task to design institutions under which reasonable disagreement can occur. So, it is very important to see the circumstances within which King, abolitionists and German Catholic Church were acting. These were the circumstances of deep injustice in which it was necessary to establish institutions that protect basic human rights, and not primarily to solve problems of reasonable disagreement. Circumstances are very important in understanding the idea of public reason and duty of civility. Rawls is also clear in noticing the importance of circumstances, he says that "under different conditions with different doctrines and practices, the ideal [of public reason] may best be achieved in different ways, in good times by following what at first sight may appear to be the exclusive view, in less good times what may appear to be more inclusive view"(Rawls, 1996, 251). Thus, we can say that in good times we are bounded by duty of civility to respect exclusive view according to which we argue for laws and policies only in terms of public reasons while in less good times we are allowed to argue on terms of our comprehensive reasons to further just arrangements and in this way fulfill our duty of justice. Nonpublic reasons can well serve to mobilize citizens and their consciousness to resist and correct clearly unjust practices. Argumentations for laws and policies will be more inclusive for nonpublic reasons if institutional injustice is more severe. It would be crazy for political liberals to say that argument based on Christian reasons were unreasonable if their purpose was to mobilize citizens to resist, for example politics of eugenics and euthanasia in Third Reich. On the other hand, these same arguments will show that citizens do not respect their duty of civility if they use them as premises in public justification of politics that will, for example stop stem-cell research in circumstances of reasonable disagreement. It would be unreasonable and oppressive to obstruct beneficial medical treatment on the basis of believe that we cannot reasonably expect that all citizens accept – namely, that it is intrinsically bad to destroy five days old artificially fertilized human egg by taking cells from it. It is wrong to compare these cases with cases of killing persons with Down syndrome, or violate person's rights because of her race or ethnicity. In former case we have reasonable disagreement while in the latter cases we have only disagreement where one side is clearly unreasonable and our duty is to stop this group from imposing further harm.

Also, it is hard to see how in these circumstances political acts of King, abolitionists and Catholic Church can lead reasonable atheists or agnostics to doubt that they accept same political values as they do. It is easy to find public reasons for their causes. Of equal importance is that overwhelming majority of citizens to whom they were addressing were Christians. It is not contrary to idea of public reason to present argument how comprehensive doctrines which citizens accept can confirm or how they are compatible with reasonable political values.¹¹ So, in this case we have Christians addressing to Christians using arguments from Christianity.

Thus, duty of civility applies to us in circumstances where basic structure respects three liberal principles we mentioned above – it respects basic rights and liberties; assigns them priority and provides all-purpose means for citizens to make use of those rights and liberties. When our institutions are not in accordance with these principles then we are under duty of justice to design our institutions that will implement these principles. In designing these institutions citizens are allowed to argue from their comprehensive views. So, it is wrong to conclude that political liberalism is in contrast to such argumentation. On the contrary, in many cases where just institutions do not exist comprehensive argumentation can serve to design this institution and in this way to lead to the circumstances of liberal public reasoning where duty of civility is binding.

In discussion so far I said that cases for nonpublic reasons to serve as premises in political argumentation are cases where it is clear that grave injustice is happening. This implies that it is important to give some principled reason for dividing cases of clear injustice and reasonable disagreement about justice. For this reason I will now focus on problems of distributive justice where this boundary is most visible. It is clear that Rawls himself was always devoted to his two principles of justice that include fair equality of opportunity and difference principle.¹² But, in *Political liberalism* he writes that liberal constitution should beside basic rights and liberties guarantee only formal equality of opportunity and social minimum (what is also known in capitalist welfare state as ‘safety net’) – this is what he calls

¹¹ This what Rawls calls *reasoning from conjecture*. See Rawls (1997/1999, 591).

¹² Fair equality of opportunity is more demanding than formal equality of opportunity because it demands more positive actions to secure basis of equal opportunity while formal equality of opportunity demand only negative actions is a sense of removing formal obstacles to “careers open to talents“. Difference principle claims that economic inequalities are justified only if they maximize position of the worst positioned group in society.

constitutional essentials.¹³ He has left fair equality of opportunity and stronger distributive principles (such as difference principle, but also other principles that more strongly regulate social and economic inequalities) to be realized not on constitutional level but on legislative level as part of what he calls *matters of basic justice*. There are three interconnected reasons why he didn't demand these economic principles to be part of constitutional essentials. First one is that basic rights, equality of opportunity and social minimum are more *urgent* to establish and be protected in every reasonably just state, they define threshold below which basic structure is considered to be illegitimate. Constitution that does not guarantee these three things is not legitimate worthy constitution, and society where these essentials are violated is society where citizens are not under duty to comply with these institutions. Second reason is that those essentials are more *transparent*, meaning that it is easier to apply this essentials and that it is easier to tell and agree if they are respected.¹⁴ It is easier to notice that institution is violating core contents of basic liberal rights, formal equality of opportunity and provision of social minimum then if it respects requirements of fair equality of opportunity and some stronger distributive principle. These requirements are much more complex and debatable, and it is hard to observe if they are met. Third reason is that because there will be *reasonable disagreement* about the question how much is needed to be provided for fair equality of opportunity to be met. It will be illegitimate to impose certain standard of justice through constitution when these questions should be answered through public deliberation on legislative level. These three reasons – urgency, transparency and reasonable disagreement about justice – show why it is allowed to use non-public reasons in circumstances we mentioned above. In these cases it was transparent that basic rights have been violated, that is why it was urgent to establish reasonably just institutions where reasonable disagreement can occur. It was demand of natural duty of justice to establish such institutions. But, when basic structure is arranged according to legitimate constitution then moral duty of civility takes the role that natural duty of justice unbounded by public reason had before this constitution was established and respected.

¹³ Most controversial thing among constitutional essentials is social minimum, but as Cass Sunstein writes: “Before the twentieth century, democratic constitutions made no mention of rights to food, shelter, and health care. A remarkable feature of international opinion –indeed a near consensus–is that socioeconomic rights deserve constitutional protection. The principal exception to the consensus is the United States, where most people think that such rights do not belong in a constitution“(Sunstein, 2001, 221).

¹⁴ For more on argument of urgency and transparency see Pogge (2007, 148-153).

Saying that institutions that implement constitutional essentials are legitimate mean that citizens have duty to comply with them even when some political decisions, and here I refer to decisions concerning distributive justice, do not meet their particular standards of justice. But, crucial thing to emphasize is that this is only minimum that must be satisfied for constitution to be legitimate; we can say that basic structure is *minimally reasonably just* if it simply respects constitutional essentials. Arrangements that violate basic rights and liberties, discriminate some group by not securing formal equality of opportunity or arrangements that deprive some citizens from social minimum and letting those to starve or unnecessary suffer are clearly unjust arrangements that we do not have duty to comply with. But, arrangement that satisfies only constitutional essential does not define social cooperation that is considered to be just. As we saw above, arguments for certain issues to be constitutional essentials is not that these issues are more important as matters of justice than stronger demands like fair equality of opportunity or distributive principle. Argument for constitutional essentials is that they are more urgent, more transparent and are not subject of reasonable disagreement. These arguments do not imply that for society to be just there does not to be settled an answer to matters of basic justice such as more fair equality of opportunity or some distributive principle that does not have to be difference principle but some principle that is based on mutuality. That arrangement is minimally reasonably just does not mean that arrangement is just and it would be wrong to understand it that way.

In minimally reasonably just arrangement citizen are still under a natural duty of justice to further more just arrangements. They are also under negative duty not to support institutions that foreseeable and avoidably cause injustice. Minimally reasonably just arrangement simply means that citizens cannot use all means in striving for justice like in unreasonably unjust arrangements, but only that they can fulfill their natural duty of justice in furthering just arrangements by respecting moral duty of civility. This implies, for example, that citizens with more egalitarian conceptions cannot impose on others ‘difference principle’ through some edicts or through revolution even though they consider it as the most just principle than any other. Reason for this is that there are other reasonable principles of distributive justice.¹⁵

But, certainly arrangement that lacks any kind of distributive principle except provision of social minimum is society that will hardly be in accordance with political value of fair social cooperation between free and

¹⁵ For example principle of restricted utility that Waldron defends in Waldron (1986, 27-32).

equal citizen. Equality in this context primarily refers to political equality or democratic equality according to which everybody is entitled to capabilities required to evade oppressive and exploitative social relationships and to live as human beings who can pursue their own conceptions of the good and participate in the social, economic and political life.¹⁶ This is important to satisfy conception of justice as reciprocity. Taking value of equality as political value will also imply distributive demands that can be presented in terms of public reasons:

“Even if basic needs have been met [social minimum], a society cannot be considered a society of equals if the resources that individuals have available to pursue their most cherished ends is left entirely at the mercy of market forces. Moreover, significant distributive inequalities all too easily generate inequalities of power and status that are incompatible with relations among equals. Thus, those who accept the social and political ideal of equality will have compelling [public] reasons to avoid excessive variations in people’s shares of income and wealth, and this will mean, among other things that they have [public] reason to oppose institutions that allow too much scope for differences in people’s natural and social circumstances to translate into economic inequalities” (Scheffler, 2003, 22).

Thus, under minimally reasonably just arrangement citizens are under duty of justice to further just arrangements because they are not yet established solely by respecting constitutional essentials. For arrangement to be more than minimally just it must include also matters of basic justice like more substantive equality of opportunity and some distributive principle. Without these principles political value of fair social cooperation and political value of equality will not be realizable. So, even if imposing certain concrete principle of distribution will be in contrast with duty of civility, arrangement without some such principle will also be in contrast to duty of civility because it will be in contrast with values which we have a duty as citizens of liberal democracies to promote for our social cooperation to be based on reciprocity.

Let’s put these arguments like this. Institutions that respect only constitutional essentials will foreseeable (at least in nowadays capitalist societies) promote policies that cause huge inequalities in wealth and income. Huge inequalities in wealth and income are harmful to liberal democratic values because they tend to make some groups excluded from political

¹⁶ This concept of equality is best presented in Anderson (1999).

participation and they tend to diminish value of political equality.¹⁷ If the role of political institutions is to be medium through which citizens exercise their collective political power over each other and if citizens should exercise their political power only in terms of political values (duty of civility), then citizens (or at least some of them) should be aware that they are not fulfilling their duty of civility if outcome of institutional arrangement is harmful to realization of political values. This particularly refers to citizens in their roles as public officials and policy makers, but also to citizens who are receiving benefits from this arrangement.

If economic institutions of nowadays capitalist societies are widening the gap between rich and poor then it is hard to see how they satisfy criterion of reciprocity.¹⁸ Then it is not clear how can citizens who benefit from these institutions explain in terms of public reasons why they support these institutions and policies to citizens that are in worse position because of working of these institutions. This implies that these citizens are violating their duty of civility even though they support regime with legitimate worthy constitution. Respecting duty of civility in circumstances of nowadays capitalist societies means to support institutional arrangement or economic policies that can correct actual situation in direction which will guarantee fair value of political participation that is necessary for reciprocity.

Good example can be income tax policies. Are citizens violating their duty of civility when they support policy of lower income tax? In certain circumstances that policy can be publicly justified. Rawls himself writes that such policy can even be in accordance with difference principle.¹⁹ Justification for this policy can be that lower rate of income tax will motivate talented and productive citizens to be more efficient in producing extra good that will be distributed in a way that makes everyone better. But, in actual circumstances, as Colin Farrelly claims, it is not true that unjust inequalities in society are caused by the problem of efficiency. In actual circumstances inequalities are caused by “for example, unequal opportunities in education, a gender structure which has created substantial inequalities between the sexes and unjust inheritance laws” (Farrelly, 2007, 105). And if it is true that “raising revenue through taxation is likely to be a necessary measure in any serious effort to remedy the substantial injustices that exist

¹⁷ Rawls is explicit in saying that huge economic inequalities will have bad political effects in making some groups sullen and resentful or excluded from political processes. See Rawls (2001, 128).

¹⁸ Data that this is actually happening can be found in OECD (2011).

¹⁹ See Rawls (2001, 161).

in the current social structure of capitalist societies” (Ibidem) then citizens violate their duty of civility when they support initiatives for lower rate of income tax.

At the end I want to emphasize that this argument is different from similar arguments which claim that principles of justice apply to individuals themselves and not to institutions. Most famous argument of this kind is G.A. Cohen’s argument that difference principle applies to individual’s choices because it must be internalized as individual’s ethos.²⁰ My argument differs from Cohen’s because I do not demand that what has to be internalized is some particular principle as, for example, difference principle. There are reasonable citizens that do not accept difference principle and it would be contrary to political liberalism to claim that they are unjust. What I think every reasonable citizen must internalize are political values of freedom, equality and fairness that shape some kind of political ethos which manifests itself in pressing institutions in realizing this values according to her relative situation. From some citizens it will demand more than from others because they are in better situation to do it, but also it will demand more in bad times (in which actual societies are currently at least according to economic situation) and less in better times (in which it will not be necessary to support, for example, higher income tax policies).

References

- Anderson, Elizabeth (1999), “What’s the Point of Equality”, *Ethics* 109: 287-337.
- Cohen, G.A. (1997), “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, *Philosophy and Public Affairs* 26: 3- 30.
- Dworkin, Ronald (2002), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Estlund, David (2008), *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton: Princeton University Press.
- Farrelly, Colin (2007), *Justice, Democracy and Reasonable Agreement*. London: Palgrave MacMillan.
- Fried, Charles (1978), *Right and Wrong*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gaus, Gerald (2011), *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge: Cambridge University Press.

²⁰ See Cohen (1997).

- Mandle, Jon (2000), *What's Left of Liberalism? An Interpretation and Defense of Justice As Fairness*, Lanham: Lexington Books.
- OECD (Organization for economic Cooperation and Development) (2011), *Growing Income Inequality in OECD Countries: What Drives It and How Can Policy Tackle It?* OECD Forum on Tackling Inequality, Paris, May 2, 2011. Available at www.oecd.org/dataoecd/32/20/47723414.pdf (accessed October 10, 2012).
- Pogge, Thomas (2007), *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- (2011), “Are We Violating the Human Rights of the World’s Poor?”, *Yale Human Rights and Development Law Journal*, vol. 14, 1-33.
- Quong, Jonathan (2011), *Liberalism Without Perfection*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- (1964/1999) “Legal Obligations and Duty of Fair Play”, in *Collected Papers* (ed. Freeman, Samuel), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1997/1999), “The Idea of Public Reason Revisited”, in *Collected Papers* (ed. Freeman, Samuel), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Risse, Mathias (2012), *On Global Justice*, Princeton: Princeton University Press.
- Sandel, Michael (1994), “Political Liberalism” (Review of Rawls’s *Political Liberalism*), *Harvard Law Review*, 107.
- Scheffler, Samuel (2003), “What is Egalitarianism?”, *Philosophy and Public Affairs* 31: 5-39.
- Simmons, A. John (1999), “Justification and Legitimacy”, *Ethics*, Vol. 109, 739-771.
- Simmons, A. John, and Welleman, Christopher (2005), *Is There a Duty to Obey the Law?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sunstein, Cass (2001), *Designing Democracy. What Constitutions Do*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, Jeremy (1986), “John Rawls and Social Minimum”, *Journal of Applied Philosophy*, 3: 21-33.
- (1993), “Special Ties and Natural Duties”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 22, 3-30.

EMOZIONI, NATURA UMANA, ETICA

PIERPAOLO MARRONE

*Università di Trieste
Dipartimento di Studi Umanistici
marrone@units.it*

ABSTRACT

Passions are not feelings to which we have access only through a phenomenology devoid of relationships. Passions, especially indirect ones, on the contrary, exhibit connections not so much between analytically distinguishable parts and connected only contingently, but rather between elements - causes, objects, ideas aroused by the imagination in the mind - which are naturally connected.

KEYWORD

Contractualism, Hume, universalism

1. NATURALITÀ E CONTINGENZA DELLE PASSIONI

Per sostenere che esiste una coerenza fra varie parti della filosofia di Hume, che faccia a meno di una gnoseologia e di una morale soggettivistiche, occorre comprendere che cosa c'è di erroneo in una concezione atomistica delle passioni. Le passioni non sono sentimenti ai quali abbiamo unicamente accesso attraverso una fenomenologia priva di relazioni. Le passioni, soprattutto quelle indirette, esibiscono, al contrario, connessioni non tanto fra parti analiticamente distinguibili e connesse solo contingentemente, quanto piuttosto fra elementi – cause, oggetti, idee suscitate dall'immaginazione nella mente – che sono connessi naturalmente. Se questo è il caso, dobbiamo allora attenderci che Hume abbia mostrato consapevolezza dell'esistenza di un modello per distinguere connessioni contingenti e connessioni naturali. E così, infatti, è: «Potremmo forse porre un più vasto problema, e, cioè, se le cause che producono la

passione siano naturali quanto l'oggetto cui essa è diretta, e se tutta quella loro enorme varietà dipenda dal capriccio o dalla costituzione della mente. Questo dubbio verrà subito eliminato se volgeremo lo sguardo alla natura umana». (*Trattato sulla natura umana*, p. 295)¹ La natura della mente favorisce il sorgere di determinate passioni, e questa naturalità è altra cosa da un capriccio variabile e incontrollato. Al contrario, la variabilità capricciosa sarebbe quella che meglio si adatterebbe a una psicologia rigorosamente atomistica. Le passioni non sono degli atomi di sentimento cangianti nelle loro manifestazioni e irrecuperabili a qualsiasi dimensione cognitiva di previsione e interpretazione. Che cosa sono allora? Che cosa Hume intende per 'naturale' in questo ultimo passo, e in che modo il significato di 'naturale' può collegarsi alla sua etica?

Ci sono dei passi dai quali risulta che Hume intendeva il termine 'naturale' come sinonimo, in certe circostanze, di 'normativo'.² Ad esempio, il corso normale dell'immaginazione è normativo, nel senso di implicare regolarità (ma non necessità). L'immaginazione viene qualificata nel *Trattato* «il giudice supremo di tutti i sistemi filosofici». (*Trattato sulla natura umana*, p. 237);³ ma «è necessario distinguere, nell'immaginazione,

¹ Analogo spirito si deve ricavare dalle molte osservazioni sulla simpatia. «A meno, quindi, di non asserire che ogni singola passione venga comunicata da una singola qualità originaria, senza perciò derivare dal principio generale della simpatia [...], si dovrà ammettere che tutte le passioni sorgono da questo principio. Bisognerà riconoscere che fare eccezione per una qualsiasi di esse è estremamente irragionevole. Dal momento che tutte si presentano da principio nella mente di una persona, e quindi appaiono nella mente di un'altra». (*Trattato sulla natura umana*, p. 387)

² P. Railton, *Normative Force and Normative Freedom: Hume and Kant, but not Hume 'Versus' Kant*, "Ratio", 1999, pp. 320-353, esemplifica la forza della dimensione normativa dei giudizi, sia in Hume sia in Kant, attraverso l'esperienza estetica, per concludere che ciò che differenzia i due pensatori non è tanto una diversa concezione della normatività, quanto piuttosto una diversa base nelle rispettive psicologie empiriche. I. Johansson, *Hume's Surprise and the Logic of Belief Changes*, "Synthese", 1999, 117, pp. 275-291, distingue fra statica e dinamica delle credenze per affrontare l'*is-ought problem*, mostrando che un cambiamento in una credenza con contenuto fattuale può comportare un cambiamento in una credenza normativa, e concludere che, per ragioni razionali, cambiare credenze fattuali può avere persistenti effetti sulle credenze normative dell'agente.

³ «È evidente che c'è un principio di connessione fra i differenti pensieri o idee della mente e che, nel loro apparire alla memoria o alla immaginazione, essi si presentano con un certo metodo e una certa regolarità. Nei pensieri e nei discorsi più seri, questo si può osservare così bene, che ogni pensiero particolare, il quale rompa il regolare susseguirsi o concatenarsi delle idee, viene immediatamente rilevato e respinto. Ed anche nelle fantasticherie più sfrenate e vagabonde, anzi negli stessi veri sogni troveremo, se riflettiamo, che l'immaginazione non corre del tutto a caso, ma che viene sempre mantenuta una connessione fra le diverse idee che si succedono l'una all'altra». (*RI*, p. 22)

tra i principi permanenti, irresistibili e universali, come l'abitudine di passare dalla causa all'effetto e dall'effetto alla causa; e quelli mutevoli, deboli e irregolari [...]. I primi sono la base di tutti i nostri pensieri e delle nostre azioni, sì che, se scomparissero, andrebbero in rovina e perirebbe la stessa natura dell'uomo». (*Trattato sulla natura umana*, p. 238)⁴ I secondi non sono né necessari, né utili, né inevitabili per il genere umano. Di più: si affermano solo nelle menti deboli. Queste menti deboli, come risulta immediatamente dalle righe seguenti, sono quelle degli alienati e dei disturbati mentali, di coloro che si allontanano dall'idea, che Hume ha chiaramente in mente e della quale fa ampio uso anche per altre questioni, di uomo naturale e normale.

Potremmo essere indotti al sospetto da questa idea di essere umano naturale. Sappiamo, ad esempio, che Cartesio, quando tentava di distinguere fra salute e pazzia, doveva alla fine rivolgersi verso un'asserzione sin troppo convinta della propria normalità.⁵ Ma l'operazione che fa Hume in questo passaggio è diversa. Si potrebbe obiettare che anche l'alienato o chi, ad esempio, immagina di udire nel buio le voci di persone non presenti, ragioni naturalmente, proprio come chi al buio di una sala cinematografica, sentendo una voce, immagina che qualcuno sia seduto vicino a lui. Entrambi operano inferenze in base alla loro natura. Stabilire un'equivalenza di questo genere sarebbe, però, lo stesso che affermare che la malattia è naturale poiché sono naturali le sue cause. Quindi, 'naturale' significa ciò che è lecito attendersi in base al corso ripetutamente osservato di eventi simili: in questo senso è sinonimo di 'normale'. Malattia e follia non sono condizioni normali dell'essere umano. A differenza di Cartesio, Hume però non autocertifica questo passaggio in base alla natura della sua mente, ossia in base al fatto che egli è introspettivamente certo di essere una sostanza pensante, intellettualmente emendata dalle *regulae ad directionem ingenii*. È piuttosto l'osservazione della comunità umana che lo guida nell'analisi. 'Naturale' significa, quindi, in questo luogo 'appartenente al genere umano' e non separabile da esso.

⁴ D'altra parte c'è una regolarità anche nella follia, osserva Hume scrivendo che «Né sarà male osservare che, come spesso una vivida immaginazione degenera in demenza o follia, o per lo meno le somiglia nelle sue operazioni, così entrambe influiscono sul giudizio nello stesso modo, e determinano la credenza in virtù degli stessi principi». (*Trattato sulla natura umana*, p. 137)

⁵ C. Belshaw, *Scepticism and Madness*, "Australasian Journal of Philosophy", 1989, pp. 447-451, esamina la notazione di Hume ricorrente in più luoghi che ciò che è pensabile è possibile, e mostra come Hume abbia confuso la possibilità reale con l'equiprobabilità. Questa confusione renderebbe letteralmente impossibile distinguere fra follia e razionalità.

‘Naturale’ significa anche ‘appartenente all’oggetto’. Come sappiamo, crediamo, giudichiamo che qualcosa appartiene all’oggetto se non per il fatto che notiamo che produce in noi, in condizioni simili, effetti simili? Si può desumere la presenza implicita di questa posizione da ciò che nel testo segue. Infatti, Hume, nella stessa sezione che si sta esaminando, opera un breve esame di quella determinata versione dello scetticismo che si è chiamata panalezeistica. Secondo questo resoconto scettico, i giudizi individuali, essendo basati sulle sensazioni soggettive – che non sono intersoggettivamente comparabili – sono sempre e tutti veri – perché non sono a rigore comparabili nemmeno intrasoggettivamente. Ecco che cosa ne scrive Hume: «Io credo che a questo sistema potrebbero muoversi molte obiezioni. Mi limiterò a una sola che, a mio parere, è decisiva. Io affermo che, in questo modo, invece di spiegare le azioni degli oggetti esterni, noi li annientiamo tutti, e ci riduciamo, riguardo a loro, al più stravagante scetticismo». (*Trattato sulla natura umana*, p. 240)⁶ La posizione di Hume può essere descritta come l’idea che effetti simili derivano da cause simili, che è opinione solo psicologicamente fondata. Anche inteso in questo modo, tuttavia, il supposto scetticismo conoscitivo di Hume non investe la capacità umana di comunicare sensatamente le proprie esperienze⁷ – cosa invece non permessa da una prospettiva panalezeistica. È naturale che il fuoco non provochi il freddo, anche se per qualcuno la vicinanza al fuoco sarà piacevole e a qualcun altro provocherà fastidio o un qualche dolore. Un primo senso di ‘naturale’ invoca perciò semplicemente la regolarità della costituzione del genere umano; ossia è naturale «tutto ciò che deriva immediatamente dai principi originari senza l’intervento del pensiero o della riflessione. [...] per naturale intendiamo ciò che è comune a una specie, o addirittura se limitiamo questa parola [...] ciò che è inseparabile dalla specie». (*Trattato sulla natura umana*, p. 512)⁸ In questo senso

⁶ K. Merker, *Hume: Radical Sceptic or Naturalized Epistemologist?*, “Hume Studies”, 1998, pp. 31-52, nega che Hume possa convincentemente essere avvicinato alle posizioni dell’epistemologia naturalizzata, dal momento che negherebbe che gli esseri umani abbiano la possibilità di giustificare le credenze (in base a T, I, IV, I, *Lo scetticismo rispetto alla ragione*). Ma una posizione di scetticismo radicale è, come si è documentato, lontana dalla posizione di Hume. M. McCormick, *A Change in Manner: Hume’s Scepticism in the ‘Treatise’ and the First ‘Enquiry’*, “Canadian Journal of Philosophy”, 1999, pp. 431-447, supporta questa conclusione mostrando gli spostamenti di Hume sul tema.

⁷ S. Purviance, *The Moral Self and the Indirect Passions*, “Hume Studies”, 1997, pp. 195-212, sostiene che sono le passioni indirette (specialmente l’orgoglio e l’umiltà) a fornire la base dell’unità dell’io morale.

⁸ Lo scritto *Un dialogo*, che rappresenta una disamina di quello che oggi chiameremmo ‘relativismo culturale’ si conclude con l’osservazione degli opposti stili morali di Diogene e

«teniamo sempre conto della forza naturale e abituale delle passioni quando diamo dei giudizi a proposito del vizio e della virtù; e se le passioni si allontanano notevolmente dai limiti abituali dell'uno o dall'altro lato vengono sempre disapprovate come viziose». (*Trattato sulla natura umana*, p. 511)⁹ Quindi 'universale' e 'inseparabile dalla comprensione del genere umano' possiedono significati che si sovrappongono, indicando, cioè, qualcosa senza la quale il genere umano non sarebbe ciò che attualmente è; qualcosa che non è scindibile dalla capacità di provare determinate passioni, ovvero che sarebbe parte di una definizione esaustiva del concetto di 'genere umano', condotta dopo le appropriate ricerche empiriche. Le passioni sono naturali nella misura in cui sono prodotte secondo quello che è il corso normale della costituzione umana.

2. SPECCHIO DELLE PASSIONI

Si tratta di una lettura 'realista' dei termini 'universale' e 'naturale', la quale però presenta anch'essa dei problemi da non sottovalutare. Ad esempio, le condizioni che generano le passioni vi sono connesse con naturalità, ma questa connessione non pare essere né universale né necessaria. Questa impressione di universalità potrebbe anche sorgere per una sorta di distorto effetto ottico. Il fatto è che se «In generale, possiamo osservare che le menti umane sono specchio l'una dell'altra, non solo perché riflettono reciprocamente le loro emozioni, ma anche perché questi raggi di passioni, sentimenti e opinioni spesso si riverberano fino a svanire pian

Pascal, i quali hanno suscitato entrambi «l'ammirazione generale del loro tempo, che li ha entrambi proposti come modelli da imitare». (*D*, p. 362) Se ne deve dedurre che non esiste un criterio universale e una regola per sentimenti umani talmente diversi da essere opposti? Ecco la conclusione di Hume: «Un esperimento che riesce nell'aria [...] non sempre riuscirà nel vuoto. Quando gli uomini si allontanano dalle massime della ragione comune e si danno a queste vite *artificiali*, [...] nessuno potrà rispondere di quel che piacerà o dispiacerà loro. Essi vivono in un elemento diverso da quello di tutto il resto dell'umanità, e i principi naturali della loro mente non agiscono con la regolarità che avrebbero se lasciati a se stessi, liberi dalle illusioni sia della superstizione religiosa sia del fanatismo religioso». (*Un dialogo*, p. 362)

⁹ La connessione già ricordata fra incertezza e paura ha, del resto, a che fare anch'essa con un'idea di regolarità. «Un male, concepito come meramente *possibile*, produce talvolta paura, specialmente se si tratta di un male molto grande. Un uomo non può pensare a un tormento e a un dolore eccessivi senza tremare, quando corre anche il minimo rischio di doverli patire. La scarsità della probabilità è compensata dalla grandezza del male». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 368)

piano, insensibilmente» (*Trattato sulla natura umana*, p. 382),¹⁰ tuttavia, questo non significa che le connessioni di passioni, oggetti, opinioni siano sempre identiche. Le passioni si possono manifestare in una molteplicità di modi molto diversi: non è necessario che la stessa passione si associ sempre a uno stesso effetto. Può accadere che noi non amiamo mai una persona senza desiderare anche la sua felicità, ma possiamo amarla anche senza che si presenti alla nostra mente (all'immaginazione) la felicità o l'infelicità dell'oggetto della nostra passione, «il che dimostra chiaramente che questi desideri non sono la stessa cosa dell'amore e dell'odio, né costituiscono una loro parte essenziale». (*Trattato sulla natura umana*, p. 385)¹¹ In realtà, nemmeno questo ci dice qualcosa di definitivo sul tema del contenuto cognitivo delle passioni.

Per affrontare con più dati alla mano la questione, sembra non si possa non far ricorso a quanto Hume ci dice in *Trattato sulla natura umana*, II, II, II, nella sezione intitolata *Esperimenti per confermare questo sistema* (*T*, pp. 348-364),¹² ma prima di dirne qualcosa è bene ricordare ancora le parole di Hume nell'*Introduzione*: «la sola base solida per la scienza dell'uomo dev'essere l'esperienza e l'osservazione» (*Trattato sulla natura umana*, p. 8);¹³ nessuna scienza «può andare oltre l'esperienza e fondare un

¹⁰ La metafora dello specchio è adoperata anche per certificare l'autenticità della nostra riflessione sulle passioni «Quando riflettiamo sui nostri sentimenti e sulle nostre affezioni passate, il nostro pensiero è uno specchio fedele che riproduce veramente i suoi oggetti; ma i colori che adopera sono pallidi e smorti a confronto con quelli di cui erano rivestite le percezioni originali. Non occorre un discernimento sottile o una testa metafisica per notarne la differenza». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 17) Hume non pare notare in questo passo che eventi passati possono essere caricati a tal punto di passionalità da non essere affatto dipinti dalla nostra immaginazione con colori smorti.

¹¹ Questo vale anche per l'ipotesi egoistica da Hume ripetutamente confutata. Io posso avere degli ovvi motivi egoistici per amare qualcuno, ma queste ragioni, per altro in certa misura legittime, non sono l'amore che provo. «Questi sentimenti hanno le loro cause, i loro effetti, i loro oggetti e le loro operazioni, ben note al linguaggio ed all'osservazione comuni e perfettamente distinte da quelle delle passioni egoistiche. E poiché questa è la maniera ovvia in cui le cose si mostrano, bisogna accettarla, fino a che non si scopra qualche ipotesi la quale, penetrando più addentro alla natura umana, possa provare che le prime affezioni non sono se non modificazioni delle passioni egoistiche». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 315)

¹² In *DP*, l'espressione 'experiment' non ricorre mai; in *Ricerca sui principi della morale* si parla di 'experimental method' una sola volta; in *D*, che è quello che si potrebbe chiamare un esperimento di pensiero per saggiare il relativismo morale, una sola volta alla fine e in un senso alquanto svalutativo.

¹³ In *Ricerche sull'intelletto umano*, pp. 4-6, dopo aver fatto risalire alla cultura nel suo insieme la mancanza di una base solida alla fondazione della morale, del ragionamento, della critica del gusto, Hume distingue fra filosofia facile e filosofia profonda. La seconda – Malebranche e Locke – non ha alcuna speranza di incontrare un successo duraturo presso il

principio se non su questa autorità». (*Trattato sulla natura umana*, p. 9)¹⁴ (di qui l'impossibilità di spiegare i primi principi). Inoltre, la ricerca morale, al contrario di ciò che accade nelle scienze naturali, non mi consente di mettermi deliberatamente nelle condizioni in cui intendo osservare qualche causa e sperimentare degli effetti, perché è evidente che l'osservatore sarebbe parte in causa di ciò che intende sperimentare. Ciò che ci è permesso è solo «una cauta osservazione della vita umana», (*Trattato sulla natura umana*, p. 10)¹⁵ così come comunemente si svolge.

Quello che però Hume ci offre con i suoi 'esperimenti' è tutt'altro:¹⁶ non certo esperimenti da laboratorio – anche se egli evidentemente pretende che ne abbiano alcune caratteristiche, soprattutto l'intersoggettività e la ripetibilità, che va intesa come la possibilità di osservare caratteristiche simili in una molteplicità di circostanze simili –, ma forse neanche ciò che Hume chiama una cauta osservazione partecipata agli eventi della vita quotidiana del genere umano. Si tratta, forse, di ciò che oggi si chiamerebbe un esperimento di pensiero, ossia del tentativo di purificare un giudizio da tutte le circostanze accessorie che potrebbero darcene una comprensione fuorviante.¹⁷ L'ipotesi da dimostrare secondo Hume è che «nulla può produrre una qualsiasi di queste passioni [indirette] senza avere con essa una duplice relazione, e cioè quella di idee con l'oggetto della passione, e quella di sensazioni con la passione stessa umana». (*Trattato sulla natura*

pubblico. La prima è ritenuta utile e quindi meritevole di attenzione generale –Cicerone, La Bruyère, Addison.

¹⁴ D'altra parte, in una lettera a Hutcheson del 16 marzo 1740 Hume scrive che «sono propenso, in un momento di fredda riflessione, a sospettare, in generale, che la maggior parte dei miei ragionamenti serviranno più a fornire consigli e a stimolare la curiosità della gente che a contenere principi che accresceranno il bagaglio della conoscenza che dovrà passare ai posteri». (*Lettere*, p. 270)

¹⁵ Questa cauta osservazione ha un valore introspettivo che si ritrova anche nella fine de *La mia vita*: «Concluderò con la descrizione del mio carattere; sono, o meglio ero (così infatti debbo ora esprimermi parlando di me stesso, anche per incoraggiarmi a parlare dei miei sentimenti): ero, dicevo, un uomo [...]». (*La mia vita*, p. 339)

¹⁶ H. Lottenbach, *Monkish Virtues, Artificial Lives: On Hume's Genealogy of Morals*, "Canadian Journal of Philosophy", 1996, pp. 367-388, riesamina la descrizione della filosofia morale di Hume come 'naturalismo etico'. Il naturalismo etico fornisce un resoconto generale dell'adesione alle norme nei termini di leggi psicologiche e/o sociali. Così facendo si impegna anche a spiegare controesempi forniti da comportamenti apparentemente non adattivi. L'approccio 'sperimentale' di Hume si collocherebbero in questo stadio della spiegazione e sarebbe in funzione di un chiarimento genealogico della morale.

¹⁷ Atteggiamento che per altro probabilmente rientrerebbero in quella categoria che S. Hampshire, *Innocenza ed esperienza*, Milano, Feltrinelli, 1995 (*Innocence and Experience*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989), qualifica come 'trucco di Hume'.

umana, p. 349)¹⁸ Gli esperimenti che Hume propone sono otto. Partiamo da una situazione in certo modo neutra, nella quale io mi trovo con una persona verso la quale non nutro nessuna particolare passione di odio o amore. Abbiamo qui gli oggetti potenziali delle passioni indirette: io stesso per l'orgoglio e l'umiltà, l'altra persona per l'odio e l'amore. Esaminiamo brevemente alcuni degli esperimenti proposti da Hume. Nel primo viene presentato un oggetto che non ha alcuna relazione né di impressioni né di idee con le due persone. Non farà quindi sorgere alcuna passione. Nel secondo l'oggetto possiede una delle due relazioni. Non sorgerà alcuna emozione a meno che l'oggetto non appartenga a noi o ad altri. Interessante è che Hume ammetta esplicitamente in questo luogo di far uso di un ragionamento a priori che «è confermato dall'esperienza. Nessun oggetto banale o comune, che non causi un dolore o un piacere indipendentemente dalla passione, riuscirà mai a produrre [le passioni] per sua proprietà o per altre relazioni con noi o con altri». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 350-351)¹⁹ Nel terzo, assieme alla precedente relazione, associamo all'oggetto una sensazione di piacere o di dispiacere che non è però correlata a nessuna delle due persone. «Considerando la cosa prima di tutto a priori», la connessione con una qualche passione sarà molto debole, perché è collegata alla passione soltanto da una relazione di impressioni. Hume ribadisce che il ragionamento anche in questo caso è del tutto in linea con la nostra esperienza delle passioni. Ancora una volta, però, è il ragionamento a priori a determinare ciò che è ragionevole aspettarsi dall'esperienza. Sin qui Hume delinea qualcosa di piuttosto plausibile. Se io osservo la vetrina di un fioraio semplicemente perché sto aspettando un'altra persona, è difficile che sia orgoglioso del *figus benjamins* che è esposto, a meno che non abbia intenzione di comprarlo. Ovvero, se io affermassi: «Sono orgoglioso del *figus* che sta nella vetrina del fioraio», un altro potrebbe chiedermi «Perché?», e io sarei obbligato a fornire adeguate giustificazioni di sfondo che rendano coerente la mia affermazione.

Il quarto esperimento è, a mio avviso, quello di interesse più notevole. Hume ricapitola innanzi tutto i risultati sino a quel punto raggiunti con i

¹⁸ «Il grado di una passione dipende dalla natura del suo oggetto; e un'affezione diretta verso una persona che teniamo in gran considerazione riempie e occupa la mente molto più di una passione che per oggetto abbia una persona che stimiamo di minore importanza. [...] Due gradi diversi della stessa passione son sicuramente in relazione reciproca; ma se a presentarsi per primo è il minore, esso ha scarsa o nessuna tendenza a introdurre il maggiore». (*Trattato sulla natura umana*, p. 361)

¹⁹ *RM*, p. 231, usa l'espressione baconiana *experimentum crucis* per un caso diverso, maggiormente vincolato all'osservazione. L'osservazione ci consente di confutare le metaetiche egoistiche.

suoi esperimenti mentali, secondo i quali «né un oggetto senza una relazione di idee o impressioni, né un oggetto che abbia una sola relazione può mai causare» (*Trattato sulla natura umana*, p. 352)²⁰ le passioni indirette, per cui senza bisogno di ulteriori verifiche empiriche possiamo concludere che quando si presentano queste due relazioni deve necessariamente presentarsi una passione indiretta. L'esempio che sceglie Hume non è affatto privo di importanza. «Scelgo un oggetto, ad esempio la virtù, che causi da solo un piacere a sé; a questo oggetto attribuisco una relazione con l'io, e trovo che, disposte così le cose, nasce immediatamente una passione» (*Trattato sulla natura umana*, p. 352),²¹ e precisamente l'orgoglio, che è in relazione con l'idea dell'io e che fa nascere una sensazione che «rassomiglia alla sensazione della passione». Se io cambio le circostanze di attribuzione della passione, cambia anche la passione. Se la virtù è quella di un amico, la passione sarà l'amore – sebbene possa ancora provare orgoglio per l'amicizia di cui godo. Se alla virtù sostituisco il vizio, allora, a seconda che la relazione sia con me o con gli altri, le passioni saranno l'umiltà o l'odio. «Ciascuno di questi oggetti seguirà il cerchio delle passioni nello stesso modo, se mutiamo le relazioni». (*Trattato sulla natura umana*, p. 353)²²

3. FATTUALITÀ E COATTIVITÀ

Le relazioni fra soggetti e oggetti non sono, cioè, relazioni contingenti, ma si originano da una fattualità che è internamente coerente, sino al punto da assumere l'aspetto di una cogenza coattiva. Come fa Hume a esserne così sicuro? Hume opera costantemente con il presupposto che noi abbiamo un accesso privilegiato ed auto-osservativo alle passioni. La

²⁰ È la ragione per la quale «Una delle proprietà della natura umana è la seguente: una emozione che accompagna una passione si trasforma facilmente in essa, pur se per loro natura siano originariamente diverse e perfino contrarie». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 394)

²¹ «Se ci attenessimo alla distinzione fra doti *intellettuali* e *morali*, affermando che soltanto queste ultime sono reali e genuine virtù, in quanto esse soltanto conducono all'azione, troveremmo che molte di quelle qualità che di solito si chiamano virtù intellettive [...] e molte altre abitudini o capacità lodevoli, generalmente considerate come virtù, si esplicano senza alcun sentimento immediato nella persona che le possiede, la quale le conosce soltanto per mezzo dei loro effetti». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 331)

²² «E in qualsiasi ordine si proceda, non importa se dall'orgoglio all'amore, all'odio e all'umiltà, o dall'umiltà all'odio, all'amore e all'orgoglio, l'esperimento non sarà affatto diverso. Al posto di amore e odio, è vero, nascono talvolta stima e disprezzo, ma queste in fondo sono le medesime passioni, diverse soltanto grazie a certe cause». (*Trattato sulla natura umana*, p. 353)

passione è un atto teleologico. Questo atto teleologico comporta l'esistenza di due caratteristiche che si associano all'intenzionalità. La prima è semplicemente una caratteristica negativa: l'inesistenza. Ciò accade quando le condizioni che soddisfano la passione possono non essere realmente presenti, ossia vengono erroneamente ascritte a una causa. Si tratta di un errore di referenza. Posso provare orgoglio perché credo di essere in grado di eseguire un *kata* particolarmente difficile, ma fallisco nella sua esecuzione. È difficile dire che qui non si è in presenza di un qualche contenuto cognitivo della passione. Le condizioni che mi dovrebbero permettere l'esecuzione di quella difficile figura non sono semplicemente esistenti nella mia mente, ma sono condizioni oggettivamente esistenti che immagino – e sono in grado di prevedere – faranno sorgere in me proprio quella passione. Si devono, in effetti, distinguere due casi: a) che io in assoluto non sia in grado di eseguire quel compito, che, prevedibilmente, farà sorgere quella passione; b) che io non sia capace di compierlo ora. L'oggetto che viene rappresentato dalla passione è un 'tipo' e non è un oggetto individuale: può essere riconosciuto come adeguato a riempire la passione, perché può essere identificato e reidentificato.

Alcuni hanno proposto di usare il termine 'intenzionalità non mentale' per identificare questo genere di atti, in quanto opposti all'intenzionalità mentale che implicherebbe la capacità di identificare oggetti singolari.²³ Forse la distinzione è più terminologica che di sostanza. In particolare è ambiguo e inadeguato l'uso di 'non mentale', poiché se l'oggetto, il soggetto, la causa della passione devono avere delle caratteristiche che non sono la passione, questo non significa che alcune di queste non siano degli atti mentali. Comportarsi virtuosamente non è la stessa cosa che provare orgoglio perché si è virtuosi. Infatti, possono ben essere due atti successivi. Inoltre, oggetto, soggetto, causa della passione saranno adeguati o inadeguati alla passione in quanto mentalmente riconosciuti come tali, proprio come accade nell'identificazione degli oggetti singolari. Non sembra, cioè, facile stabilire in linea di principio che l'atto intenzionale diretto verso la singolarità non comporti nulla di più che l'identificazione dell'assortimento particolare di certi tratti generali.

Una referenzialità della passione per qualche cosa che accade nel mondo pare essere imprescindibile per comprendere la passione. La passione deve, cioè, avere un obiettivo. Posso certamente sbagliarmi in questo. Se dico: «Sono deluso dalla persona che non mi ha ricambiato il favore che le ho fatto qualche tempo fa», posso ben fallire nella mia operazione referenziale.

²³ R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, cit., p. 136.

Può essere che l'abbia ricambiato e io ancora non lo sappia. La passione sbagliata si può estinguere perché l'oggetto verso il quale era diretto era quello sbagliato. Non è detto che questo accada sempre: ammettiamo che provi un'intensa paura perché credo che nella mia casa ci sia un estraneo. Anche se, una volta che abbia accertato che così non è, non ne deriva che la paura scompaia, dovrò pur dire che è scomparsa la causa della paura. Una passione può essere inadeguata nel suo riferimento: c'è chi teme i fantasmi, nonostante ogni evidenza contraria, oppure chi coltiva la credenza negli *ufo* non considera ogni giorno che passa come una possibilità in meno di vederli. Il contenuto cognitivo di una determinata passione comprende, quindi, sempre un oggetto che è ciò cui la passione si rivolge, ma questo oggetto è il contenuto adeguato di una passione quando, possedendo informazioni adeguate su di esso, rimane inalterato come contenuto della passione. Ad esempio, una donna bruna di nome Eva può essere l'oggetto della passione amorosa di Carlo, cui piacciono le donne brune con gli occhi verdi (ed Eva possiede queste caratteristiche), ma a cui non piacciono le donne che coltivano più di una relazione allo stesso tempo (ed Eva lo sta facendo all'insaputa di Carlo). Quando Carlo ne viene a conoscenza, potrà nutrire ancora una passione per Eva (sappiamo anzi che ci sono casi in cui la passione si accresce in presenza di circostanze sfavorevoli), ma Eva non sarà più l'oggetto appropriato della passione di Carlo.

Queste distinzioni non erano, ovviamente, ignote a Hume. Nella *Dissertazione sulle passioni* Hume scrive che «Alcuni oggetti [...] essendo naturalmente conformi o contrari alla passione, suscitano una sensazione gradevole o dolorosa e sono quindi chiamati bene o male. La punizione di un avversario, appagando il desiderio di vendetta è bene; la malattia di un compagno, colpendo l'amicizia, è male». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 366)²⁴ Questo passo deve essere letto alla luce di ciò che viene detto poco più oltre, quando Hume paragona la mente a uno strumento a corde che continua a trasmettere vibrazioni dopo che è stato pizzicato: «L'immaginazione è estremamente veloce e agile; le passioni, al contrario, sono invece lente e restie; per questa ragione, quando si presenta un oggetto che provoca da un lato punti di vista diversi e dall'altro diverse emozioni, se l'immaginazione riesce a mutar di opinione con gran rapidità, ogni tocco non produrrà invece, una chiara e distinta nota di passione».

²⁴ Possiamo avere relazioni più o meno prossime con gli oggetti. Il corpo, che è l'oggetto che più ci è intimamente connesso, forma «una di quelle duplici relazioni che [...] sono necessarie alle cause dell'orgoglio e dell'umiltà». (*Trattato sulla natura umana*, p. 313)

(*Dissertazione sulle passioni*, pp. 366-367)²⁵ Questa ultima osservazione sembra attanagliarsi piuttosto bene all'esempio di Carlo e Eva. Non basta la conoscenza delle proprietà reali dell'oggetto della passione, a modificarla, ma queste, ovvero quelle che noi riteniamo tali, sono condizioni necessarie, benché non sufficienti, a farla sorgere.

Anche la teoria della morale che lega bene e male all'approvazione e alla disapprovazione è vincolata chiaramente a un determinato contenuto cognitivo. «Il sistema più verosimile che sia mai stato proposto per spiegare la differenza fra il vizio e la virtù è quello secondo cui o per una costituzione prima della natura o grazie a un particolare senso per l'interesse pubblico o privato, certe qualità, quando le si guarda e le si contempla, producono dolore, mentre altre, invece, suscitano piacere». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 372)²⁶ Ciò che viene osservato nel giudizio morale provoca nella nostra mente una particolare relazione fra impressioni e idee, ma non dipende dalla idiosincronicità della mente di ciascuno di noi.²⁷

4. RICONOSCERE LE QUALITÀ MORALI

Se io giudicassi viziosa Madre Teresa di Calcutta e giudicassi virtuoso Idi Amin Dada, voi che cosa pensereste? O che non sto parlando sul serio, o che sono un perverso, o che sto commettendo un qualche errore cognitivo. Perché? Chi con serietà sostenesse la moralità di enunciati del genere si impegnerebbe in un'impresa letteralmente abnorme, cioè, al di fuori delle norme che ci fanno partecipi dell'umanità. Questa è cosa ben diversa da un qualsiasi appello moralistico all'umanità dell'uomo. Significa, più semplicemente, che dove dovessimo trovarci di fronte a enunciati siffatti li riterremmo una descrizione indiretta della non appartenenza – definitiva o forse solo parziale e provvisoria – di chi li sta enunciando al genere umano.

²⁵ «Ho già osservato che la direzione parallela dei desideri costituisce una relazione reale e che, non meno di una somiglianza delle loro sensazioni, produce una connessione tra di essi». (*Trattato sulla natura umana*, p. 413)

²⁶ *DP*, p. 376, parla di cause naturali dell'orgoglio e dell'umiltà, e più oltre, *DP*, p. 380, la proprietà e il possesso sono assimilati alla relazione causale.

²⁷ G. Stevenson, *Humean Self-Consciousness Explained*, "Hume Studies", 1998, pp. 95-129, nota una discrepanza fra le risorse fornite dalla psicologia associazionistica e la spiegazione della coscienza: le prime costituirebbero una difficoltà di principio per il discorso sulle altre menti; la seconda mostrerebbe l'insufficienza delle prime di fronte ai fenomeni della coordinazione dei comportamenti umani. Stevenson ritiene che tale iato sia riducibile attraverso la stessa psicologia associazionistica, ma non prende in considerazione la possibilità di affiancare alle sue considerazioni anche altre derivate dall'analisi delle passioni.

È questo, ritengo, il senso del riferimento di Hume alla ‘costituzione della natura’, che viene prima dell’interesse pubblico o privato.

Il giudizio morale è connesso a una capacità di riconoscimento di determinate qualità, e dal momento che alcune passioni indirette sono esplicitamente collegate da Hume all’approvazione e alla disapprovazione morale, bisogna ritenere che questo contenuto conoscitivo non sia assente nemmeno in esse. Del resto, considerazioni sulla probabilità valgono anche per le passioni, poiché ci sono passioni dirette che sono alimentate dall’incertezza relativa al verificarsi di un certo evento. «Ci sono due tipi di probabilità: quando è incerto l’oggetto, che viene determinato dal caso, o quando pur essendo l’oggetto già certo, è però incerto al nostro giudizio che trova delle prove o delle supposizioni da entrambi i lati della questione». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 368)²⁸ Ciò trasmette incertezza e instabilità alla passione perché non è certo quale sia il suo contenuto: la mente oscilla fra una passione e la sua opposta senza fermarsi sino a che non sia sufficientemente chiaro a quale delle due fissarsi.

La conclusione della *Dissertazione* assimila la produzione e la riproduzione delle passioni a un meccanismo complesso che può essere indagato al pari di altri fenomeni naturali (moto, ottica, idrostatica).²⁹ Perché il mondo delle passioni può essere assimilato al mondo retto dalle leggi di natura? In questo secondo caso, circostanze simili producono usualmente effetti simili. All’interno di determinate condizioni di pressione e temperatura, io mi aspetto che cinque litri d’acqua comincino a bollire dopo un tempo preciso. Se questo è il risultato solito, tuttavia, può accadere che variando le condizioni iniziali io scopra che cambi anche il risultato finale. Io credo che questo sia quanto Hume intenda quando parla dell’oggetto delle passioni che è determinato «da un istinto naturale e originario» (*Trattato sulla natura umana*, p. 300) che bisogna assumere come una qualità originaria della mente («di ciò non pretendo di fornire delle ragioni» (*Trattato sulla natura umana*, p. 300)³⁰): si tratta, infatti, né più né meno che della nostra stessa costituzione. Allo stesso tempo, però, chi si immagina che vi siano degli spettri che infestano la sua casa o fallisce

²⁸ «La natura dell’abitudine non è soltanto di agire con tutta la sua forza quando sono presenti oggetti esattamente uguali ai quali siamo stati abituati; ma anche di agire, in grado inferiore, quando ne scopriamo dei simili [...] Con questo principio si è illustrata [...] quella specie di probabilità fondata sull’analogia». (*Trattato sulla natura umana*, p. 162)

²⁹ *Dissertazione sulle passioni*, p. 398.

³⁰ I riferimenti a ‘qualità originarie’ o a ‘principi naturali e originari’ sono molto frequenti in tutta la produzione filosofica di Hume e vanno ricondotti al suo naturalismo. Del resto, è proprio il suo naturalismo che ci consente di parlare di ‘contenuto cognitivo’ delle passioni o di ‘disposizioni normative’ per i giudizi morali.

nell'attribuire la causa del proprio amore a un certo oggetto, certamente ragiona, ma la sua passione non è determinata dal corso usuale delle relazioni fra cause, oggetti, passioni. La stessa mossa era stata effettuata da Hume per dar conto delle relazioni fra le idee di rassomiglianza, contiguità, causalità: «essendo la mente dotata del potere di risvegliare ogni idea che le piaccia, ogni volta che essa manda gli spiriti in quella regione del cervello in cui l'idea è posta, questi la risvegliano sempre quando entrano esattamente in quel solco e rovistano quella cellula che le appartiene». (*Trattato sulla natura umana*, p. 73)³¹ Questo è quanto di solito accade, ma non è l'unica classe di eventi che si verifica. Il movimento degli spiriti animali raramente è dritto, piuttosto si indirizza prima in una regione poi in un'altra, risvegliando altre connessioni con le idee. Di qui il fatto che la mente sbaglia. Specialmente con la rassomiglianza questo accade di frequente. Come, forse, si direbbe oggi, l'informazione in *input* non passa attraverso un solo canale che la linearizza e la preserva dal rumore circostante, ma è massicciamente parallela e plurivariata, cosicché non è affatto detto che ciò che ottengo in *output* sia sempre la stessa informazione o lo stesso tipo di informazione.

Talvolta le condizioni che producono di solito come un loro effetto una determinata idea, ne producono invece un'altra. 'Naturale' rimanda, quindi, più che a una proprietà essenziale, a una regolarità che è riscontrabile sia empiricamente nel comportamento umano sia strutturalmente nella nostra mente. Questa regolarità, tuttavia, non ha i tratti della necessità quanto piuttosto quelli della regolarità di una determinata frequenza statistica. D'altra parte, non bisogna nemmeno nascondersi che nel termine 'naturale' sembra addensarsi un altro significato, richiamato nelle pagine precedenti, ossia quello di 'inseparabile dalla specie'. Non vedo però delle grandi difficoltà a conciliare questi due, apparentemente diversi, significati. In entrambi i casi 'naturale' può essere inteso come 'fondativo', ossia come ciò in mancanza del quale non possiamo più parlare di specie umana. Se ciò che è naturale manca in pochi individui, allora possiamo parlare di malattia, di disfunzione, o nel caso della deliberazione morale, di perversione. Se però questi tratti fossero generalizzati, allora dovremmo senz'altro concludere che ci troviamo di fronte a un'altra specie e non a quella umana. Quanto al fatto che i tratti che abbiamo assunto siano naturali – e fra questi evidentemente anche i tratti del carattere: un uomo soggetto a frequenti attacchi collerici non viene ritenuto normale –,

³¹ Ma c'è una altrettanto irresistibile tendenza verso la permanenza. Si veda la discussione su numero, unità, identità in *Trattato sulla natura umana*, pp. 214-215.

probabilmente la ragione va ricercata anche nel fatto che questi preservano più efficacemente di altri la sopravvivenza della specie umana. In fin dei conti, «le menti di tutti gli uomini sono simili nei loro sentimenti e nelle loro operazioni, né qualcuno può essere mosso da un'affezione che anche tutti gli altri non possano in qualche misura provare» (*Trattato sulla natura umana*, p. 609),³² per cui se vedo una persona gioire perché è innamorata o deliziarsi nel ricordo di un'impresa eroica, immediatamente con l'immaginazione passo dagli effetti alle cause naturali possibili, ossia assegno un contenuto cognitivo alla passione. Che ci debba essere questo contenuto è del resto comprovato dal fatto che «nessuna passione altrui si palesa alla mente in modo immediato: percepiamo solo le cause o i suoi effetti. Da queste cause o da questi effetti inferiamo la passione: e di conseguenza sono loro a dare origine alla nostra simpatia». (*Trattato sulla natura umana*, p. 609)³³

Il passaggio dall'osservazione di una passione al suo contenuto cognitivo o da una passione alla sua causa può essere difettoso e risolversi in un errore. Su quali basi Hume può sostenerlo? Se non ci fosse alcun legame fra causa, passione, contenuto, oggetto questa inferenza non avrebbe senso, così come non ne avrebbero le notazioni che Hume svolge sulla naturalità di questi legami e sulla naturalità del sentimento morale. Cosa autorizza Hume a sostenere che alcune manifestazioni non sono naturali? L'esperienza, parrebbe essere la risposta, ma qui sorge una difficoltà, perché gran parte degli esperimenti condotti sul «quadrato» delle passioni sono palesemente soltanto esperimenti di pensiero, ossia speculazioni a priori – che del resto possono anche rivelarsi esatte. Ritengo tuttavia ci possa essere una soluzione e che questa vada ricercata, di nuovo, in una nozione implicita di 'uomo normale'. Poiché siamo degli organismi, agiamo in base a determinati fini, e questo vale per i nostri atti più semplici come per quelli più complessi. Se confondo sistematicamente il rosso con il verde, e non so che in un semaforo il segnale di arresto è situato nella parte superiore del dispositivo di segnalazione e quello di via libera nella parte inferiore, allora posso parlar di un errore sistematico del mio organismo,

³² «Quando delle corde sono tese tutte a uno stesso grado, il movimento di una si comunica a tutte le altre; allo stesso modo, tutte le affezioni passano prontamente da una persona a un'altra e generano movimenti corrispondenti in ogni creatura umana». (*Trattato sulla natura umana*, p. 609)

³³ Ma la stessa simpatia per sorgere «deve dipendere da durevoli principi della mente che si estendono a tutta la condotta e fanno parte del carattere personale. Le azioni di per sé, se non derivano da un principio costante, non hanno alcuna influenza sull'amore o sull'odio, sull'orgoglio o sull'umiltà, e di conseguenza non sono mai prese in considerazione in morale». (*Trattato sulla natura umana*, p. 608)

che può compromettere un determinato scopo (attraversare la strada senza rischi eccessivi). Se la mia sopravvivenza dipende dalla caccia e sottostimo con alta frequenza la distanza della selvaggina dalla portata del mio arco, rischio di morire di fame. Se provo costantemente passioni ardenti per donne irraggiungibili o per ultraottuagenarie, perseguo irrimediabilmente obiettivi che frustrano il mio organismo. In questo senso posso dire che la causa della mia passione genera una rappresentazione che non è normale, o che non è sufficientemente forte da alimentare il corso normale di una passione. Allo stesso modo, se penso che ciò che gli uomini chiamano vizio, sia invece virtù, mi pongo al di fuori del consorzio umano, e se penso anche che il mio atteggiamento sia generalizzabile, allora non pongo mente alle conseguenze del mio ragionamento. «Se gli uomini fossero così fatti dalla natura che ogni individuo possedesse dentro di sé quanto è necessario sia per la sua preservazione che per la propagazione della specie, [...] pare evidente che un essere così solitario sarebbe tanto incapace di giustizia quanto di qualsiasi discorso o relazione sociale». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 202)³⁴ e non avrebbe affatto bisogno né occasione di esercitare benevolenza o simpatia nei confronti degli altri esseri umani, né vi sarebbe, quindi, possibilità di esercitare alcuna virtù, poiché queste nascono esclusivamente nel consorzio umano, né, infine, vi sarebbe spazio in tale essere per alcuna delle passioni indirette. Così, ‘naturale’ pare significare nel caso delle passioni e nel caso del funzionamento della mente qualcosa che è analogo alle leggi della natura, ma non nel senso delle leggi della meccanica di Newton, che Hume cita ed esemplifica come proprio modello. Piuttosto il modello di funzionamento delle leggi mentali e del funzionamento delle passioni ricorda ciò che Aristotele intendeva per legge naturale nel mondo sublunare, ossia una legge che non ha i caratteri della necessità assoluta, bensì del ‘per lo più e dell’innanzi tutto’.

Hume sembra affermare in più luoghi il carattere semplice e non complesso delle passioni. Ad esempio, «è del tutto impossibile dare una definizione dell’amore e dell’odio; e questo perché esse producono solo un’impressione semplice senza mescolanza e composizione». (*Trattato sulla natura umana*, p. 345)³⁵ In un altro senso, poiché non ha senso parlare delle passioni senza anche svolgere un discorso sulle loro cause e sui loro

³⁴ «In uomini di doti e di capacità più conformi all’ordinario, le virtù sociali diventano, se possibile, ancor più essenzialmente necessarie». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 187)

³⁵ Questa insistenza non episodica di Hume sulla indefinibilità delle passioni è piuttosto bizzarra, ed è forse motivata dal fatto che le passioni possono trasformarsi le une nelle altre. Anche se ‘chiarire’ non significa ‘definire’, tuttavia, la prima attività è una delimitazione di confini concettuali come la seconda.

oggetti, le passioni sono complesse. Se ho una bella fattoria, secondo Hume, mi conquisto l'ammirazione dei miei simili per due ragioni: la bellezza della proprietà e il fatto che la proprietà è mia. «Il che dimostra evidentemente che la causa è qualcosa di composito». (*Trattato sulla natura umana*, p. 346)³⁶ Questa complessità non può però essere indefinita. «Tutti i principi interni che in noi sono necessari sono comuni a tutte le creature; e dal momento che le cause che suscitano queste passioni sono anche le stesse, possiamo giustamente concludere che queste cause agiscono nello stesso *modo* in tutta la creazione animale». (*Trattato sulla natura umana*, p. 344)

³⁷ Hume, quindi, estende addirittura il suo discorso al di là della natura umana fino a comprendere l'intera natura animale. Dalle passioni possiamo risalire alle cause delle passioni. Ciò è sempre possibile in base alla relativa uniformità della natura. Questo accade anche quando causa delle passioni sono rappresentazioni del vizio e della virtù. Quindi, il contenuto cognitivo delle passioni – l'intreccio complesso, ma conoscibile, fra passioni, cause, oggetti – è parte delle passioni stesse. Cause e oggetti possono variare, ma non oltre un determinato limite: quel limite oltre al quale il discorso di Hume si trasformerebbe in una filosofia relativistica, e il discorso sulla mente umana non sarebbe più capace di affrontare temi e dilemmi del riconoscimento reciproco.

³⁶ Questo risulta ancora più evidente nel caso della nostra stima «per i ricchi e i potenti pur se non dimostrano alcuna disposizione a esserci utili, [...] anche quando siamo tanto al di fuori della loro sfera d'azione, da non poter neanche supporre che essi dispongano di tale potere». (*Trattato sulla natura umana*, p. 378)

³⁷ T. Beauchamp, *Hume on the Nonhuman Animal*, "Journal of Medicine and Philosophy", 1999, pp. 322-335, osserva che Hume non attribuisce un senso o una capacità di giudizio morale agli animali non umani, ma suggerisce che comportamenti animali possano esibire qualità morali. La differenza fra menti umane e menti non umane è perciò una differenza di grado.

Information on the Journal / Informazioni sulla rivista

Etica & Politica/Ethics & Politics is a philosophical journal on line, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous referee system.

Two issues per year (one every six months: June and December) are expected.

The Author retains all rights, including **copyright**, in the contribution. In any future use of the article, the version published on ***Etica & Politica /Ethics & Politics*** should be mentioned.

Etica & Politica/Ethics & Politics position on publishing ethics.

The publication of an article through a peer-reviewed process is intended as a essential feature in the development of a respected scientific community. It is essential to agree upon high standards of expected ethical behavior for all parties involved in our journal. These standards include originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. ***Etica & Politica/Ethics & Politics*** takes these standards extremely seriously, because we think that they embody the scientific method and scholarly communication.

Etica & Politica/Ethics & Politics è una rivista filosofica on line, pubblicata in formato elettronico.

L'obiettivo della rivista è di favorire la ricerca e la riflessione, teorica e storica, nell'ambito della filosofia morale e della politica, senza nessuna preclusione culturale.

I contributi dovranno essere sottoposti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese, portoghese, spagnolo, tedesco. Tutti gli articoli dovranno essere accompagnati da un abstract in inglese di max. 200 parole.

La redazione sollecita particolarmente contributi interdisciplinari e attenti alle principali tendenze provenienti dal mondo delle pratiche.

La rivista si avvale di un sistema di *referee* anonimo.

Sono previsti due numeri all'anno con cadenza semestrale (giugno e dicembre).

Il **copyright** degli articoli viene lasciato agli autori. A questo proposito, auspichiamo che nei futuri usi degli stessi si menzioni la versione pubblicata su ***Etica & Politica/Ethics & Politics***.

DIREZIONE/EDITOR:

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO (Trieste) greblo@libero.it

FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD:

A. AGNELLI † (Trieste), J. ALLAN (Otago), G. ALLINEY (Macerata), D. ARDILLI (Modena), G. AZZONI (Pavia), K. BALLESTREM (Eichstaet), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), W. BLOCK (New Orleans), M. BYRON (Ohio), R. CAPORALI (Bologna), G. CATAPANO (Padova), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), C. COWLEY (Dublin), U. CURI (Padova), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Trieste), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), C. GALLI (Bologna), C.L. GESHEKTER (California), R. GIOVAGNOLI (Roma), J. KELEMEN (Budapest), P. KOBAN (Torino), E. LECALDANO (Roma), F. LONGATO (Trieste), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), R. MARTINELLI (Trieste), M. MATULOVIC (Rijeka), F.G. MENGA (Tübingen), N. MISCEVIC (Maribor), R. MORDACCI (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), M. SBISÀ (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London), C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPI † (Trieste)