

# Linguaggio e intersoggettività. Dalla *Fenomenologia dello spirito* alla *Diskursethik* habermasiana

Carlo Crosato

## *Language and Intersubjectivity: From the Phenomenology of Spirit to Habermas' Diskursethik*

**Abstract:** In this paper I aim to trace an itinerary through Hegelian Phenomenology to Jürgen Habermas' Diskursethik. Hegel lays the groundwork for placing relationality at the origin of self-consciousness and addresses the problem of plurality of perspectives on the world, seeking a solution in the linguistic medium. Habermas draws on Hegel's thought, identifying a structural ethicality underlying our communication.

**Keywords:** Language; Intersubjectivity; Diskursethik; Hegel; Habermas.

## 1. Introduzione

Il presente articolo si incarica di tracciare un itinerario che, attraverso la *Fenomenologia* hegeliana, raggiunga l'etica del discorso sviluppata negli anni Ottanta da Jürgen Habermas. Mediante questa ricostruzione si intende suggerire il debito contratto da Habermas rispetto alla critica dell'illuminismo hegeliano, essendo quest'ultima più articolata e penetrante della ben più nota dialettica dell'illuminismo dei francofortesi Adorno e Horkheimer.

Nei loro celebri appunti, Adorno e Horkheimer definivano l'illuminismo come la rinuncia da parte del pensiero a pensare criticamente se stesso, le proprie movenze e i propri esiti. Il pensiero soggiace a una volontà di potenza che organizza una sorta di spartizione dei compiti fra la fede, che produce incognite, e il sapere, che si incarica di risolverle. Il pensiero si riduce alla sola strumentalità: dismettendo la propria capacità critica, esso è asservito a scopi che ignora e che assume come irrinunciabili e inoppugnabili, senza curarsi del rischio sempre possibile della caduta dell'umanità

---

\* Università degli Studi di Bergamo (carlo.crosato@unibg.it; ORCID: 0000-0002-0439-3249).

nella barbarie. Ma il pensiero, almeno per via anamnestic, conserva la propria capacità di farsi riflessivo, sottoponendo a critica e ad autocritica la ragione strumentale.

Queste riflessioni tengono sullo sfondo il pensiero di Hegel, a partire dalla coppia *Glaube-reine Einsicht*. E tuttavia, come si è detto, l'analisi hegeliana ha degli aspetti di originalità cui Adorno e Horkheimer non sembrano attingere, a differenza di quanto invece farà Habermas. Si cercherà di mostrare tale originalità nel superamento delle aporie dell'illuminismo verso un "di più" di ragione, mediante cui maturare una coscienza morale in grado di smarcarsi dall'unilateralità intellettualistica dell'illuminismo. Ciò che occupa il centro delle nostre ricostruzioni è la natura linguistica del movimento del *Gewissen*: una natura linguistica che, per quanto sia poco riconosciuto, Habermas insegue sviluppando una propria etica del discorso tesa, come quella hegeliana, a oltrepassare le secche dell'illuminismo.

Nel capitolo IV della sua opera, Hegel getta le basi per collocare la relazionalità all'origine non solo dell'autocoscienza ma anche nella conoscenza che essa fa del mondo. Nel capitolo VI, poi, affronta il problema della pluralità delle prospettive sul mondo, ricercandone una soluzione nel *medium* linguistico. Il linguaggio è per Hegel l'autocoscienza che si apre ad altri, rendendosi universalmente comprensibile. Mediante il linguaggio, le autocoscienze autonome si dicono e si riconoscono reciprocamente come tali. L'azione ha il proprio movente in una convinzione, ma, scrive Hegel, la convinzione si fa effettiva solo nel linguaggio, solo se espressa e resa disponibile all'altrui riconoscimento. L'originalità, fra quelle che fanno di Hegel il primo pensatore della modernità, è considerare prioritario per la filosofia non classificare la moralità del contenuto di un'azione, non giudicare se l'azione determinata corrisponda o meno al vero dovere: il dovere è la conformità alla *allgemeines Bewusstsein* di cui il *Gewissen* si rende capace superando la scissione estraniante fra il particolare e l'orizzonte universale. Non tanto il Bene, quanto il Giusto: il Sé convinto di se stesso e in grado di esprimere e rendere riconoscibile la propria convinzione. In questo esprimersi e riconoscersi reciproco, le autocoscienze si colgono come sapersi e volere universale e, al contempo, si scoprono uguali nel puro sapersi e volersi. Ciò che rende morale l'azione non è, dunque, il contenuto dell'azione e la sua universale approvazione, quando la forma dell'azione, che si rende universalmente riconoscibile e così effettiva nel linguaggio. La coscienza universale non è un che di trascendente cui adeguarsi, bensì ciò che l'autocoscienza realizza in sé agendo con convinzione e offrendosi all'altrui riconoscimento.

L'impegno che ci assumiamo è quello di dimostrare come Habermas riprenda le riflessioni hegeliane, applicandole a un contesto cosiddetto post-metafisico, in cui la possibilità di affidarsi a un orizzonte trascendentale vero quale fonte di significato delle proprie azioni è venuta sgretolandosi. Sulla scorta delle intuizioni del suo maestro Apel, egli individua degli elementi strutturali e, perciò, irrinunciabili a qualsiasi prassi linguistica; ed essendo la prassi linguistica la pragmatica stessa della convivenza entro cui ciascuno produce la propria soggettività nella relazione, da tali strutture pragmatiche, Habermas farà emergere una strutturale eticità alla base del nostro comunicare e del nostro convivere.

## 2. La dialettica dell'illuminismo. Dallo statuto giuridico allo stato di terrore

Nel capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito*, apprestandosi a condurre a termine del proprio percorso la figura principale del capitolo, lo spirito, Hegel ripercorre le tappe fondamentali fin lì toccate e che hanno permesso l'approdo al mondo della moralità. Scrive Hegel che il *Selbst des Gewissens* – che taluni traducono come “Sé della coscienza”, talaltri come “Sé dell'animo coscienzioso –, con il quale stiamo per prendere contatto è “il terzo Sé spirituale” a comparire ai nostri occhi nel movimento dialettico dello spirito, quello “immediatamente certo di sé come della verità assoluta dell'essere”<sup>1</sup>.

Compito di questa prima parte ricostruttiva è dar conto, oltre che del concetto di “Sé”, delle figure in cui esso via via si presenta, prima di manifestarsi nel mondo della moralità. Incontriamo il Sé nella dissoluzione del mondo etico, precisamente nello statuto giuridico, dove però compariva come *persona*, un “vuoto di sostanza” la cui esistenza è riducibile alla sua realtà astratta. Dopo essere transitati per il mondo della cultura, incontriamo il Sé come libertà assoluta, nella quale l'unità tra singolarità e universalità era spezzata. Solo infine, con il *Gewissen*, è ristabilita l'unità fondamentale dello spirito, nella quale “l'autocoscienza morale, nella propria *certezza di sé*, ha il *contenuto* idoneo per il dovere, che precedentemente era vuoto”<sup>2</sup>, dove cioè l'autocoscienza ritrova in se stessa il dovere come cosa sua, universale e reale a un tempo.

---

<sup>1</sup> Hegel (1807, 843).

<sup>2</sup> Ivi (419).

In questo cammino dialettico, Hegel introduce delle figure che influenzeranno notevolmente il pensiero Occidentale, soprattutto la filosofia di lingua tedesca. In quell'ambito, si inseriscono pensatori, quali Horkheimer e Adorno, i quali riprenderanno e radicalizzeranno il movimento dialettico che interessa l'illuminismo<sup>3</sup>, o quali Habermas, che, sulla scia di Hegel, tenterà un superamento razionale dell'unilateralità negativa dell'intelletto. Sarà dunque necessario introdurre brevemente e per sommi capi il moto che porta Hegel alla prima, originaria dialettica dell'illuminismo, per poi giungere alla trattazione di ciò che, in questo scritto, incontra il nostro interesse, ossia l'eco hegeliana negli intenti filosofici, culminanti nell'etica del discorso, di Habermas.

## 2.1. Statuto giuridico

È complesso rintracciare nella *Fenomenologia* hegeliana un punto d'attacco efficace per l'analisi: si è spinti continuamente a chiedersi in che modo si sia giunti a quello stadio e a ricercare la risposta retrocedendo ulteriormente. Pare, però, che la sezione dedicata allo "statuto giuridico" possa per ora funzionare, segnando l'uscita dall'eticità greca, dissolta nell'individualismo autonomo, il Sé singolare: un passaggio caratterizzato dalla cosiddetta "estraneazione", dal venir meno dell'armonico rapporto tra l'autocoscienza e il mondo culturale che essa produce e che la circonda; in altri termini, un passaggio in cui l'autocoscienza non si riconosce più nel mondo circostante – che pure è un suo prodotto –, il quale le si contrappone come una realtà estraniata. La scissione, che rappresenta il travagliato rapporto dell'autocoscienza con la trama culturale che la circonda, è un momento superando il quale si raggiunge la moralità, fino al *Gewissen*, quella che possiamo intendere come la convinzione morale che sostiene l'atteggiamento personale, la coscienza moralmente certa di sé. È lì, nello statuto giuridico, che incontriamo la prima figura del Sé – intendendo con questo termine lo Spirito come soggetto animato da movimento proprio e dotato di una propria riconoscibile identità e uguaglianza con sé. Tale prima figura è quella che, con Hegel, abbiamo denominato "persona".

Con il tramonto del mondo greco antico, e della *polis* come dimensione armoniosa, coesa e compatta, in cui l'azione individuale non era in contrasto ma, anzi, era subordinata all'interesse generale, ciò che nella prospettiva dello statuto giuridico [*Rechtszustand*]<sup>4</sup> incontriamo è la pluralità degli

<sup>3</sup> Cfr. Horkheimer-Adorno (1969).

<sup>4</sup> Hegel (1807, 318-322), da non confondersi con lo stato di diritto come entità politica.

individui, svuotati del loro contenuto, della loro identità concreta, e al più accomunati da una uguaglianza puramente formale. Scrive Hegel che in tale situazione “*tutti [Alle]* hanno il valore di *ciascuno [Jede]*: valgono cioè come *persone*”. Al venir meno della coincidenza armoniosa tra l’individuo e la comunità greca antica<sup>5</sup>, in questa prima forma di individualismo l’uguaglianza è affermata prescindendo dalla particolare concretezza dell’individuo, vincolata “alla pura unità della propria realtà effettiva astratta, cioè all’unità intesa come autocoscienza in generale”<sup>6</sup>. Il termine “persona” così inteso, nello statuto di diritto, è quello di un’entità pura e vuota al punto che, uno sguardo retrospettivo sul percorso storico dello Spirito, potrebbe classificarlo come un’espressione di disprezzo<sup>7</sup>. La concretezza individuale è posta in secondo piano con l’adozione di un formalismo che fa del contenuto particolare pura accidentalità: questo non perché il singolo abbia perso il proprio contenuto, ma perché il diritto non può fare di quest’ultimo oggetto di considerazione. Siamo a contatto con un momento certamente necessario nello sviluppo verso la società moderna e la sua struttura egualitaria; un momento che, tuttavia, per la sua astrattezza, Hegel considera problematico e perciò da oltrepassare dialetticamente.

Al diritto non interessa la concretezza degli individui, bensì il singolo riconosciuto in modo puramente formale, come titolare di diritti possibili. Rinunciando alla differenza individuale, l’uguaglianza è affermata in una immediatezza vuota, astrattamente. Il Sé singolo è detto immediatamente universale, in quanto gli è riconosciuta consistenza giuridica. Questo è il primo Sé spirituale, in cui “l’universale è privo di differenziazione al proprio interno”<sup>8</sup>, in quanto ha dovuto pagare il prezzo della estraniamento del

<sup>5</sup> “L’immediata unità dell’individuo con le leggi e i costumi della comunità si è frantumata nell’esistenza puntiforme dei singoli individui che hanno perduto la certezza di sé garantita dalla comunità e la ricercano unicamente nella vita privata, nel godimento del proprio possesso e della propria ricchezza e quindi nella fruizione dei soli diritti civili e nella progressiva rinuncia ai diritti politici” (Chiereghin 1994, 123).

<sup>6</sup> Hegel (1807, 319): “[...] ist das Recht der Person weder an ein reicheres oder mächtigeres Dasein des Individuums als seines solchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geist geknüpft, sondern vielmehr an das reine Eins seiner abstrakten Wirklichkeit oder an es als Selbstbewußtsein überhaupt”.

<sup>7</sup> “Pertanto, la coscienza del diritto, nella sua stessa validità effettiva, sperimenta piuttosto la perdita della propria realtà e della propria perfetta inessenzialità: ed è allora che designare un individuo come una *persona* è espressione di disprezzo [*ein Individuum als eine Person bezeichnen ist der Ausdruck der Verachtung*]” (Ivi, 320).

<sup>8</sup> Ivi (418-419). Burzio scrive: “[...] qui questa personalità sottomessa al diritto è la stessa coscienza infelice divenuta realtà, poiché ora la sua essenza è da lei stessa considerata come altra da lei ed estraniata nella figura del signore assoluto; è il suo Sé, ma lontano da sé. La conquista del mondo del diritto ha dunque un prezzo; l’individuo è sì persona, Sé reale, ma estraniato da sé”. (Burzio 1996, 141). Si è a contatto, qui, con

proprio sé. La figura del “signore del mondo” [*Herr der Welt*] rappresenta, nel linguaggio hegeliano, il punto in cui sono raccolti i contenuti delle persone, estraniati dalle persone stesse e disattivati, ossia domati perché non cedano alla reciproca distruzione. Esso è la persona assoluta che incarna il diritto, dimensione che rende possibile una comunità solo al prezzo di sottrarre agli individui la loro differenza particolare.

Stante tale rapporto “perso” del Sé con se stesso, lo stesso mondo che si apre davanti al Sé non è più il *suo* mondo, ma la negazione della sua individuale personalità: il suo contenuto ora gli è dinanzi “al modo d’una realtà effettiva altrettanto coriacea, e il mondo ha qui la sua determinazione di qualcosa d’esteriore, il negativo dell’autocoscienza. [...] Una realtà effettiva dotata d’un essere particolare, e in cui l’autocoscienza non si riconosce”<sup>9</sup>. Lo Spirito, ora estraniato a sé, per ritrovarsi dovrà percorrere quella che prende la forma della triade di *cultura* [*Bildung*], *illuminismo* [*Aufklärung*] e *terrore* [*Schrecken*]: i momenti che, dalla rottura della “sostanza etica” antica, portano al ritorno dello spirito in sé.

## 2.2. Cultura, illuminismo, terrore

La seconda figura di Sé che Hegel presenta è quella della presa di coscienza propria del mondo della cultura, culminante con la nozione di libertà assoluta, massimo grado di estraniamento di quel mondo, con cui il filosofo interpreta la Rivoluzione francese.

Il Sé che nasce dalla scissione del mondo etico (e che inaugura il diritto formale e astratto) è caratterizzato da un’estraniamento da sé e da una tensione a farsi reale, a coagularsi in una realtà estraniata; ovvero, in altre parole, Hegel osserva il mondo etico della *polis* scindersi, opponendo, da un lato, gli individui e, dall’altro, la realtà che il loro vivere comunitario produce ma che essi non riconoscono essere immediatamente parte della loro identità. Nel linguaggio hegeliano, il Sé è astratto dalla sostanza, che è realtà esterna; per converso, il mondo reale che l’autocoscienza si trova di fronte non è che la sua propria opera, ma percepita come esterna, come qualche cosa che non appartiene più all’individuo, un mondo che non è più la sua essenza e il suo mondo, bensì qualcosa che l’individuo avverte come sua negazione. Ciò significa che l’individuo si concreta nella storia contrapponendosi alla realtà esterna, così come il mondo esterno è reale

---

una “comunità puramente esteriore di ‘persone’, unite fra loro dal vincolo universale, ma astratto e formale del riconoscimento giuridico” (Li Vigni 1997, 118).

<sup>9</sup> Hegel (1807, 322-323).

solo come estraniamento dell'individuo da sé. Il Sé è ora animato da un movimento di allontanamento e riavvicinamento da sé.

L'autocoscienza è conscia dell'esistenza di un mondo reale a essa contrapposto – il mondo del diritto –, ed è consapevole dell'unità perduta fra il Sé e il mondo esterno – l'individualità etica. Tale consapevolezza è, nei termini hegeliani, *coscienza effettiva* [*wirklichen Bewußtsein*], che ha come oggetto la sostanza spirituale a lei estranea, e *coscienza pura* [*reine Bewußtsein*], che tiene come oggetto l'unità del Sé con quella sostanza<sup>10</sup>. La coscienza pura non è reale, essendo piuttosto pensata dalla coscienza effettiva che le assegna essenzialità in quanto coscienza di una unità. Nei termini di Hegel, esse rappresentano l'una per l'altra l'*aldilà* [*Jenseits*] – il pensiero e l'essere pensata della coscienza reale nella coscienza pura –, e l'*aldiqua* [*Diessaits*] – la realtà da quel pensiero estraniata. Ossia, in altre parole, l'autocoscienza del mondo del diritto si aliena pensando l'unità come mondo dell'aldilà, e proietta così in un orizzonte altro quell'unità con il proprio mondo che essa ha perduto.

A queste due coscienze corrispondono rispettivamente (1) il mondo della *cultura*, in cui nulla è fondato in se stesso, e in cui tuttavia è possibile una qualche mediazione tra le coscienze e, di qui, la verifica intersoggettiva, grazie a un linguaggio concettuale; (2) l'esperienza religiosa, in cui risiede la coscienza pura come coscienza estraniata, dove non vi è alcuna realtà e che, anzi, si costituisce come "fuga [*Flucht*]"<sup>11</sup> dal mondo della realtà effettiva. Assistiamo perciò alla scissione, da un lato, della coscienza reale, mondo culturale mediante cui l'autocoscienza cerca di riempire la personalità vuota e formale del diritto, dimensione culturale oggetto della coscienza opposto alla dimensione giuridica; dall'altro della fuga dal mondo reale nella fede in una unità superiore. L'unità di queste due dimensioni, a questo punto del percorso fenomenologico, non appare accessibile ed è perciò vissuto come una scissione e una opposizione, laddove solo in

---

<sup>10</sup> "La sostanza è in questo modo *spirito*, è *unità* autocosciente del Sé e dell'essenza: ma entrambi questi termini hanno anche, l'uno per l'altra, il significato dell'estraniamento [*selbstbewußte Einheit des Selbsts und des Wesens, aber beides hat auch die Bedeutung der Entfremdung füreinander*]. Lo spirito è *coscienza* d'una realtà effettiva oggettiva per sé libera; di fronte a questa coscienza però sta l'unità fra il Sé e l'assenza: alla *coscienza effettiva* [*wirklichen*] si contrappone la *coscienza pura* [*reine Bewußtsein*]. Da un lato, esteriorizzandosi, l'autocoscienza effettiva trapassa nel mondo effettivo, e viceversa; d'altro lato, però, proprio questa realtà effettiva è levata – tanto la persona, quanto l'oggettività: si tratta infatti di termini puramente universali. Questa loro estraniamento è la *coscienza pura*, ossia l'essenza [*diese ihre Entfremdung ist das reine Bewußtsein, oder das Wesen*]" (Ivi, 323).

<sup>11</sup> Ivi (352).

seguito il “Sé universale” riuscirà a riunire ragione ed esperienza religiosa in sé, riducendo tale unità a concetto rischiarato.

Dopo aver vissuto la vanità del mondo reale, la coscienza fa avanzare il suo lato puro, cioè il “mondo del *pensare*”, il cui contenuto fugge dalla vana realtà, ed è anzi ineffettivo e puramente pensato. Ma di tale elevazione sopra la realtà che si è riscoperta vana, Hegel rintraccia una ulteriore articolazione. Essa si declina nel lato della *fedé* [*Glauben*] e nel lato della *pura intelligenza* [*reine Einsicht*]. La loro origine comune, si è detto, è la medesima fuga dalla realtà, alla ricerca di una unità tra esperienza razionale ed esperienza spirituale capace di superare l’estraniamento. Quella che Hegel chiama “sostanza assoluta” viene rappresentata dalla fede come sostanza assoluta e quieta, e viene pensata concettualmente e dalla pura intelligenza. Sebbene, dunque, gli intenti siano i medesimi, questi movimenti – della fede e della pura intelligenza – non si riconoscono come unità, ma come l’uno, la fede, il positivo dell’altro, l’intelligenza pura, che è il negativo in quanto in essa viene riconosciuto solo ciò che ha la forma del Sé.

Nel rapporto che la pura intelligenza intesse con il proprio positivo, la fede, e con il mondo reale, risulta finalmente chiaro che la pura intelligenza corrisponde a ciò che storicamente si è presentato paradigmaticamente come *Aufklärung*. “La grande lotta che riempie di sé il secolo XVIII”, che oppone i filosofi ai “tardivi difensori di una fede ormai vacillante”, la ragione contro una superstizione<sup>12</sup>. L’illuminismo, anzi, si propone come la stessa pura intelligenza, che riassume in sé il contenuto della fede – sebbene entro i limiti della capacità di accertamento razionale –, portando agli unici risultati positivi di ridurre la coscienza credente al solo riconoscimento di un Ente Supremo e di riportare ogni realtà entro la categoria dell’*utile* [*Nützliche*]. L’utilità è ora il polo veridizionale unico: in un contesto in cui l’unico strumento funzionante è la capacità di accertamento razionale dell’uomo, la verità non può che ridursi all’utile.

Ma l’utile non è meramente oggetto della coscienza. Il “mondo dell’utile” è vera realizzazione dell’intellezione pura; esso rappresenta il punto di contatto tra essenza assoluta e autocoscienza, tra verità ed essere umano, perché esso è riduzione della verità alla matrice razionale dell’autocoscienza. Questo è il solo punto di contatto con la verità che sia possibile nell’illuminismo e che sia rimasto superstite alla fuga dalla realtà. Con le parole di Hegel, esso si configura come “la verità che è altrettanto la *certezza* di se stessa”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. Hyppolite (1946, 523).

<sup>13</sup> Hegel (1807, 387).

L'autocoscienza prende contatto con una verità, per così dire, alla portata del proprio accertamento raziocinante. In questo movimento – che rappresenta il secondo dei Sé, quello della *libertà assoluta* [*absolute Freiheit*], così chiamata perché l'autocoscienza è certa di sé e del proprio mondo – il singolo apprende di essere capace di universalità, ma quest'ultima è raggiunta con una tale immediatezza da determinarne un rovesciamento: l'universalità è imposta con un moto negativo che sbaraglia ogni alterità<sup>14</sup>. Se è vero, infatti, che la pura intelligenza riconosce come vero solo ciò che può ricondurre a sé – e questo è l'utile –, “la coscienza considera il mondo senz'altro come propria volontà, e quest'ultima è *volontà universale*”, assoluta<sup>15</sup>: al concetto di “utilità” segue la dissoluzione di ogni fine, potenzialmente ribaltabile in mezzo per altro; viene abbattuto ogni limite della libertà, che diventa assoluta e storicamente concreta. Ciò che non risulta utile, d'altra parte, subisce quella che Hegel chiama “furia del dileguare” [*Furie des Verschwindens*]<sup>16</sup>, consistente nella sola attività negativa di cui questa libertà assoluta è capace.

Un'unità fittizia dello spirito (singolare e universale) viene ristabilita mediante la dittatura di un sé singolare o, come dice Hegel, della “fazione vincente” [*siegende Faktion*]<sup>17</sup>: la parte storicamente vittoriosa si impone sulle altre, colonizzando il campo di battaglia e dettando le regole, che dovranno valere universalmente. Il terrore della volontà assoluta, si può dire, è il ripresentarsi dell'universale come una volontà singolare e determinata (il governo, la dittatura, la fazione forte), che ne nega un'altra, l'opposizione della volontà che si dice generale contro il pulviscolo degli atomi individuali, il cui esito non può che essere l'annientamento di ogni nuova ed emergente singolarità<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Horkheimer e Adorno concordano sugli esiti negativi (non si confonda “negativo” qui con “cattivo”) dell'illuminismo: “Ogni tentativo di spezzare la costrizione naturale spezzando la natura, cade tanto più profondamente nella coazione naturale. È questo il corso della civiltà europea. L'astrazione, lo strumento dell'illuminismo, opera coi suoi oggetti come il destino di cui elimina il concetto: come liquidazione. [...] Il distacco del soggetto dall'oggetto, premessa dell'astrazione, è fondato nel distacco dalla cosa, a cui il padrone perviene mediante il servitore”. Si sottolinea quindi che la potenza del dominio, nonostante questo abbia una base materiale, è nell'autonomia e universalità logica di una sovrastruttura che si riproduce come tautologica autoaffermazione (Horkheimer-Adorno 1969, 21).

<sup>15</sup> Hegel (1807, 389).

<sup>16</sup> Ivi (392).

<sup>17</sup> Ivi (393).

<sup>18</sup> Cfr. Hyppolite (1946, 564-5). “Il terrore è precisamente la lotta senza quartiere della volontà sedicente universale, ma in realtà solo faziosa, contro l'intenzione o il sospetto della volontà universale, che in realtà è solo la volontà dei singoli” (Burzio 1996, 175).

Per difendersi dallo stato di terrore, la libertà degli individui deve ritrovare un territorio in cui la sopravvivenza del singolo non sia minacciata; e questo è il territorio del *Gewissen*, che non pone più la verità fuori di sé, ossia non cerca più fuori di sé il senso delle proprie azioni, ma agisce nella persuasione morale della validità delle proprie azioni. È proprio la coscienza morale, infatti, a proporsi come protagonista del superamento degli esiti deleteri dell'illuminismo, il cui progetto sta nella ferma convinzione che la ragione sia il vero fondamento della realtà e che quanto appare esterno a esso vi debba essere ricondotto<sup>19</sup>, e il cui effetto è la totale e unilaterale negazione violenta, "terroristica", di ciò che cade fuori dell'essenza dell'autocoscienza.

### 2.3. Superamento razionale: un "di più" di ragione

Nel *Gewissen* (più "animo coscienzioso" o "coscienza morale", che "coscienza"), l'autocoscienza morale torna in sé. Nella sua autocertezza, nel suo stare presso di sé, l'autocoscienza morale rintraccia il contenuto, che nei Sé precedentemente individuati giaceva svuotato, e che ora la riempie senza però vincolarla ad alcuna determinatezza. Prima del suo compimento definitivo, però, questa figura dovrà ancora superare un percorso di contraddizioni, di male e di perdono: da tale autocertezza non si evince ancora un superamento completo rispetto alla situazione conflittuale dell'illuminismo, che oppone gli individui all'universale e gli individui tra loro. In altri termini, l'eredità dell'illuminismo è l'autocertezza che il proprio dovere sia il dovere universalmente valido; tale autocertezza, però, viene a crollare nel momento in cui, agendo, l'autocoscienza morale e certa di sé ricade nella conflittualità negativa dell'azione tesa alla ricomprensione dell'altro entro le proprie categorie. Tutto ciò che non si esaurisce entro il riferimento a sé è condannato a essere considerato "altro". Il problema, cioè, è quello della compatibilità della pluralità dei doveri tra loro e con un dovere universale. Sussistono ancora questi limiti, i quali non permettono allo spirito di porsi in tutta la sua forza nel termine medio del linguaggio, perché per la coscienza morale l'essenziale è fare il *proprio* dovere; rimane, allora, il problema di ricomporre le ragioni della soggettività e le ragioni dell'universale, in quanto, se già è universalmente riconosciuta l'autocertezza dell'azione morale, lo stesso non si può dire per il lato particolare legato alla sensibilità insita nell'agire<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cortella (2002, 193).

<sup>20</sup> In relazione a tutto il percorso che dallo stato giuridico arriva al problema preliminare della moralità di cui ora ci stiamo occupando, il processo di "vivificazione" dell'individuale "non muove dalla sostanza verso la particolarità, ma va dalla particolarità alla

Immediatamente inoltrati nel mondo della moralità, quindi, siamo ancora a contatto con un residuo della tipica “rimozione” dell’illuminismo, caratterizzata dalla semplice negazione – o comunque dalla disuguaglianza saputa tra le varie autocoscienze libere e agenti determinatamente. Continua a sussistere un’opposizione fra l’autoriferimento della persuasione, che si ritiene autosufficiente, e il riferimento a una realtà esterna, presente nell’agire, che rende suscettibili i soggetti agenti di uno sguardo altro, conforme alla propria parzialità. Il superamento di tale situazione, Hegel lo rintraccia non tanto nella rinuncia alla ragione che ci ha condotti fino a qui, quanto invece in un “di più” di ragione capace di superare questa unilateralità negativa. A essere incaricata di tale compito è l’animo coscienzioso, il cui movimento è – lo vedremo – linguistico. È proprio questo il punto su cui faremo ruotare il pensiero fenomenologico di Hegel e quello della *Diskursethik* di Habermas: l’ambizione di rintracciare un riconoscimento che sia capace di tenere conto del rapporto tra il “sapere di sé” e la determinatezza.

### **3. L’etica del discorso**

Dopo tale necessaria, per quanto rapida, ricognizione, siamo in grado di passare all’analisi di come il linguaggio agisca nei due pensatori che prendiamo qui a riferimento come superamento razionale della negatività illuministica. Delineeremo le vie guida per seguire il discorso di Hegel prima (2.1) e di Habermas poi (2.2), per accingerci in seguito a considerare il ruolo universalizzante e inclusivo che la prassi comunicativa assume in Habermas, grazie alle intuizioni acquisite dalla *Fenomenologia*.

#### **3.1. La dimensione linguistica in Hegel**

Come si accennava, il problema del *Gewissen* come animo coscienzioso certo di se stesso consiste nel suo persistente soggettivismo unilaterale. È quello

---

sostanza, perché solo in questo modo quest’ultima, da universale e formale, può venir vivificata e divenire per sé agente” (Costantino 1980, 140). Bene scrive Vinci: “Essa [l’autocoscienza morale] dovrà superare un soggettivismo unilaterale, la chiusura in sé legata a questa incapacità di instaurare una relazione adeguata con gli effetti della propria azione. Ad esser riconosciuta sarà [per ora] soltanto la propria persuasione del dovere: ad universalizzarsi e a rendersi effettuale, nel rapporto con le altre autocoscienze, sarà solo quel lato del sapere di sé già dotato di universalità. Al contrario, l’altro polo dell’unità che costituisce la coscienziosità – quello della particolarità e della sensibilità necessariamente connesse all’agire – resterà escluso dal riconoscimento e, quindi, non guadagnerà l’universalità e l’effettualità” (Vinci 1999, 424).

che potremmo dire “giacobinismo”, caratterizzato dal fatto che l’agente ritiene giusto agire e, a questo riguardo, possiede una certezza incrollabile; una certezza che lo spinge, sì, a superare l’inerzia kantiana – ferma nell’“oscillante incertezza” –, ma che, al contempo, lo fa sporgere sul rischio della pura persuasione. Detto altrimenti, l’individuo, nella propria autocertezza, rende determinata l’azione finora vuota nella persuasione pura, ma al contempo concede spazio all’arbitrarietà [*Willkür*] della propria sensibilità. Scrive Hegel della

convizione individuale [...] come la consapevolezza della vacuità del puro dovere stesso, e del fatto che esso è soltanto momento, che la sua sostanzialità è un predicato che ha il proprio soggetto nell’individuo; questi a suo arbitrio dà il contenuto al dovere, potendo collegare a questa forma ogni contenuto e fissando in esso la certezza morale della sua coscienza<sup>21</sup>.

Data la necessità, ora saputa, di colmare l’astrattezza del dovere puro soltanto mediante l’arbitrio, viene a crearsi una molteplicità di “doveri”, di contenuti che, derivando dalla sensibilità del singolo, possono configgere e portare a reciproci giudizi di prassi fraudolenta o ingiusta. È qui la chiave che permette a Hegel di esaltare il linguaggio, incaricandolo di mettere in comunicazioni tali autocoscienze<sup>22</sup>.

Se da un lato l’autoriferimento separa le autocoscienze abbarbicate nelle proprie certezze di “dovere-agire” determinato, dall’altro è l’elemento che permette l’accordo tra le autocoscienze. Dal momento che tutte le autocoscienze sono caratterizzate dal riferimento a sé, quest’ultimo viene assunto come primo elemento comune, e di qui come la via del possibile riconoscimento dell’eguaglianza fra le autocoscienze:

Questo puro sapere è immediatamente *essere per altro* [*dies reine Wissen ist unmittelbar Sein für anderes*]; infatti, in quanto pura uguaglianza con se stesso [*reine Sichselbstgleichheit*], tale sapere puro è l’immediatezza [*Unmittelbarkeit*], ovvero l’essere. Questo essere è però, nel contempo, l’universale puro, l’ipseità di tutti; ossia, l’agire è riconosciuto ed è pertanto effettivo. Questo essere è l’elemento tramite cui l’animo coscienzioso sta immediatamente nel rapporto d’uguaglianza con tutte le autocoscienze<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Hegel (1807, 426).

<sup>22</sup> Cfr. Simon (1966); Bodammer (1969). In generale si veda Vernon (2007).

<sup>23</sup> Hegel (1807, 428-429). Scrive Vinci in merito: “Dal momento che tutte le autocoscienze si riferiscono a sé, l’autoriferimento assume il carattere di universale comune, diviene l’ipseità di tutti, ciò che permette il riconoscimento e l’effettualità dell’agire, rendendo così possibile un rapporto di uguaglianza fra le autocoscienze” (Vinci 1999, 441)

Ancora si può dire che, rispetto alla moralità kantiana, viene qui a mancare la verticalità (dovere puro-coscienza), per privilegiare invece un terreno comune e orizzontale, caratterizzato da relazioni tra autocoscienze certe di se stesse, insieme uguali e differenti. Un elemento, quest'ultimo, che segna fortemente il carattere di questo "terzo Sé": in esso, infatti, coesistono l'uguaglianza e la diversità.

Ciò che ora più ci interessa è che, affinché tali relazioni siano possibili e reali, deve subentrare un *medium*, condizione necessaria. È questo il punto forte dell'"etica del discorso" hegeliana, dove il *Gewissen* si realizza mediante un movimento "linguistico": perché l'azione divenga reale, effettiva, infatti, il *Gewissen* pretende che la sua azione venga riconosciuta; un riconoscimento, d'altra parte, che non può derivargli da "un mero essente, disperso nella sua semplice empiricità", ma solo da "un'altra autocoscienza, capace di assicurare quella piena reciprocità nella quale consiste, per Hegel, la corrispondenza adeguata tra il pensiero e l'altro da sé"<sup>24</sup>. Di questo "preteso riconoscimento", Hegel già ci aveva detto nel capitolo dedicato alla *Verità della certezza di se stesso*, nella sezione nominata *Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza*<sup>25</sup>, il cui punto di partenza era il problema della possibilità di un'autocoscienza, affrontato attraverso la relazione all'altro: la soluzione consisteva lì nel riconoscimento reciproco tra due coscienze, secondo cui solo ritenendo l'altro capace di riconoscere, e perciò riconoscendolo come soggetto degno, è possibile vedere sé mediante l'altrui sguardo<sup>26</sup>. Una soluzione tutt'altro che pacifica, poiché la scoperta dell'altro comporta allo stesso tempo la comparsa di una prospettiva o di una pluralità di prospettive sul mondo alternativa alla propria<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Ivi (425).

<sup>25</sup> "L'autocoscienza è *in sé e per sé* allorquando, e per il fatto che, essa è *in sé e per sé* per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente come qualcosa di riconosciuto [*das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist*]. [...] ciascuno costituisce, ai propri occhi e a quelli dell'altro, un'essenza immediata che è per sé, e che nel contempo è per sé soltanto tramite questa mediazione [*Vermittlung*]. I due estremi si riconoscono come *riconoscentisi reciprocamente* [*sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend*]" . Si tratta di un movimento che "è allora senz'altro quello, duplice, delle due autocoscienze" (Hegel 1807, 128-129). Cfr. anche Cortella (2002, 257-272).

<sup>26</sup> Scrive Honneth che il tratto distintivo della filosofia classica tedesca, da Kant a Hegel, nel modo di teorizzare il riconoscimento è non solo la rilevazione del suo carattere reciproco ("che il riconoscimento venga inteso come un atto simultaneo e reciproco tra due soggetti" accade "per la prima volta nel contesto tedesco"), ma anche l'accentuazione del riconoscimento come atto dovuto verso l'altro. Cfr. Honneth (2018, 94 e 105).

<sup>27</sup> "Ciascuno considera il proprio punto di vista soggettivo come la verità, e delimita semplicemente il punto di vista dell'altro nel proprio, negando validità al punto di

Ora tale riconoscimento acquisisce la connotazione della giustificazione dell'azione e della comprensibilità di cui l'autocoscienza deve incaricarsi per essere universalmente riconosciuta. L'autonomia e l'autocertezza dell'autocoscienza è, infatti, effettuale solo nel linguaggio, il *medium* che permette alle coscienze autonome di riconoscersi come tali e che assicura loro il passaggio dall'universalità legata alla singolarità conchiusa in sé – quella della convinzione intima [*Überzeugung*] – a un'universalità espressa, disponibile: il *Gewissen*, mediante la rassicurazione linguistica, guadagna la vera universalità, comunicando la sua persuasione, insieme unica e comune a quella altrui. Grazie al linguaggio viene meno la particolarità, ma non perché gli effetti dell'azione determinata siano in qualche modo annullati, bensì perché in esso le autocoscienze intrecciano relazioni in cui si riconoscono come egualmente attive in conformità alla propria sensibilità.

Il linguaggio [*Sprache*] è l'autocoscienza essente *per altri*, che *si dà* immediatamente *come tale* [*das für andre seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar als solches vorhanden*] e che, in quanto è *questa* determinata autocoscienza, è universale. Il linguaggio è il Sé nell'atto di separarsi da se stesso, che diviene oggettivo in quanto puro "Io=Io"; esso si mantiene in questa oggettività [*Gegenständlichkeit*] come *questo* determinato Sé, proprio al modo in cui confluisce immediatamente negli altri ed è la *loro* autocoscienza. Il linguaggio recepisce se stesso proprio come viene recepito dagli altri, e quel recepire è appunto l'*esistenza* che è *divenuta Sé* [*zum Selbst gewordne Dasein*]<sup>28</sup>.

Vediamo qui, "*wieder*", la qualità di fondo della parola: quella di riprodurre ed *esplicitare* la struttura spirituale. Con il linguaggio l'autocoscienza diventa "per altri", pur restando in sé, perché il linguaggio è, sì, un movimento di uscita da sé di tale autocoscienza, ma, stante questa scissione e oggettivazione, essa si mantiene come Io=Io. Ci si pone qui sul piano del "sentirsi" reciproco, per cui lo spirito si riconosce come l'"Io che è Noi e Noi che è Io"<sup>29</sup>, ovvero, in termini più piani, l'individuo non rimane rinserrato nella propria individualità, ma si offre al riconoscimento di altri, riconoscendo a propria volta la comune umanità che ci lega e che si esprime mediante il linguaggio. E, come torneremo subito a dire, non si tratta di una comunione di intenti sostantiva, una condivisione di finalità storicamente determinate, bensì, in primo luogo, della forma stessa dell'a-

---

vista dell'altro quando entra in conflitto con il suo" (Pinkard 1994, 93).

<sup>28</sup> Hegel (1807, 430).

<sup>29</sup> "Nel momento stesso in cui l'Io che si esprime viene avvertito, percepito, è svanito, si è dileguato il suo esserci come singolo. Ma questo dileguare della singolarità è il restare dell'Io nella universalità, ed è il suo sapere di sé, come di un Sé che è passato in un altro Sé, che è stato avvertito ed è universale" (Li Vigni 1997, 134).

zione umana, che è sempre sporgenza verso la richiesta di riconoscimento e disponibilità di reciproco riconoscimento.

La riproposizione del passo sopra citato può parere scontata in questo contesto, ma è davvero indispensabile per riconoscere come, nonostante la determinatezza dell'agire morale, il *Gewissen*, nella prassi ma soprattutto nel linguaggio, sappia se stesso e si mostri agli altri nel suo lato universale, nel suo lato "divino"<sup>30</sup>; mentre è solo nel linguaggio che la persuasione delle autocoscienze è riconosciuta, facendo un notevole passo verso l'abbandono della semplice determinatezza e la conquista dell'universalità. Prosegue Hegel:

L'enunciarsi [*Aussprechen*] di questa rassicurazione leva in se stesso la forma della propria particolarità [*Besonderheit*]; nel farlo, riconosce la *necessaria universalità del Sé* [*notwendige Allgemeinheit des Selbsts*]; dandosi il nome di *animo coscienzioso*, viene a chiamarsi puro sapere di sé e pura volontà astratta; vale a dire, sapere e volere universale, che riconosce gli altri, che è loro *uguale* [*gleich*], poiché gli altri sono appunto questo puro sapersi e volersi [*reine sich Wissen und Wollen*], e riconoscono pertanto a loro volta questo sapersi e volersi dell'animo coscienzioso<sup>31</sup>.

Hegel qui pare dirci ancora che, nonostante la particolarità della via d'azione, il problema morale non sta tanto nello stabilire se questa via sia o meno il vero dovere – problema che invece si poneva nell'etica kantiana<sup>32</sup> –, quanto piuttosto nel riconoscere la conformità alla coscienza universale come insito nel *Gewissen* che si enuncia. Il dovere più profondo è, insomma, quello di enunciare la propria convinzione, svelando il proprio lato universale, che è quello del comune saper-si e voler-si. Il Sé – in altri termini che torneranno più avanti utili – si rivela conforme alla prospettiva universale non nel contenuto dell'azione, ma

nella forma dell'azione. È questa forma a doversi porre come effettiva; essa è il Sé che, come tale, è effettivo nel linguaggio, che si enuncia come il vero [*Wahre*] e che, proprio nel fare ciò, riconosce [*anerkennt*] tutti i Sé e ne viene riconosciuto<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> “Nella sua sublime maestà, che lo eleva al di sopra della legge determinata e al di sopra di ogni contenuto del dovere, l'animo coscienzioso ripone dunque nel suo sapere e nel suo volere qualsivoglia contenuto; si tratta della genialità morale, che sa la voce interiore del proprio sapere immediato come voce divina [*als göttliche Stimme*]” (Hegel 1807, 432). Burzio: “Nonostante il contenuto dell'agire morale continui a essere determinato, il *Gewissen*, agendo e parlando, sa se stesso e si mostra agli altri come universale Sé. [...] Ma il *Gewissen* è allo stesso tempo anche qualcosa che appartiene a tutti gli altri membri della comunità. Il *Gewissen* mio diventa oggetto dell'altrui *Gewissen*, perché io parlo” (Burzio 1996, 190-1).

<sup>31</sup> Hegel (1807, 432).

<sup>32</sup> Cfr. Cesa (1981).

<sup>33</sup> Hegel (1807, 432).

La verità dello spirito è lo sbilanciarsi verso l'altro e accogliere l'altro: solo così la propria azione diviene vera, perché espressa in una richiesta di riconoscimento e perché, ancora nel linguaggio, ottiene riscontro. Nei termini di Hegel, il Sé riconosce tutti gli altri Sé nel loro sporgere vicendevole. L'indicazione hegeliana è allora che la moralità non risiede nel tentativo di adeguarsi alla coscienza universale intendendola come un che di trascendente e sostantivo, quanto piuttosto di realizzarla in se stessi; questo accade quando si agisce con convinzione, e questo è possibile solo se si possono riferire ad altri le ragioni del proprio agire, attuando così un reciproco ed equato riconoscimento mediante il linguaggio. Grazie a esso, il *Gewissen* diviene per altri pur conservando se stesso, acquisisce universalità senza perdere l'individualità<sup>34</sup>.

Se abbiamo inteso bene, il linguaggio hegeliano rende possibile quella *comunanza della ragione* che altrimenti l'immediatezza del sentimento, l'intenzione ascosa e l'ingenua certezza di sé escluderebbero. Il linguaggio è perciò *necessario* per l'individuo, che deve comunicare le proprie intenzioni, le quali, perché tali, non possono essere viste; per l'individuo, poi, che per sussistere come autocoscienza deve stringere rapporti intersoggettivi. Solo mediante la mediazione verbale, infatti, ognuno è riconosciuto come coscienza certa di sé e agente. Lo spirito ancora non è definitivamente compiuto, non siamo ancora alla coincidenza di razionalità e realtà [*Wirklichkeit*]. Il linguaggio non coincide con lo spirito, ma è mezzo per il Sé, il quale, dopo che l'azione si è quietata, si rivolge ad altri e si confessa come fallibile, come mosso da un dovere arbitrario e non già universale.

Si tratta, ricordiamolo, di una critica alla modernità che viene dal dentro della modernità stessa; in modo riflessivo, ovvero non lasciandosi tentare da "derive" irrazionali o arazionali – si pensi per esempio alle soluzioni nietzscheane –, bensì spingendo la ragione verso un terreno comprensivo e inclusivo, universalizzante senza che per questo essa assuma caratteri totalitari<sup>35</sup>.

Habermas, così come Hegel, comprende a sua volta l'impossibilità di respingere categoricamente la modernità. Un'impossibilità che si tramuta in ingenuità, se si valutano i guadagni propri della modernità, come la

<sup>34</sup> Cfr. Pagani (2008, 443-4).

<sup>35</sup> Il dominio del "pensiero borghese" è esemplarmente trattato nel già richiamato *Dialettica dell'illuminismo*, nel quale si parla di un illuminismo intento dapprima a "togliere agli uomini la paura e di renderli padroni", e poi conquistatore di una autonomia propria: "esso è il servo a cui il signore non può imporre a piacere di fermarsi. [...] Lo strumento diventa autonomo" (Horkheimer-Adorno 2008, 11-44). La "soluzione insoluta", per eventuali paragoni con la tesi hegeliana: "L'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo" (ivi, 223).

sovranità dello Stato o le libertà individuali<sup>36</sup>. Il punto sta, per entrambi gli autori, nel ricomprendere la modernità entro un illuminismo più radicale, tale da permettere un progresso rispetto al “troppo poco di ragione” che la costringe a un intelletto incapace di riflettere razionalmente su di sé<sup>37</sup>. E la razionalità compiuta a cui tendono i nostri autori di riferimento è, nelle parole di Habermas, una razionalità conciliante, che consiste nella “disposizione di soggetti, capaci di parlare e di agire, ad acquistare e impiegare un sapere fallibile [*die Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte, fehlbares Wissen zu erwerben und zu verwenden*]”<sup>38</sup>.

Questo è possibile solo con un elemento “medio”, che ponga gli individui in relazioni egualitarie e che sia in grado di comprendere in sé ogni aspetto della vita degli individui. Si tratta dell’agire comunicativo [*kommunikatives Handeln*], con il suo statuto comprensivo e inclusivo; un agire di cui Hegel comprende le potenzialità, e in cui Habermas sottolineerà la promessa di conservare i guadagni della ragione moderna pur superandone i limiti, non verso soluzioni irrazionalistiche, bensì verso un pensiero capace di incessante e condivisa autocritica.

### 3.2. Etica del discorso in Habermas

L’intento hegeliano, ci dice Habermas, è quello di respingere “l’astratto universalismo della giustizia” visibile nelle “impostazioni individualistiche dell’epoca moderna e nel diritto naturale razionale, come pure nell’etica kantiana”. Il medesimo trattamento, ci dice Habermas, Hegel lo riserva al “particolarismo concreto del bene comune”, di derivazione aristotelica o tomista. Lo stesso intento è alla base dell’etica del discorso di Habermas<sup>39</sup>,

---

<sup>36</sup> Habermas (1985, 86).

<sup>37</sup> “Il limite dell’illuminismo è un’insufficiente capacità di rischiaramento, il suo limitato potere di comprensione razionale. Esso vede di fronte a sé esclusivamente la non-ragione e l’altro contro cui combattere [...]. Da ciò l’irrigidimento nella sua negatività, invece di riconoscere la natura positiva – e al fondo razionale – di ciò che è altro da lui. Questo difetto di comprensione nei confronti dell’altro da sé è in realtà un *difetto di comprensione nei confronti di se stesso*. [...] L’illuminismo non è colpevole di aver spinto all’eccesso la libertà, ma di averla rinchiusa nella soggettività. Invece di porre dei limiti alla libertà dei moderni, si tratta piuttosto di estenderla fino al suo completo autoriconoscimento” (Cortella 2002, 203-4).

<sup>38</sup> Habermas (1985, 315).

<sup>39</sup> Non stiamo con ciò affermando incautamente un qualche hegelismo di Habermas, ma suggerendo solo una possibile declinazione genealogica della sua etica del discorso. Per una più complessa analisi del retroterra habermasiano, cfr. Cortella (1984) e Corchia (2017).

ossia della riscoperta habermasiana dell'elemento etico al fondo della comunicazione, implicitamente presente in Hegel.

Con non poche assonanze con quanto già richiamato del pensiero hegeliano, Habermas dimostra la superiorità della strategia etico-discorsiva,

consistente nel ricavare i contenuti di una morale universalistica dai presupposti argomentativi universali; [essa] è ricca di prospettive appunto perché il discorso rappresenta una forma di comunicazione più esigente, oltrepassante le forme di vita concrete, nella quale le presupposizioni dell'agire orientato all'intesa vengono universalizzate [*verallgemeinert*], astratte e dis-intrecciate [*entschränkt*], vale a dire, estese a una comunità ideale di comunicazione che include tutti i soggetti capaci di parlare e di agire<sup>40</sup>.

Entriamo allora nella prospettiva della *Diskursethik* di Habermas, con la dovuta consapevolezza della difficoltà moderna di far valere universalmente contenuti regolativi per una "vita buona". L'etica del discorso sottolinea l'opportunità di partire da un approccio formale, che non si impegni in prima battuta sui contenuti, ma che anzi preveda la discussione su essi: un approccio formale o procedurale che è stato ripreso da alcuni pensatori contemporanei nei termini di un passaggio dal campo semantico al campo *pragmatico*. Non può che emergere una dimensione non più monologica, come quelle di derivazione kantiana<sup>41</sup>. L'eco hegeliana di cui Habermas si fa efficace ascoltatore risiede nella consapevolezza della pluralità dei contenuti d'azione: il dovere puro kantiano già in Hegel era riempito arbitrariamente dagli individui che si apprestavano a un approccio pratico sul mondo; ne seguiva lì, ma anche qui, la necessità di esprimere le proprie intenzioni, perché fossero comprensibili e, aggiunge Habermas, accordabili<sup>42</sup>. Ciò che Hegel leggeva nell'epoca a lui contemporanea come esito inevitabile dell'illuminismo, Habermas lo vive con profonda intensità nell'epoca contemporanea, nella quale, dopo la caduta del paradigma hegeliano, ogni verità è divenuta pura certezza, senza la possibilità di tornare a essere innalzata nuovamente a verità. Da qui – dal moderno scetticismo morale, per cui gli enunciati normativi non hanno più forza –, l'esigenza per Habermas di passare da una prospettiva semantica a una pragmatica,

<sup>40</sup> Habermas (1991, 14).

<sup>41</sup> "L'etica del discorso supera l'impostazione meramente interiore, monologica [*monologischen*] di Kant, la quale prevede che ciascun singolo conduca *in foro interno* la verifica delle sue massime d'azione. Al contrario, l'etica del discorso attende un'intesa attraverso la capacità di universalizzazione degli interessi solo come *risultato* di un *discorso pubblico* organizzato in forma intersoggettiva [*eines intersubjektiv veranstalteten öffentlichen Diskurses*]" (Ivi, 17).

<sup>42</sup> Cfr. Habermas (1983, 66).

basata sulla comunicazione<sup>43</sup>, la cui natura formale e procedurale è espressa dal principio generale, chiamato “principio D”:

Possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti ad un discorso pratico [*daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden*]<sup>44</sup>.

Dal quale principio si intuisce che la moralità è l'esito della precisa procedura tenuta in un confronto fra argomentazioni, senza che vi sia spazio per ulteriori riferimenti morali, né per uno sfondo etico precedente tale confronto intersoggettivo. *Diskurs* e consenso sono intrinsecamente legati: non è sufficiente un'argomentazione razionale senza consenso, così come non basta un consenso non sostenuto da argomenti<sup>45</sup>. Di qui, l'impossibilità di reperire, da un lato, un'etica dalle pretese universalistiche, dall'altra, una morale capace di stabilire principi e norme a prescindere o prima del confronto: la morale è l'esito di una costruzione cooperativa, razionale o, meglio, proceduralmente conformatata.

A ben vedere, tuttavia, Habermas riconosce una precedenza normativa rispetto all'argomentare, al consenso e alla moralità universalistica: si tratta dei presupposti normativi costituiti dalle regole dell'argomentare, ossia da quelle norme che ciascuno deve rispettare quando dialoga con un interlocutore. Perché si possa parlare di una vera comunicazione, per dire che davvero degli interlocutori stanno dialogando sulle ragioni per cui hanno intrapreso determinate scelte, si deve presupporre che essi nel loro agire abbiano sollevato delle pretese normative. Queste pretese normative – potremmo dire in accordo con Habermas – sono i presupposti attraverso cui la comunicazione è resa possibile e mediante le quali si cerca un'intesa con l'altro, sottintendendo un impegno riguardante il mondo, il legame tra i comunicanti stessi e la sincerità degli interlocutori.

Gli attori con le loro azioni linguistiche [*Sprechhandlungen*], in quanto si intendono fra di loro su qualcosa, elevano pretese di validità [*Geltungsansprüche*], e cioè pretese di verità [*Wahrheitsansprüche*], pretese di giustizia [*Richtigkeitsan-*

---

<sup>43</sup> Cfr. Habermas (1996, 50-51). Tra le altre cose, il francofortese scrive: “Finché fu possibile enunciare il contenuto cognitivo della morale con l'aiuto di proposizioni descrittive, i giudizi morali restavano o veri o falsi. Una volta però che il realismo morale non possa più appellarsi alla metafisica della creazione e al diritto naturale, allora nemmeno la validità normativa degli enunciati morali può più essere assimilata alla validità veritativa di enunciati descrittivi”.

<sup>44</sup> Habermas (1983, 103).

<sup>45</sup> Cfr. Cooke (1994, 111).

*sprüche*] e pretese di veracità [*Wahrhaftigkeitsansprüche*], a seconda che si riferiscono a qualcosa nel mondo oggettivo (inteso come totalità di stati di cose esistenti), a qualcosa nel comune mondo sociale (inteso come totalità di relazioni interpersonali di un gruppo sociale regolate secondo leggi) o a qualche cosa nel proprio mondo soggettivo (inteso come totalità degli eventi vissuti accessibili in modo privilegiato)<sup>46</sup>.

Fondamentale è, inoltre, il presupposto della comprensibilità, senza il quale non può avere luogo alcuno scambio di argomentazioni e di ragioni. Sono questi, a detta di Habermas, dei presupposti strutturali, ossia implicati necessariamente e non accidentalmente nel discorso: se vi è una comunicazione, tali presupposti sono già stati impiegati dagli interlocutori<sup>47</sup>. Essi sono, in altri termini, la *forma* imprescindibile della comunicazione: il debito a questa caratterizzazione formale della prassi comunicativa è ancora nei confronti di Hegel, il quale vedeva come condizione necessaria del rapporto linguistico la imprescindibile richiesta di riconoscimento che gli individui avanzano per le proprie intenzioni.

Pare che, data l'irrevocabile richiesta di riconoscimento degli individui presupposta dai due autori, il mondo possa essere visto come un insieme di soggetti che agiscono e danno ragione della propria azione; azione che, si è detto, è scelta arbitrariamente secondo la singolare sensibilità, potremmo dire secondo la singolare "interpretazione". Le costanti strutturali della comunicazione, allora, rendono possibile la reciprocità riconoscente dell'agire comunicativo. Nonostante questo, però, in un contesto sociale in cui queste voci si pongano in un'"intesa" che permetta poi loro di esprimersi – anche polemizzando, ma sempre comunicando –, c'è la necessità di rintracciare un "principio-ponte" [*Brückenprinzip*]<sup>48</sup>, che regoli le esperienze individuali con una norma comportamentale universalmente condivisibile. Qui, il nostro autore si ispira espressamente agli strumenti di Kant, sebbene intenda poi superare alcune sue posizioni per raggiungere

<sup>46</sup> Habermas (1983, 66).

<sup>47</sup> A riguardo della "strutturalità" di tali presupposti, Apel avanza tale critica: "Da una lato, egli desidera mantenere l'universalismo delle prese di validità, intrinseche all'umano discorrere (pretese di senso, verità, sincerità e giustizia normativa), insieme con il momento di 'incondizionatezza' e di 'idealità' [...] del possibile consenso di tutti i pensabili partner dell'argomentazione sulla fondatezza delle pretese di validità; e, in tal senso, egli è ricorso a strutture 'quasi-trascendentali' o anche a 'versione debole' dell'impostazione pragmatico-trascendentale. D'altro canto, però, ha costantemente rifiutato, come impossibile e superflua, l'esigenza di una fondazione ultima, valida a priori, delle pretese di validità filosofica degli enunciati pragmatico trascendentali, relativi ai sopradetti presupposti del discorso argomentativo" (Apel 1997, 191-193; in generale cfr. Gebauer 2003)

<sup>48</sup> Habermas (1983, 71).

un'imparzialità ideale assoluta. Il principio habermasiano di "universalizzazione", infatti, regola le massime individuali in modo che

le conseguenze e gli effetti secondari [*die Folgen und Nebenwirkungen*] derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di *ciascun* singolo, possano venir accettate da *tutti* gli interessati<sup>49</sup>.

Il "principio (U)" è allora una regola che rende possibile un accordo nei discorsi pratici, ogni qualvolta un disaccordo renda necessaria la regolazione nell'interesse paritetico di tutti i soggetti coinvolti. Il superamento rispetto la posizione kantiana sta proprio nel non fermarsi a una posizione monologica, assumendo la pretesa di un individuo di poter comprendere e mettere in atto il bene altrui<sup>50</sup>, e di far emergere l'accordo universale da un *pratico* – quasi "induttivo" – confronto fra gli autori interessati. Si presuppone allora che, perché si possa parlare di una condizione paritetica, tutti debbano essere in grado di dire concretamente la propria ragione, secondo il principio di universalizzazione; stando a "U", insomma, "la massima deve venire da ciascuno ridiscussa e riformulata nella sua pretesa di universalità, insieme a tutti gli altri agenti comunicativi"<sup>51</sup>.

La forza di una simile fondazione basata sulla prassi comunicativa è, a detta dell'autore, il suo statuto *insuperabile*, potremmo dire *elenctico*. Se dall'universalizzazione che lì viene tematizzata si può iniziare a parlare in maniera più stabile e consapevole di uguaglianza e dignità, d'altra parte la messa in discussione di una simile posizione è frutto per lo scettico di non pochi grattacapi. Si può già dire, infatti, che chi volesse negare ragionevolmente la regola "U", dovrebbe in qualche modo già aver presupposto i fondamenti della comunicazione, finendo così per accettare la forma stessa della regola negata. Lo scettico, in altre parole, non potrà mai negare del tutto la prassi comunicativa quotidiana, che è contesto imprescindibile della sua stessa vita: egli ne è inesorabilmente implicato o, meglio, "impigliato". Se "U" è implicazione di senso dei presupposti argomentativi, e se

---

<sup>49</sup> Ivi (74).

<sup>50</sup> Una posizione analogamente monologica la si può riconoscere in parte nel pensiero di J. Rawls. E il nostro autore scrive in merito: "Se le argomentazioni morali devono produrre un accordo di questo genere, allora non basta che un singolo individuo rifletta se può consentire a una norma. Non basta neppure che tutti i singoli individui, ma ciascuno per sé, compiano questa riflessione, per poi far registrare i loro voti. Si richiede piuttosto un'argomentazione 'reale', cui prendano parte in cooperazione tutti gli interessati. Soltanto un processo di intesa intersoggettivo può condurre a un accordo di natura riflessiva" (Ivi, 75-76).

<sup>51</sup> Pagani (2008, 460).

questi ultimi sono i fondamenti imprescindibili di ogni azione comunicativa, allora chiunque parli, ivi compreso lo scettico, deve riconoscere – almeno implicitamente – “U” e, inoltre, deve riconoscere la contraddizione in cui cade cercando di negare tale principio. Di più: la contraddizione in cui cade lo scettico, che cerca di negare l’uguale diritto a partecipare alla discussione fondato sui presupposti dell’argomentazione di cui si è detto, è di natura *performativa*: la contraddizione che si verifica quando

un’azione linguistica constatativa ‘Cp’ si fonda su presupposti non-contingenti, il cui contenuto proposizionale contraddice l’asserto affermato ‘p’ [wenn eine konstative Sprechhandlung “Kp” auf nicht-kontingenten Voraussetzungen beruht, deren propositionaler Gehalt der behaupteten Aussage “p” widerspricht]<sup>52</sup>.

Questo significa che l’agire comunicativo è tale per cui, chi ci si trova introdotto, non può fare altro che rispondere, anche solo con un sì o un no, alle offerte che gli vengono avanzate, ma non certo negarne la validità. Si ricordi, inoltre, che anche l’azione del non rispondere, così come ogni altra azione, può essere qui intesa come comunicazione in senso lato; e così anche la menzogna, ovvero la comunicazione strategica, che nasconde ma non toglie un orientamento finale teso alla verità.

Habermas in effetti sembra riconoscere nell’astensione dall’argomentazione una via per sottrarsi a tale impegno: “Non si comprende di per sé che le regole indispensabili *all’interno* dei discorsi possano pretendere di valere *all’esterno* delle argomentazioni”; coloro che non le accettano “potrebbero disfarsi di questa costrizione trascendental-pragmatica quando escono dalla sfera dell’argomentazione”<sup>53</sup>, con ciò intendendo che si tratta di una normatività strettamente legata alla pratica argomentativa e non all’agire in senso lato. A ben vedere, però, la normatività che impone il riconoscimento dell’altro e l’assunzione del suo punto di vista si rivela ben più ampia rispetto al ristretto ambito del discorso, coinvolgendo sia il parlare che l’agire, i cui presupposti normativi non possono essere negati se non al costo di negare le condizioni stesse della nostra forma di vita. Il dover rispondere, o anche il voler negare all’altro la possibilità di comunicare, significa trovarsi a riconoscere i presupposti normativi da cui nasce “U”. L’unica soluzione coerente sarebbe, secondo Habermas, quella dello scettico che, privandosi della vita o cadendo in una grave deficienza mentale o isolandosi, potesse lì trovarvi rifugio: sarebbero però, queste, delle soluzioni distruttive. La

---

<sup>52</sup> Habermas (1983, 90). Lo stesso autore ricorda la vicinanza di tale argomento con il *Cogito ergo sum* cartesiano.

<sup>53</sup> Ivi (96).

morte, infatti, è proprio ciò da cui l'uomo con il linguaggio vuole fuggire; la malattia mentale o l'isolamento sarebbero soluzioni puramente strategiche, ma al contempo degradanti<sup>54</sup>.

Vi è dunque una normatività precedente rispetto alla moralità discorsivamente determinata, vi è uno sfondo che potremmo dire etico. Lo scettico

non può, nemmeno indirettamente, negare di condividere una forma di vita socio-culturale [*soziokulturelle Lebensform*], di esser cresciuto in rapporti di agire comunicativo, e di riprodurvi la sua vita. In breve: può negare la moralità [*Moralität*], ma non l'eticità [*Sittlichkeit*] dei rapporti vitali, entro i quali per così dire ha la sua fissa dimora<sup>55</sup>.

Se si è evidenziata la parola *Sittlichkeit* è per la sua origine hegeliana, volta a indicare uno sfondo normativo che sta alle spalle del parlante e dell'agente, tale da non dover essere esplicitamente accettato o giustificato in un confronto di argomentazioni. Si tratta di una oggettività normativa che, oltre Habermas, potremmo dire non meramente ristretta a delle regole tecniche, essendo piuttosto quella di un rapporto etico con l'altro, un *ethos* originario volto al riconoscimento<sup>56</sup>.

### **3.3. Conclusioni intorno all'etica del discorso**

Sia in Hegel che in Habermas, il linguaggio funge da *medium* tra gli individui, portatori di singolari sensibilità e da queste condotti a ritenere un dovere ciò che per altri non è tale. Questo accade per la mancanza reale di un contenuto che vincoli una volta per tutte il "dovere puro".

Tale dovere puro era, secondo Kant, colmabile secondo una prospettiva che, monologicamente, riflettesse entro sé circa le altrui ambizioni e gli altrui bisogni, per poi partorire una condotta che potesse essere universalmente accettabile. Una prospettiva, quella kantiana, che Hegel ritiene essere distorta o, in ogni modo, contraddittoria<sup>57</sup>. Per superare tale contraddizione, abbiamo visto come Hegel incarichi il *Gewissen* di raggiungere una più matura consapevolezza di sé, così da comprendere il proprio contenuto come arbitrario e la propria forma come universale. La necessità di questo ulteriore progresso da parte del *Gewissen*, ci pare, è dovuta al fatto che lo spirito ancora non è giunto alla verità di se stesso, ma si muove, almeno inizialmente, in un territorio caratterizzato dalla sola certezza. Sembra

<sup>54</sup> Cfr. Ivi (110-111). Cfr. Bernstein (1995, 180-187) e Ferrara (1985, 54).

<sup>55</sup> Habermas (1983, 111).

<sup>56</sup> Cfr. Fabrizio (2010).

<sup>57</sup> Cfr. Hegel (1807, 407-417).

dunque di poter dire che il linguaggio, come via di riflessione intorno agli esiti dell'illuminismo, in Hegel sia necessario in quanto la verità è "ancora da farsi".

La divergenza che ci sembra di poter qui rilevare tra il pensiero hegeliano e quello habermasiano è il contesto in cui la riflessione intorno all'agire comunicativo si sviluppa. Hegel, che parla del linguaggio come di un mezzo necessario per riparare a una verità ancora non totalmente afferrata, porta a compimento il pensiero moderno, laddove il pensiero contemporaneo, con Nietzsche, parte proprio da una critica radicale al paradigma hegeliano. Il pensiero di Habermas, dunque, è ambientato in un contesto in cui il discorso metafisico sulla verità pare non avere più presa, essendosi ridotto a mera certezza. Lo stesso Habermas confessa che il suo intento è quello di "ricostruire" la prospettiva morale prima sorretta da un punto di vista metafisico, "in una maniera intramondana. Ciò significa – continua – ricondurla agli stessi confini del nostro mondo intersoggettivamente condiviso"<sup>58</sup>, oltre quanto Hegel manca di riconoscere rimanendo incastrato nell'attribuzione dell'oggettività dell'originaria relazionalità all'autoriflessività del sapere assoluto.

Se quindi i contesti sembrano essere rispettivamente al di qua e al di là del compimento del pensiero hegeliano, gli esiti a cui i due pensatori ambiscono sono quanto meno accostabili: la ricerca di un "mondo intersoggettivamente condiviso"; detta altrimenti, di un sostrato comune tra gli individui, un elemento che li trascenda e li accomuni. Dando poi un taglio più politico alla sua prospettiva, ma rimanendo comunque entro l'alveo del debito nei confronti di Hegel, Habermas aggiunge che l'etica del discorso deve portare al riconoscimento, per cui

l'eguale rispetto per chiunque, richiesto da un universalismo sensibile-alle-differenze, prende allora la forma di una "inclusione dell'altro" che ne salvaguardi le diversità senza *né livellare* astrattamente *né confiscare* totalitariamente. [*Der reziprok gleichmäßige Respekt für jeden, den der differenzempfindliche Universalismus verlangt, ist von der Art einer nicht-nivellierenden und nicht beschlagnahmenden Einbeziehung des Anderen in seiner Andersheit*].

La prospettiva alternativa al "livellamento" e alla "confisca totalitaria" è quindi "l'eguale trattamento" che "concerne persone diseguali e tuttavia consapevoli della comune appartenenza":

L'universalismo morale non deve considerare l'aspetto dell'eguaglianza (il fatto cioè che tutte le persone, in quanto persone, siano tra loro assolutamente

<sup>58</sup> Habermas (1996, 19).

eguali) a spese dell'aspetto della individualità (il fatto che, come individui, queste persone siano anche tra loro assolutamente diverse)<sup>59</sup>.

## 4. L'inclusione

I passi appena riproposti ci fanno tornare alla mente l'insoddisfazione che Hegel aveva dimostrato sia nei confronti della *persona*, termine che segna l'astrazione dalla concreta particolarità, sia nei confronti della *libertà assoluta*, che getta nel terrore l'individuo mediante quella che Habermas avrebbe chiamato "confisca totalitaria". È necessario ora, alla luce dei risultati raggiunti, rileggere quei passi relativi al "primo Sé" e al "secondo Sé". Inizialmente, infatti, li avevamo trattati in modo aproblematico, come puri momenti del movimento dello spirito. Ora, chiudendo il cerchio, cerchiamo di criticarne i limiti e – assieme a Habermas, il quale utilizza i mezzi hegeliani e prosegue sulla via che Hegel aveva solo aperto – dimostrare come tali limiti siano superati grazie alla superiorità del linguaggio come medio morale. L'aspetto che emergerà sarà quello che abbiamo già richiamato nel paragrafo precedente: l'inclusione [*die Einbeziehung*].

### 4.1. Il primo Sé: la *persona*

La *persona* – così come la intende Hegel nel suo emergere come figura giuridica – è una singolarità soppressa dall'universale. La persona è pura forma, il cui contenuto è rimasto fagocitato per la conservazione della comunità.

La comunità [*Gemeinwesen*] può mantenersi solamente reprimendo questo spirito della singolarità [...] La comunità è un popolo; è essa stessa individualità, ed essenzialmente *per sé* soltanto perché *altre individualità* sono *per essa*, che le *esclude* da sé, e si sa indipendente da loro. Il lato negativo della comunità ha le proprie armi nell'individualità: *verso l'interno*, reprimendo la separazione dei singoli individui; *verso l'esterno agendo* invece in modo *autonomo e spontaneo* [*selbsttätig*]<sup>60</sup>.

Questo significa che, nel contesto in cui lo stato giuridico nasce, la sussistenza della comunità prevede programmaticamente l'annullamento delle particolarità concrete a essa interne, così che la comunità possa ambire a una coesione interna tale da caratterizzarla come, a sua volta, singolarità

<sup>59</sup> Per entrambi i passi: Ivi (55).

<sup>60</sup> Hegel (1807, 317).

super-individuale. Un rivolgimento interno “soppressivo”, per raggiungere una unità da rivolgere *contro* l'esterno. Venuta meno l'unità etica, la forza della collettività viene prodotta mediante questo movimento: la singola persona, svuotata com'è di se stessa, è spinta a votarsi completamente alla causa comune, facendo emergere la sua universalità *formale*, disgregando l'unità etica dello spirito vitale in una moltitudine di punti<sup>61</sup>.

Il superamento dello stato giuridico, ma soprattutto della figura della “persona”, influenzerà non poco il pensiero successivo a Hegel, teso a una giustificazione e a una riflessione intorno agli apparati costituzionali democratici. Lo stesso Habermas sembra procedere parallelamente a Hegel nella sua critica alle posizioni politiche che, proponendo una prospettiva morale che si vuole imparziale, raggiungono tale obiettivo attraversando vie, a sua detta, problematiche. È il caso della critica che Habermas rivolge nei confronti del neocontrattualista Rawls, il quale prescrive l'instaurazione di una “posizione originaria” nella quale tutti i partecipanti “s'incontrano tra di loro, quali paritetiche parti contraenti, per decidere razionalmente, ignorando però lo *status* sociale da loro in realtà occupato”<sup>62</sup>. Questa raccomandazione è avanzata da Rawls come una situazione di partenza atta a garantire che gli accordi fondamentali in esso conseguiti siano leali. Senza volerli dilungare troppo, basteranno alcuni punti guida della proposta del neocontrattualista per iniziare ad afferrare la critica avanzata da Habermas e, soprattutto, la comunanza di intenzioni tra quest'ultimo e Hegel.

La società descritta da Rawls è una “impresa cooperativa per il reciproco vantaggio”, caratterizzata internamente da conflitti di interessi personali. Sussiste quindi una dicotomia tra gli interessi comuni, dovuti al fatto che “la cooperazione sociale rende possibile per tutti una vita migliore”, e gli interessi personali, che inevitabilmente portano a qualche conflitto perché “gli uomini non sono indifferenti al modo in cui vengono ripartiti i maggiori benefici prodotti dalla loro collaborazione, e ne preferiscono una quota maggiore piuttosto che una minore allo scopo di raggiungere i propri obiettivi”. Siamo dunque a contatto con una civiltà entro cui gli individui sembrano voler suggerire quanto più possibile dei vantaggi per scopi personali, pur rimanendo entro il benessere della cooperazione sociale<sup>63</sup>. Puntando, nonostante questo egoismo, sulla “ragionevolezza” dei cittadini, Rawls propone loro di comprendere questo: “Gli individui non

---

<sup>61</sup> “La sostanza emerge ora in quei tutti al modo di un'*universalità formale* [formelle Allgemeinheit]; non è più loro immanente come uno spirito vivente, ma la compattezza semplice della loro individualità s'è disgregata in una pluralità di punti” (Ivi, 318).

<sup>62</sup> Habermas (1991, 9).

<sup>63</sup> Rawls (1971, 133).

hanno soltanto diversi piani di vita, ma esiste anche una diversità di credenze religiose e filosofiche e anche di dottrine politiche e sociali”<sup>64</sup> e, da ciò, per raggiungere un pluralismo ragionevole sarà necessario accantonare tali “dottrine comprensive, siano essere religiose o meno, [in quanto le loro divergenze] potrebbero essere insormontabili”<sup>65</sup>. Tale “posizione originaria” sarà poi necessaria per “stabilire una procedura equa di modo che, quali che siano i principi su cui ci si accorda, essi saranno giusti”<sup>66</sup>. Mossa preliminare di tale procedura, sarà perciò quella di stendere il “velo di ignoranza”:

Si assume quindi che le parti non conoscano alcuni tipi di fatti particolari. Innanzitutto, nessuno conosce il proprio posto nella società, la propria posizione di classe o il proprio *status* sociale; lo stesso vale per la fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la forza, intelligenza e simili. Inoltre, nessuno conosce la propria concezione del bene, né particolari dei propri piani razionali di vita e neppure le proprie caratteristiche psicologiche particolari, come l’avversione al rischio o la tendenza al pessimismo o all’ottimismo. Oltre a ciò, assumo che le parti non conoscano le circostanze specifiche della loro società<sup>67</sup>.

Con le debite divergenze rispetto alla “persona” hegeliana, le somiglianze che gli individui assumono in questo “ricevimento cui sono presenti tutti gli individui attuali e possibili” con gli “atomi” dello stato giuridico rimangono, a nostro avviso, rilevanti. Per ottenere il piano della ragione pubblica, infatti, Rawls spoglia gli individui della loro individualità, considerando possibile che un’ignoranza così totale circa i contenuti particolari delle parti contraenti possa portare, infine, al raggiungimento di norme *giuste*.

La “posizione originaria”, se ben intendiamo, sgrava i decisori – probabilmente dei delegati politici dell’amministrazione politica – delle “dottrine comprensive” che rischiano di essere incompatibili, lasciando loro la pura *forma*, che è la loro ragione, ciò che li accomuna. Il problema sorge qui, in quanto, critica Habermas,

le parti contraenti sono incapaci di compiere quello “scambio di prospettiva” [*Perspektivenübernahme*] che i cittadini che esse rappresentano invece compiono, quando si orientano a ciò che è parimenti bene per tutti. [...] Se devono essere messe in grado di comprendere il senso deontologico dei principi di giustizia [*Gerechtigkeitsgrundsätze*] da loro cercati, e di prendere in considerazione le esigenze

---

<sup>64</sup> Ivi (134).

<sup>65</sup> Ivi (182).

<sup>66</sup> Ivi (142).

<sup>67</sup> Ivi (142-143).

di giustizia dei loro clienti, le parti dovranno necessariamente essere dotate di competenze cognitive [*kognitiven Kompetenzen*] che vadano al di là delle capacità che potrebbero bastare ad attori razionali che siano ciechi nei confronti della giustizia<sup>68</sup>.

Come a dire che, riportando a una situazione reale la proposta di Rawls, i contraenti, che verosimilmente sono rappresentanti delegati, dovranno essere dotati di competenze cognitive che permettano loro di comprendere gli effetti delle loro decisioni e le richieste dei loro deleganti. Resta poi il fatto che, aggiungiamo noi, non possono sussistere individui dotati esclusivamente di “una capacità di giustizia in senso puramente formale”, che non prendano in considerazione anche i contenuti precomprensivi di cui sono dotati e che non si prevedano come futuri cittadini a cui tali principi verranno proposti.

E la critica di Habermas – a seguito della quale lo stesso propone il vantaggio dell’etica del discorso – sembra andare in una direzione simile: Rawls, pur segnalando la propria proposta in debito con il pensiero pratico kantiano, riduce il pluralismo a un *entourage* decisionale che, monologicamente e in via *puramente* razionale, proponga norme di giustizia. Risponde Habermas:

Rawls, riducendo le informazioni, vincola le parti della posizione originaria a una prospettiva comune e neutralizza pregiudizialmente, con un artificio, la molteplicità delle prospettive interpretative particolari. Al contrario, l’etica del discorso considera il punto di vista morale come incorporato in un’argomentazione che – condotta intersoggettivamente – vincola gli interessati a un allargamento [*Entschränkung*] idealizzante delle loro prospettive interpretative<sup>69</sup>.

Chiediamoci se questo passo avanti non sia debitore della riflessione hegeliana. Dopo il superamento dello stato giuridico, siamo giunti alla discussione del *Gewissen*, nella quale si esclude la possibilità di attestarsi su un “dovere puro” e si pone all’inizio della maturazione del *Gewissen* non tanto l’esclusione della sua autocertezza, quanto invece la consapevolezza dell’arbitrarietà di questa e la necessità di esporre l’origine della stessa. Ed era proprio qui che abbiamo imperniato precedentemente l’etica del discorso: nella sua “proceduralità” che non è un puro *formalismo svuotato di contenuto* – il che la riporterebbe alla vuota *persona* dello stato di diritto –, ma che si fonda, sì sulla comunanza dell’agire comunicativo, ma anche e proprio sui contenuti particolari, indispensabili per la sussistenza di

---

<sup>68</sup> Habermas (1996, 67).

<sup>69</sup> Ivi (72).

un *pluralismo* reale. Se, però, in quest'ultimo contesto, Hegel non prosegue sulla via da lui aperta, ma prosegue all'instaurazione di una comunità *religiosa* – entro cui gli individui consci dello spirito scoprono la loro comunanza e abbandonano se stessi<sup>70</sup> –, Habermas, tenendo sott'occhio il contesto pratico della comunicazione quotidiana, e in seconda battuta della politica, non avvanzerà l'esigenza di abbandonare il proprio sé, quanto invece tenterà di formulare un nuovo concetto di trascendentale umano, che, appunto, trascenda la semplice "autonomia privata", senza negarla, ma anzi promuovendola a motore dell'altrui riconoscimento<sup>71</sup>.

#### 4.2. Il secondo Sé: la *libertà assoluta*

Il Sé che incontriamo in seconda istanza è quello della *libertà assoluta*: si tratta della presa di coscienza propria del mondo della cultura culminante con il momento storico della Rivoluzione francese. Quest'ultima è infatti considerata da Hegel l'apice dell'alienazione caratteristica della cultura, in cui il singolo si scopre immediatamente capace dell'universale. Questa immediatezza è tale da determinare il dominio dell'universalità, rovesciando così le speranze dell'individuo in un moto puramente negativo che getta nel terrore il singolo, affermatosi come universale.

Intorno a questo secondo Sé, basterà ricordare il modo in cui si è sviluppato per comprenderne la portata e le vie di superamento: dopo lo svuotamento della *persona*, di cui si è detto, l'individuo ricerca un riconoscimento che rimedi alla sua incapacità di cogliere in se stesso la propria sostanza e la propria identità. Ne segue la scissione del particolare dall'universale, che porta alla creazione di una realtà oggettiva e ostile. La libertà assoluta rivoluzionaria si pone, quindi, in continuità con il movimento che aveva animato l'illuminismo, un movimento puramente negativo come conseguenza della convinzione che la realtà è prodotto dell'autocoscienza. La libertà è ora *assoluta* in quanto si incarica di sottomettere alle proprie

---

<sup>70</sup> Questo abbandono non è, però, simile a quello del Sé giuridico. Questo abbandono non è per niente coatto, quanto invece è conseguenza della consapevolezza raggiunta mediante il percorso nella cultura e nella maturazione del *Gewissen*.

<sup>71</sup> Alla critica avanzata da Honneth – secondo cui l'impostazione habermasiana scivolerebbe in un eccesso di formalismo, incapace di render conto delle condizioni istituzionali e culturali della sua applicazione (cfr. Honneth 1986, 133), aspetto che sottoporrebbe Habermas alle medesime critiche che Hegel mosse a Kant – Habermas risponde nel 1991 ampliando la propria etica del discorso all'intero spettro pragmatico della vita umana (Habermas 1991). Si veda anche la critica di ispirazione hegeliana del discorso formulata da Benhabib (1992, 23-68).

categorie tutto il reale e di escludere ciò che non vi rientra: il negativo è contro tutto e contro tutti<sup>72</sup>.

La libertà assoluta consegna nelle mani dell'individuo la certezza di sé come un singolo di contro all'universale e di contro al mondo. La libertà assoluta, allora, si muove tentando di ridurre ogni determinazione concreta e di ridurla a sua stessa produzione. Il secondo Sé, con la sua violenza nei confronti dell'universale, del Tutti, si carica allora di una capacità "negativa"; si può dire "esclusiva".

Una carica che resisterà ancora nel mondo morale, nel *Gewissen* che, pur comunicando la propria autocertezza e mettendosi in comunicazione con altri, rimane saldo nella certezza di sé fino al momento della confessione e del perdono<sup>73</sup>. Hegel, si è già accennato, rintraccia solo al momento della confessione il raggiungimento di una coincidenza consapevole e matura di individuo e universale. Solo nella confessione, dopo che l'azione si è fermata placando così le contrapposizioni tra individui, questi rinunciano al loro sé non come la "persona" spogliata del contenuto, ma come individui consapevoli della propria comunanza.

Il Sì della riconciliazione [*das versöhnende Ja*], in cui i due Io dismettono la loro *esistenza* contrapposta, è l'*esistenza* dell'*Io* che s'è esteso fino alla dualità; in tutto ciò l'*Io* rimane uguale a sé: nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo perfetto contrario ha la certezza di se stesso. È il Dio che si manifesta in mezzo a loro: in mezzo a questi Io, che si sanno come sapere puro<sup>74</sup>.

Si tratta dunque di individui che, pur nella loro persistente identità, si abbandonano nell'universale della comunità che ora si fa *religiosa*. Nell'ultima figura del "Sì" della riconciliazione Hegel ribadisce la reciprocità riconoscitiva originaria, ma in questa risoluzione coscienziale ultima si perdono le tracce della dimensione etica, risolvendosi essa nel sapersi riflessivo del soggetto che guadagna così assolutezza.

Sono conclusioni, sia chiaro, a cui Habermas non arriva e a cui forse non potrebbe arrivare dato il contesto del proprio pensiero. Resta che, stanti le irriducibili diversità che qui si aprono, il pensiero habermasiano in qualche modo riprende l'idea di una comunità e lo fa sulla scorta del suo maestro Apel. In vari luoghi il suo debito nei confronti di Apel viene esplicitato, ma basti leggere questo passo per riconoscere come, in qualche modo, anche l'eco hegeliana resista:

---

<sup>72</sup> "La coscienza considera il mondo senz'altro come propria volontà, e quest'ultima è volontà universale" (Hegel 1807, 389).

<sup>73</sup> Boey (1970, 49)

<sup>74</sup> Hegel (1807, 444).

In quanto partecipante all'argomentazione, ognuno viene affidato a se stesso eppure resta inserito in un contesto universale – questo è ciò che Apel vuol dire con l'espressione “comunità ideale di comunicazione”<sup>75</sup>.

La comunità dei parlanti, se non è una comunità religiosa di matrice hegeliana, resta un contesto universale in cui gli individui non si perdono, ma si affidano e si confidano, potremmo dire si “confessano”, la consapevolezza della fallibilità della propria condotta. Gli esiti di questo concetto del pensiero di Habermas sono da considerarsi molto interessanti.

Quando con Habermas (e prima con Apel) si parla di “comunità ideale di comunicazione”, si intende ricercare una sorta di trascendentalità dell'umano, che lo riconosca come desiderante, come teso all'azione che soddisfi la propria pulsione. L'ambizione che l'etica del discorso habermasiana si pone è quella di sconfinare oltre i confini delle diverse culture, intendendo l'agire comunicativo come ciò che, specificamente, qualifica l'umano come tale. Se ben capiamo gli intendimenti di Habermas, il suo obiettivo è quello di servirsi di tale “trascendentale” per sfuggire a quella che si può chiamare “autonomia collettiva” derivante da contratti o compromessi. Secondo il nostro pensatore, infatti, la meta dell'etica discorsiva sta proprio nel dare forma razionale all'agire dei singoli, in modo tale da poter concordare, se non sui contenuti che personalmente intendiamo come “bene”, per lo meno sulla necessità di discuterne. Da questo, poi, la possibilità di giungere a una “educazione” tale da rintracciare dei “beni” che non siano frutti di compromessi tra i beni privatamente concepiti, ma che siano già comunemente accettabili.

Tutto ciò, dunque, sulla scorta di quei presupposti strutturali che non possono mai essere messi tra parentesi e che formano ogni agire comunicativo e lo rendono, di per sé, qualcosa di collettivo.

La sfera pubblica che ne deriva, la comunità concreta anche politicamente intesa, differirà quindi da quella del liberismo, per cui il “pubblico”, l'autonomia pubblica, esiste per proteggere la sfera privata, entro cui il singolo può esercitare il proprio arbitrio fintantoché non pesta i piedi al prossimo<sup>76</sup>; ciò che Habermas intende come “pubblico” non è ciò che sorge dal

---

<sup>75</sup> Habermas (1991, 16).

<sup>76</sup> Secondo tale liberismo, sussiste una “differenza tra sfera privata e sfera pubblica [che] acquista un significato di principio. Essa influenza l'interpretazione prevalente e decisiva della libertà: la libertà d'arbitrio (legalmente tutelata) delle persone private circonda l'ambito discrezionale per una condotta di vita consapevolmente orientata alla propria individuale concezione del bene. I diritti sono ciò che gli inglesi chiamano *liberties*, “gusci protettivi” che tutelano l'autonomia privata” (Habermas 1996, 114). Se capiamo bene, il liberismo qui delineato assomiglia a quello che si può chiamare “utilitarismo” delle regole.

compromesso tra i “privati”, bensì un terreno dai confini precari e dinamici che gli individui costruiscono continuamente e ripensano attivamente:

Nessuno può essere libero a spese della libertà di un altro. Giacché solo attraverso la socializzazione le persone diventano individui, la libertà di un individuo resta legata a quella degli altri non soltanto in maniera negativa, ossia attraverso reciproche demarcazioni. Giuste frontiere saranno piuttosto il risultato di un'autolegislazione esercitata in comune [*gemeinsam*]. In una associazione di liberi ed eguali, tutti devono potersi considerare *collettivamente* come autori delle leggi cui, in quanto destinatari, si sentono vincolati *come singoli*. [...] Questa relazione complementare di pubblico e privato non rispecchia alcuna fatticità. Essa è generata piuttosto, sul piano concettuale, dalla struttura del *medium* giuridico. È perciò compito del processo democratico ridefinire – ogni volta daccapo – i confini precari tra il privato e il pubblico<sup>77</sup>.

Se Hegel criticava Kant nel porre quella “verticalità” tra l'individuo e il dovere puro, Habermas recepisce tale correzione e la supera, gettando le basi per una “orizzontalità” che trasforma il test monologico di universalizzazione nella prassi comunicativa e reperendo, alla base delle nostre comunicazioni, una sottostante struttura etica<sup>78</sup>.

Da tale correzione all'*inclusività*, di cui l'etica del discorso si incarica, il passo è breve: solo comunicando, infatti, ci si informa sugli effettivi interessi dei soggetti coinvolti, e solo così, di conseguenza, viene a instaurarsi una comunità non solo ideale, ma concreta e reale di parlanti scevra di prospettive monologiche o di paternalismi; una collettività che, grazie alla condivisione della prassi comunicativa, sia attenta alle differenze che, contingentemente, realizzano la tensione all'azione di ognuno.

## 5. Conclusioni

Questo articolo si era posto l'obiettivo di presentare gli elementi di continuità tra i nostri due pensatori di riferimento, Hegel e Habermas, genericamente posti l'uno all'apice del pensiero moderno, l'altro fra gli autori del pensiero contemporaneo. L'obiettivo di mostrare l'eco del pensiero di Hegel negli scritti habermasiani era scaturito dalla persuasione che, lungo il percorso che dall'uno porta fino all'altro, i molti mutamenti avessero permesso la sopravvivenza di alcuni concetti impiegati nella critica della modernità.

---

<sup>77</sup> Ivi (114-115).

<sup>78</sup> Cfr. Ikäheimo, Lepold, Stahl (2021); Cortella (2023).

L'impostazione della critica habermasiana alle aporie della modernità è già hegeliana, comportando una critica interna rispetto alla condizione moderna. Attingendo dagli scritti di Habermas, possiamo reperire tre caratteri peculiari della condizione moderna: la disgregazione dell'etica tradizionale<sup>79</sup>, la weberiana scissione tra norme e valori<sup>80</sup>, l'emersione di una razionalità scientifica avalutativa<sup>81</sup>. Scrive Habermas: "Io credo che noi non possiamo renderci estraneo, per fissare lo sguardo solo a una fittizia etnologia del presente, il razionalismo occidentale, come se fosse l'oggetto di una considerazione neutrale, ed uscire così semplicemente dal discorso della modernità"<sup>82</sup>. Questo il motivo per cui egli rifiuta ogni tentazione irrazionalistica a risoluzione dei problemi posti dalla modernità.

Il superamento dell'illuminismo sarà possibile solo mediante la riabilitazione di "un concetto comprensivo di ragione senza ricorrere all'idea di totalità", nel senso della disposizione di soggetti, in grado di parlare e agire, ad acquistare e impiegare un sapere fallibile. Solo il compimento di una così intesa razionalità può condurre alla comprensione autocritica dei guasti della modernità.

Questo significa che, con Hegel, anche Habermas non intende respingere la modernità, consapevole degli immensi guadagni che la ragione moderna ha portato; a un'impossibile rimozione dell'illuminismo, Habermas sostituisce l'urgenza di un illuminismo così radicale da attribuire alla ragione la medesima "potenza unificatrice della religione"<sup>83</sup>. Così per Hegel, come poi per Habermas, si dovrà avanzare con forza rispetto al "troppo poco di ragione"<sup>84</sup> riscontrabile nella modernità, ossia rispetto all'incapacità autocritica del pensiero diagnosticata da Adorno e Horkheimer. E questo è possibile recuperando una eticità che, in termini hegeliani, corrisponde alla *Moralität*.

L'elemento che indubbiamente rappresenta la costante più evidente tra i due autori è il *linguaggio*, vera e propria impalcatura sfruttata dallo spirito hegeliano nella sua dialettica, àncora di salvataggio dallo scetticismo post-metafisico per Habermas. Si è detto che i contesti in cui il linguaggio opera possono essere considerati l'uno al di qua dell'espressione massima dello spirito assoluto, l'altro al di là di esso, ossia nello scetticismo dove la critica contemporanea ha costretto la verità a moderarsi a certezza. Il

<sup>79</sup> Habermas (1985, 86-87).

<sup>80</sup> Habermas (1981, 280-288).

<sup>81</sup> Ivi (279-345).

<sup>82</sup> Habermas (1985, 60).

<sup>83</sup> Ivi (87).

<sup>84</sup> Ivi (312).

linguaggio, tuttavia, rimane in entrambe le realtà il mezzo con cui superare le difficoltà che l'illuminismo – nel senso lato datogli da Horkheimer e Adorno – ha posto alla storia, a causa della sua incapacità di riflettere su se stesso. Se Hegel rimane solo sulla soglia di una soluzione che ancora gli sembra essere chiusa nel solipsismo illuminista, se, insomma, per Hegel il “dirsi” reciproco delle autocoscienze certe di se stesse deve evolversi nell'abbandono nella comunità (religiosa), Habermas non teme di indicare il linguaggio come via di risoluzione alla pluralità di certezze conflittuali che, col decadimento della verità metafisica, si sono sparse nella storia dell'uomo.

Il linguaggio è dunque il mezzo con cui, al disincanto rispetto alla possibilità di un dovere puro universale (Hegel) e alla caduta della verità incontrovertibile (Habermas), risponde il pensiero che, con la ragione, vuole permettere la riflessione dell'illuminismo su se stesso. Tolta la *verticalità* dell'imperativo categorico kantiano – che riduceva l'individuo a un monologico test di universalità – e “morta” la verticalità metafisica – il contesto entro cui esplicitamente Habermas si pone –, c'è ora da pensare una *orizzontalità* che ponga in contatto gli individui: che li ponga in relazione, dal momento che senza tale relazione essi non possono sussistere; che li ponga in relazione mediante ciò che essi hanno di comune.

Si deve trattare di una *comunanza* che permetta l'orizzontalità pur nell'assenza della verticalità e questo è il lavoro del linguaggio che, mediante i presupposti imprescindibili dell'agire comunicativo, permette l'elemento “fatico”, sebbene lasci essere i contenuti. Questo si realizza diversamente nei due pensatori. Mentre in Hegel questo lasciar-essere è eredità dell'illuminismo, e quindi è ancora elemento dell'autocoscienza preoccupata di convincere altri della propria certezza e destinata a maturare ulteriormente grazie alla confessione e al perdono, in Habermas il dirsi reciprocamente le ragioni del proprio agire è punto d'inizio di una reciproca educazione, che porti all'affermazione di beni collettivi adeguati ai partecipanti, alla collettività comunicante. Pare a noi che, se per Hegel il linguaggio è il mezzo che porta a confessarsi reciprocamente l'arbitrarietà della propria azione, e infine all'instaurazione della comunità religiosa, per Habermas mediante il linguaggio si può giungere a concretizzare la capacità dell'universale che è nell'individuo, ovvero la potenzialità che l'individuo ha di comprendere il bene della comunità di cui è parte.

Ulteriore distinzione è quella relativa all'agire pratico: il linguaggio della confessione e del perdono è per Hegel ciò che può operare solo quando l'azione è sospesa, in quanto essa è portatrice di continue divergenze tra gli individui. Per Habermas, invece, il linguaggio è ciò che permette agli individui il raggiungimento di quei beni che permettono la sussistenza e la vita, quindi anche l'azione, all'individuo.

Dette tali divergenze, e ricordando quelle già in precedenza segnalate, il linguaggio rimane l'elemento fondante della relazione che ha da essere egualitaria. Con esso è reso possibile l'esplicitarsi dell'autocoscienza, dell'individuo e, grazie a esso, è comprensibile la comunanza che lega le autocoscienze, nonostante le differenze individuali e non dimenticando le differenze individuali. Una comunanza che, come si è visto passando attraverso l'argomento "trascendental-pragmatico" di Habermas, comporta una normatività originaria e inaggrabile, volta alla relazione inclusiva ed eguale.

## Bibliografia

- Apel K.O. (1997), *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Napoli: Guerini.
- Benhabib S. (1992), *Situating the Self*, Cambridge: Polity Press.
- Bernstein J.M. (1995), *Recovering Ethical Life: J. Habermas and the Future of Critical Theory*, London-New York: Routledge.
- Bodammer T. (1969), *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburg: F. Mainer.
- Boey C. (1970), *L'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris-Bruges: Desclée de Brouwer.
- Burzio P. (1996), *Lettura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Torino: Utet.
- Cesa C. (1981), *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in Verra V., (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Napoli: Prismi, 147-178.
- Chiereghin F. (1994), *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Firenze: La Nuova Italia.
- Cooke M. (1994), *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge-London: Mit Press.
- Corchia L. (2017), *I compiti di una teoria critica della società. Il percorso intellettuale di Jürgen Habermas*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", LVIII, 1: 5-29.
- Cortella L. (1984), *Habermas e la svolta comunicativa della filosofia contemporanea tedesca*, in "Fenomenologia e società", VII, 2: 19-41.
- (2002), *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Padova: Il Poligrafo.
- (2023), *L'ethos del riconoscimento*, Roma-Bari: Laterza.
- Costantino S. (1980), *Hegel. La dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello Spirito*, Milano: Mursia.
- Fabrizio E.M. (2010), *Habermas e il riconoscimento*, in «Dialettica e Filosofia», online: <http://www.dialetticae filosofia.it/public/quaderni/616.pdf> [02/04/2024].

- Ferrara A. (1985), A Critique of Habermas' Diskursethik, in «Telos», 20: 45-74.
- Gebauer R. (2003), *Letzte Begründung, eine Kritik der Diskursethik von J. Habermas*, München: W. Fink Verlag.
- Habermas J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo I*, Bologna: il Mulino, 1986.
- (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *Etica del discorso*, Roma-Bari: Laterza, 2009<sup>5</sup>.
- (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari: Laterza, 1987.
- (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *Teoria della morale*, Roma-Bari: Laterza, 1994.
- (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano: Feltrinelli, 2008.
- Hegel G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*; tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Torino: Einaudi, 2008.
- Honneth A. (1986), *Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept*, in W. Kuhlmann (hrsg), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; tr. it. *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe*, Milano: Mimesis, 2012, 33-42.
- (2018), *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin: Suhrkamp; tr. it. *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli, 2019.
- Horkheimer M., Adorno Th.W. (1969), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt Am Main: S. Fisher; tr. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino: Einaudi, 2010.
- Hyppolite J. (1946), *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris: Aubier; tr. it. *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Firenze: La Nuova Italia, 1972.
- Ikäheimo H., Lepold K., Stahl T. (ed. by) (2021), *Recognition and Ambivalence*, New York: Columbia University Press.
- Li Vigni F. (1997), *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Napoli: Guerrini e associati.
- Pagani P. (2008), *L'etica del discorso in Habermas: un'analisi di struttura*, in Id., *Studi di filosofia morale*, Roma: Aracne, 439-514.
- Pinkard T. (1994), *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press; tr. it. *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Milano-Udine: Mimesis, 2013.

- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge-London: Harvard University Press; tr. it. *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli, 2009<sup>2</sup>.
- (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge-London: Harvard University Press; tr. it. *Il diritto dei popoli*, Torino: Edizioni di Comunità, 2001.
- Simon J. (1966), *Der Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Vernon J. (2007), *Hegel's Philosophy of Language*, London: Continuum.
- Vinci P. (1999), “*Coscienza infelice*” e “*anima bella*”. *Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Napoli: Guerrini e associati.

