

1. Società

(max 20 righe)

La nozione di società si può fotografare attraverso due tappe. In primo luogo, si può tracciare una fenomenologia delle relazioni sociali. In secondo luogo, si possono indicare le modalità di costituzione della società mediante l'analisi della sua genesi convenzionale. Per molto tempo essa è stata equiparata alla *bürgerliche Gesellschaft* hegeliana: la società rappresenta la condizione di realizzabilità e di tutela degli interessi individuali, il passaggio intermedio e obbligato dalla famiglia allo Stato, senza che tale passaggio si dia necessariamente come opposizione irriducibile. Proprio lo Stato è tenuto a tutelare gli interessi individuali e a preservarli tramite la delimitazione di una sfera invalicabile in cui il soggetto vive la propria libertà mediante la determinazione di sé sotto forma di soggettività giuridica. La società così intesa è certamente sancita e circoscritta da un patto statale; inoltre, essa si configura in un sistema di rapporti economici, educativi e di controllo la cui tessitura è evidentemente istituzionale e civile. Tuttavia, proprio l'insistenza sulla tutela degli interessi e delle libertà individuali contiene in sé, *in nuce*, la giustificazione del diritto di resistenza al potere dello stato. Riguardo alle modalità di costituzione della società, può essere spendibile la riflessione searliana sulla costruzione della realtà sociale. In particolare, secondo Searle, tutte le relazioni sociali prendono forma grazie alle regole costitutive, la cui formula generale è *X counts as Y in C*. Si spiega in questo modo l'uso convenzionale della moneta, per riportare l'esempio più noto. X assolve la funzione Y in C. C indica il contesto, che Searle chiama anche sfondo (*background*), e costituisce, a mio avviso, il termine essenziale della regola costitutiva: senza uno sfondo comune, alla società manca l'orizzonte di significati che essa è chiamata ad attribuire mediante convenzioni.

Comunità

(max 20 righe)

La semantica della comunità ha letteralmente invaso il lessico della filosofia contemporanea. In particolare, del riconoscimento delle minoranze comunitarie sembra oggi farsi carico la politica, a discapito, per esempio, della redistribuzione delle risorse. La problematica ambiguità di tale nozione è stata più volte messa in luce, tanto che alcuni studiosi ne hanno proposto l'espunzione dal lessico delle scienze sociali. Per poter offrire una definizione il più possibile esaustiva, propongo di tener presente la posizione di Axel Honneth: «Nel contesto della filosofia morale, oggi il concetto di comunità assume prevalentemente la funzione di richiamare l'attenzione su un precedente nucleo di valori condivisi che nella fondazione delle norme o dei principi morali non può essere semplicemente sorvolato o messo tra parentesi; piuttosto, qualsiasi fondazione resta necessariamente legata a questo orizzonte di convinzioni assiologiche, poiché da esso viene già sempre stabilito in cosa di volta in volta consista l'idea di morale [...]; quello che spesso resta poco chiaro è solo se con ciò si intenda una necessità trascendentale oppure una possibilità storicamente contingente»¹. Tale definizione mette al riparo la semantica della comunità da alcune declinazioni che evocano lo spettro di arbitrari quanto pericolosi legami di sangue. Stando a Honneth, la comunità indica pertanto una comunanza di valori, in grado di ri-tessere costantemente un legame sociale e di orientare, motivandolo, l'agire comune. Essa potrebbe corrispondere a una

¹ A. Honneth, *Comunità. Storia concettuale in compendio*, «Filosofia politica» 1 (1999), p. 12.

Weltanschauung da cui non si può prescindere nella codificazione delle norme che regolano la convivenza. Perché si dia interazione fra differenti comunità di valore, si deve poter pensare un orizzonte comune, che tenga conto del dato storico fornendogli un linguaggio comprensibile da molteplici punti di vista.

3. Comunicazione

(max 20 righe)

La comunicazione è un'interazione fra due o più attori che utilizzano un mezzo di espressione comune e che condividono un orizzonte di significati. In generale, e in via del tutto approssimativa, il messaggio veicolato nella comunicazione si può analizzare in base al significante e al significato. In filosofia, la svolta linguistica del secolo appena trascorso ha perlopiù limitato il campo di indagine intorno alla comunicazione alla sfera linguistica. Tale limitazione ha considerato il linguaggio il *medium* per eccellenza degli scambi comunicativi, e ha progressivamente indotto i filosofi a interrogarsi sulla portata etica (sul *non-detto* etico) delle interazioni comunicative. I tratti fondamentali della comunicazione declinata in senso linguistico sono almeno due: l'implicita presupposizione di un sfondo e di un orizzonte comune; la precomprensione legata alla reciproca intelligibilità. Tali tratti accomunano, seppure con declinazioni differenti e talora opposte, tanto la filosofia analitica, quanto la filosofia continentale. Il mio interesse nei confronti delle implicazioni etiche della comunicazione riguarda, in particolare, la proposta di Karl-Otto Apel. Egli utilizza la comunicazione come punto di partenza per la fondazione di una macro-etica planetaria in via pragmatico-trascendentale. Secondo Apel, l'accettazione delle norme fondamentali dell'agire comunicativo implica, già da sempre, un impegno etico radicale e imprescindibile da parte del soggetto. Infatti, ogni membro di una comunità reale di comunicazione non può evitare di sottoporre la propria pretesa di validità universale al giudizio di tutti i membri di una comunità ideale di comunicazione, pena l'autocontraddizione performativa. Tale prospettiva pone una questione metodologica circa la relazione fra comunicazione e argomentazione.

Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

(max 2 cartelle)

Propongo uno schema hegeliano per l'articolazione del rapporto fra comunità, società e comunicazione. Tale schema mi permette innanzitutto di far luce su una polarità che ha costituito per molto tempo la *ratio* delle scienze sociali (l'opposizione fra comunità e società), e, in secondo luogo, di cogliere un suo possibile superamento mediante il concetto di comunicazione. Tale opposizione, codificata da Tönnies, trova numerosi riscontri prima di lui ed è stata ampiamente accettata dopo di lui, tanto che persino i *Geschichtliche Grundbegriffe* riportano i due termini come un unico lemma. Tuttavia, nonostante la loro equiparazione a livello lessicale, fra i due termini sussiste un'evidente dissimmetria: mentre la società ha trovato nel corso della storia una codificazione autonoma, la definizione di comunità è stata funzionale, quasi residuale, rispetto alla definizione di società. Secondo questa prospettiva, la società tutela e preserva interessi e libertà individuali, raccoglie le istanze di una razionalità strategica, quando non strumentale. Al contrario, la comunità rappresenta una rete di legami intimi, nei quali ci si trova già da sempre situati, e che presuppone un accordo originario e immediato fra i suoi membri. Tale separazione ha subito nel corso del tempo differenti declinazioni: la società come luogo di relazioni fredde, la comunità come luogo di relazioni calde, la società come luogo di tutela di un ventaglio di opzioni, la comunità come luogo dei legami forti. Tuttavia, mi sembra che tale rigida contrapposizione sia il prodotto di una dis-sociazione dell'individuo moderno dal contesto sociale di riferimento. Detto altrimenti, la società, suo malgrado, eredita una troppo netta separazione fra sfera pubblica e sfera privata. Per

questo motivo, per un verso, in essa si è estrinsecata la razionalità strategica, e, per altro verso, il bisogno di riconoscimento si è riversato entro una dimensione privatistica che non è riuscita a sostenerlo, e che paradossalmente si è riversato direttamente nello Stato, senza la mediazione della società, con l'esito drammatico del totalitarismo. Nel panorama filosofico contemporaneo, mi sembra che la questione del rapporto fra comunità e società assuma la forma di una conflittualità fra differenti visioni del mondo, con particolare riferimento al mondo dei valori. Stando alla precedente definizione di comunità, infatti, ciò che è in gioco è precisamente l'accordo intorno ai valori. Proprio in base a tale definizione, infatti, è possibile ricalibrare l'opposizione fra comunità e società. Pertanto, la comunità diviene il luogo di condivisione di valori comuni, veicolati e promossi dal reciproco riconoscimento. Dal momento che intorno ai valori si imbastiscono le relazioni di riconoscimento, questi rappresentano il *terzo* della relazione, la fonte cui essa attinge come a un orizzonte di riferimento. La società è il luogo di confronto, anche conflittuale, fra comunità di valori, che necessitano di un accordo *non soltanto* perché è nel loro interesse trovarlo. Questo è il punto in cui, a mio parere, la tradizionale opposizione fra comunità e società rivela la sua maggiore lacuna. La società non può infatti costituirsi soltanto per un'esigenza di razionalizzazione strategica della convivenza. Evitare la guerra civile e massimizzare il profitto individuale non sono motivazioni sufficienti alla nascita di una società. Ammettere questo significherebbe misconoscere una dimensione umana che non agisce strategicamente, né strumentalmente, che alcuni autori hanno individuato nella disposizione a cooperare, altri nell'irriducibilità dell'intenzionalità collettiva all'intenzionalità individuale. Nella costituzione della società, il contesto indica la comunità, e le molteplici autorappresentazioni che ne veicolano l'identità, mentre la società porta alla riflessione la pluralità dei contesti mediante l'interazione comunicativa. La relazione fra comunità e società appare dunque piuttosto articolata: per un verso la società è lo scenario del confronto fra differenti comunità, ognuna delle quali è portatrice di un sistema di valori; per altro verso, la *comunità umana* dovrebbe esprimere i valori regolativi che orientano ogni declinazione storica di società. In questo quadro, la comunicazione è il mezzo attraverso cui si dà il confronto. In quest'ottica, la comunicazione svolge lo stesso ruolo intermedio che la società svolge fra comunità reale e comunità ideale. A questo punto, si può discutere della riduzione della comunicazione a tecnica argomentativa. In realtà, l'interazione comunicativa fra differenti comunità di valore potrebbe avvenire su basi differenti dall'argomentazione, sulla quale grava una tara di etnocentrismo non irrilevante. In altri termini, non è detto che il confronto intercomunitario su differenti sistemi di valori sia raggiungibile soltanto mediante la traduzione argomentativa. Esistono strumenti più accessibili dell'argomentazione: penso alla narrazione e alla sua transculturalità, che non è giustificabile pienamente soltanto *a posteriori*. Tale prospettiva potrebbe suggerire una declinazione del legame comunitario in forma interpretativa: detto altrimenti, si tratterebbe di considerare ogni comunità storicamente data come comunità di interpretazione. Fra comunità e società sussiste non tanto una polarità, quanto piuttosto una tensione: le due dimensioni sono tanto complementari quanto irriducibili, e lo spazio che la loro tensione apre è puntellato dalla comunicazione. Riguardo alla loro irriducibilità, la comunità presenzia alla nascita dell'individuo alla moralità, e, in questo, essa è realmente originaria, mentre la società tiene necessariamente conto della non-unicità di un sistema dei valori, e agisce in base a un ideale regolativo che essa stessa è in grado di forgiare mediante una costante pratica di discussione. In questo senso, la comunità ideale di comunicazione è insieme precomprensione e orizzonte che stabilisce le coordinate di pensabilità e di giustificabilità dell'agire comune.

2. Indicate, con una motivazione essenziale, due o tre opere, scelte tra quelle prese in esame l'ultimo anno, che a vostro giudizio offrono un contributo particolarmente rilevante a questo tema.

2.1

(max 2 cartelle)

H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981 (1924); tr. it. di B. Accarino, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Bari 2001

Helmuth Plessner è considerato, insieme a Gehlen e a Scheler, il fondatore dell'antropologia filosofica. Il testo sui limiti della comunità restituisce un'efficace *storia degli effetti* della codificazione della dicotomia *comunità-società*. Nel volume in questione, infatti, Plessner evidenzia i limiti di una politica che si fondi sull'ideale della totale trasparenza di sé con sé e di sé con gli altri, trasparenza che, a ben guardare, significa impersonalità. La sua critica è evidentemente rivolta al radicalismo di sinistra, eppure le sue pagine appaiono profetiche anche in riferimento a quel che sarebbe accaduto in Germania di lì a pochi anni. L'autore riprende la distinzione fra comunità e società: nella prima egli individua un'irriducibile esigenza di autenticità, e nota che i rapporti all'interno di essa si costruiscono sulla base di una reciproca e incondizionata fiducia fra i suoi membri; nella seconda, che nelle sue pagine viene definita *sfera pubblica*, egli riscontra un passaggio obbligato e ineludibile, una mediazione necessaria, sebbene non sufficiente. «La comunità è sempre una sfera di familiarità circolarmente conchiusa nei confronti di un ambiente determinato. Il suo antagonista assolutamente necessario, il retroterra dal quale essa si distingue, è la sfera pubblica, l'insieme delle persone e delle cose che non 'appartengono' più, ma che bisogna tenere in conto. Non fa alcuna differenza, in questa relazione, che essa sia creata da una consapevole volontà di esclusività o solo dall'impossibilità di alimentare tutti gli uomini in modo naturale con un *medium* d'amore» (p. 41). Plessner non intende criticare le due tendenze; piuttosto, egli sottolinea l'urgenza di attualizzare la loro complementarità. La comunità senza la società, infatti, rischia di imporre all'uomo una trasparenza spersonalizzante che si rivela sinonimo di controllo totalitario. Dall'altro lato, la società senza la comunità perde di vista la tessitura valoriale che invece è chiamata a tutelare, in nome di una razionalità spersonalizzante e fredda (*à la* Weber). Plessner non intende dunque espungere dalla vita politica né la matrice comunitaria, né la mediazione della sfera pubblica; a suo avviso, l'etica comunitaria va recuperata, evitando il cortocircuito fra etica e politica. La lettura di questo testo di Plessner lascia emergere almeno un nodo problematico. L'autore, sulla falsariga della distinzione fra comunità e società, contrappone *l'ethos* della dignità all'*ethos* della fraternità: «Forte è chi accetta l'intero complesso costitutivo della società in nome della dignità del singolo uomo e della collettività, debole è chi abbandona la dignità in nome della fraternità nella comunità» (p. 25). Tale lettura della fraternità mi sembra piuttosto riduttiva: probabilmente, ciò che fa problema non è tanto la questione della fraternità, quanto la questione dell'identità, da cui deriva un concetto distorto di fraternità, secondo cui mio fratello è tale solo in quanto al lui mi accomuna un'identità infra-comunitaria.

2.2

(max 2 cartelle)

A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001, tr. it. A. Carnevale, *Il dolore dell'indeterminato. Una riattualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003.

Il breve ma denso scritto si compone di tre capitoli: *La filosofia del diritto come teoria della giustizia*; *La relazione tra teoria della giustizia e diagnosi dell'epoca*; *La dottrina dell'eticità come teoria normativa del moderno*. L'utilità di questo testo sta nel riconoscimento della condizione intersoggettiva come presupposto essenziale per la realizzazione della libertà individuale. Senza tale riconoscimento, ogni tentativo di emancipazione sociale, dettato dall'autodeterminazione, è destinato a fronteggiare il *dolore dell'indeterminato*. In questo senso, è come se Honneth, pur senza rifarsi esplicitamente alla tensione fra comunità e società, proponesse di ridiscutere i termini della loro implicazione sulla base delle categorie della filosofia del diritto hegeliana. La società senza

comunità pecca di astrazione, la comunità senza la vigilanza della società impedisce il dispiegarsi autentico della libertà reale, imponendone un surrogato. Proprio l'interazione comunicativa, che presuppone il riconoscimento reciproco, permette di bilanciare tale relazione. Secondo Honneth, il formalismo di alcune teorie della giustizia contemporanee suscita il medesimo *dolore dell'indeterminato* che Hegel individua come effetto della *Moralität*. A differenza che in Kant o in Fichte, infatti, in Hegel la libertà dell'individuo non si dà se non nella condizione intersoggettiva. Con queste premesse, Honneth interpreta la tripartizione della filosofia del diritto hegeliana. Il limite più grande del diritto astratto, in cui è tutelato solo il perseguimento del proprio interesse, non sta tanto nella considerazione della libertà dell'altro come mezzo per la propria, quanto piuttosto nell'irrelevanza del fine dell'azione. In altri termini, dal punto di vista della moralità, è la riflessione sul modo di agire che rende un soggetto libero, o meglio, autonomo da un punto di vista morale. Ciò conduce ad un ampliamento della prospettiva in senso sociale: l'accordo su una pratica sociale avviene previa approvazione razionale di ogni componente, e tuttavia non sembra sufficiente a evitare il *dolore dell'indeterminato*. Tale dolore è causato da due fattori. In primo luogo, esso dipende dalla cecità delle prescrizioni normative rispetto al contesto concreto. In secondo luogo, esso è causato dal fatto che, per poter essere istituzionalizzata, una norma deve superare la sola prova della razionalità, l'unico criterio in base al quale essa può assumere valore vincolante. L'eticità ha, in quest'ottica, una funzione liberatoria e terapeutica. La semantica della liberazione, intesa in senso negativo come liberazione dalla sofferenza causata dall'indeterminato, e in senso positivo come cammino verso la libertà reale garantita dall'eticità, domina il passaggio all'ultimo stadio della filosofia del diritto. A questo livello, proprio le sfere sociali si assumono il compito di eliminare la sofferenza per l'indeterminato, di incentivare l'autorealizzazione individuale e di garantire che tale autorealizzazione si mantenga entro un orizzonte di giustizia. Ai concetti di sofferenza e di liberazione si affianca, nella trattazione, la nozione di riconoscimento, che, secondo Honneth, guadagna nella filosofia del diritto hegeliana una dimensione pratica e comportamentale molto più approfondita rispetto alla filosofia jenesa. In tale contesto, anche i doveri giungono a godere di un effetto liberante. «La sfera dell'etica deve essere costituita da pratiche di interazione che devono poter garantire contemporaneamente *l'autorealizzazione individuale, il reciproco riconoscimento e i corrispondenti processi di formazione*. Tra questi tre compiti dell'etica devono esistere fitti intrecci, poiché Hegel sembra convinto che essi sono legati l'uno all'altro in una relazione di condizionamento reciproco» (p. 103). Tali intrecci non possono che darsi in forma comunicativa nell'arena sociale: in caso contrario, l'istituzionalizzazione delle pratiche sociali sarebbe imposta da uno Stato invadente, rischio che, secondo Honneth, Hegel non riesce a evitare del tutto: «Hegel non distingue in modo sufficientemente chiaro tra la circostanza per cui una sfera etica ha bisogno di una stabilità di presupposti legali appropriati, e il fatto che una istituzione deve la sua esistenza solo a un contratto sanzionato dallo stato» (p. 124). Se Hegel avesse riconosciuto tale differenziazione, «avrebbe potuto presentare la società moderna come un complesso di sfere di riconoscimento, che offrono spazio sufficiente al gioco di forme differenziate di istituzionalizzazione sociale» (p. 125).