

La società civile democratica: istituzioni e valori¹

di Jeffrey C. Alexander

Dovunque volgiamo oggi lo sguardo nella filosofia, ma anche in buona parte delle scienze sociali, rileviamo una decisa svolta verso le preoccupazioni etiche e morali: queste non appaiono solo come un oggetto di investigazione empirica, ma come un vero e proprio obiettivo pratico, a cui la ricerca teorica deve tendere.

Ma non sempre è andata così. Nei due decenni successivi alla seconda guerra mondiale prevaleva l'idea che la moralità – la «relazione ai valori», per usare la formulazione di Weber – non dovesse avere alcun ruolo nelle scienze sociali, e, in fondo, neppure nella filosofia.

Per quanto riguarda le scienze sociali, questa posizione appariva sostenibile perché sembrava che ci fosse un aspetto morale implicito nel processo di sviluppo storico che i funzionalisti chiamavano «modernizzazione» e i marxisti «socialismo» o *welfare State*. Nei decenni che avevano preceduto la guerra, naturalmente, un ottimismo di questo tipo sarebbe sembrato del tutto assurdo. Negli anni fra le due guerre, gravidi di instabilità e di minacce, i filosofi e i teorici della sociologia lottarono con tutte le forze per migliorare la loro comprensione dei comportamenti e dell'ordine a essi soggiacente, in modo che la nozione di responsabilità morale diventasse sempre più centrale, e che la teoria avesse un rapporto più concreto con l'azione politica. Questo lo si riconosce non solo nel pragmatismo riformista di Dewey, ma anche nel tentativo neokantiano di Parsons di ridare forza alla teo-

ria dell'azione, e nelle preoccupazioni etiche dell'ultimo Wittgenstein, nella sua ricerca di suscitare una comprensione che fosse insieme soggettiva e pubblica dell'atto linguistico. Nell'immediato periodo postbellico, invece, la scena sembrava occupata dalle grandi questioni politiche, e quella della morale venne messa da parte. Nel campo della teoria, i problemi morali si trasformarono così in questioni tecniche: divennero ricerche sul «linguaggio ordinario», tese a scoprire come potesse stabilirsi il significato delle parole e delle frasi (la tradizione di Wittgenstein), studi di storia naturale dei movimenti sociali e dei processi di socializzazione condotti in una prospettiva di interazione simbolica (la tradizione di Dewey), un approccio di tipo comportamentista che avvicinava le società ai sistemi meccanici (la tradizione di Parsons).

Le agitazioni e le lotte sociali che scoppiarono nella seconda metà degli anni Sessanta pro e contro il progetto di *welfare State* del dopoguerra (progetto che in America assunse il nome di «Grande Società») stimolarono uno straordinario rinnovamento della filosofia e delle scienze sociali a orientamento etico, in un processo che si è esteso e allargato fino ai giorni nostri.

Oggi, guardando retrospettivamente a quegli anni, possiamo dire che il maggiore contributo alla prima fase di questo nuovo attivismo sociale è venuto da pensatori come John Rawls e Jürgen Habermas. I movimenti di protesta sociali e culturali degli anni Sessanta e Settanta hanno conservato in larga misura l'ottimismo e la fiducia in se stessi dei primi anni del dopoguerra. Animati da un idealismo sociale che sembrava inesauribile, i movimenti contro la guerra e per i diritti civili fecero appello alla ragione e alla giustizia, irradiando attorno a sé un'evidente fiducia nella trasparenza del dialogo e nelle attrattive della solidarietà. Nella terza parte di questo saggio ricostruirò in termini empirici questa attrattiva come «discorso della libertà (*liberty*)». La teoria della giustizia di Rawls si fonda proprio su una nozione di giustizia trascendente di questo tipo: quella teoria suggeriva che il cittadino può e deve ignorare le caratteristiche della propria posizione particolare, assumendo un orientamento non egoistico, che rifletta la solidarietà della società nel suo insieme. Quanto ad Habermas, con la sua teoria critica postmarxista egli ha sicu-

ramente creato un'altra versione di neokantismo, ma la sua insistenza sulle «condizioni ideali del discorso», non in senso controfattuale, ma come stimolo pragmatico all'accordo comunicativo e alla comprensione reciproca, suggerisce un appello utopico alla ragione, e alla ragionevolezza, analogo a quello di Rawls.

Tornerò a discutere più sistematicamente questa esplorazione neokantiana del discorso etico e democratico nella seconda parte di questo saggio. L'accento che ne faccio qui vale solo come introduzione. Il fatto che questo approccio abbia avuto un'egemonia piuttosto breve, per cedere poi il passo a teorie dagli intenti etici ed ermeneutici più accentuati, non dice molto sulla sua validità in senso morale. Esso è indicativo, piuttosto, della sua verosimiglianza in senso empirico, una questione che riprenderò più avanti, nella terza parte.

Discorsi ermeneutici sulla società etica

Tra la fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta divenne chiaro, al di là di ogni dubbio, che l'adamantino ottimismo utopistico della prima ondata di movimenti sociali del dopoguerra si era infranto contro il muro della reazione sociale. Questa situazione generò in alcuni intellettuali una svolta «realista», mentre per altri fu fonte di sfiducia e di disperazione. Una delle manifestazioni speculative di queste reazioni fu la teoria del postmoderno, che rivelava una stanchezza del mondo, se non addirittura un esplicito nichilismo. Coloro che rimasero fedeli al progetto morale di creazione di una società etica, però, reagirono in modo differente. Questi pensatori non risposero alla frustrazione causata dall'indebolimento della razionalità accettando o sposando l'irrazionalità: preferirono ancorare le loro rivendicazioni di una vita migliore a territori meno universali e generali, più delimitati culturalmente, e storicamente più specifici.

È in quest'ultimo senso che io interpreterei il diffondersi di teorizzazioni etiche che sono emerse nell'ultimo decennio, teorizzazioni di tipo neoaristotelico, neohegeliano, pragmatico, comunitario, ma in generale tutte orientate in senso erme-

neutico. Questi sviluppi sono certo collegati alla svolta di tipo interpretativo rappresentata nelle scienze sociali da pensatori come Geertz. Ma mentre questa svolta ermeneutica nelle scienze sociali sostiene un approccio relativistico e decostruzionista, per quanto riguarda i valori invece (ciò che Geertz chiama «anti-antirelativismo»), pensatori filosofici come Alistair MacIntyre, Richard Rorty, Michael Walzer e Charles Taylor collegano molto esplicitamente i loro programmi interpretativi al compito di creare una vita migliore.

Quando i grandi movimenti collettivi per una società razionale scomparvero o si trasformarono in qualcosa d'altro, questi pensatori svilupparono una sorta di programma morale minimale che rimandava alla difficoltà di superare la società così come si presentava effettivamente. Alcuni di questi nuovi filosofi ermeneutici – quelli che Seyla Ben-Habib chiama gli «integrazionisti»,² fra questi per esempio MacIntyre – abbandonarono, insieme al progetto modernista, anche ogni forma di razionalità, facendosi sedurre dalle suggestioni del ritorno alle società primitive, concepite come società più morali, nelle quali, come già per Aristotele, la vita buona coincideva con la vita giusta. Per la maggior parte dei seguaci della nuova ermeneutica, però, la giustizia, nel suo senso democratico e postkantiano, continua a costituire uno degli obiettivi della normatività sociale. Il loro pensiero evita i grandi spazi universali che affasciano Rawls e Habermas, e si preoccupa piuttosto di infondere una luce etica e normativa nei microspazi degli ambiti istituzionali delimitati, delle interazioni concrete, delle particolari culture religiose, civili e nazionali. Sottolineando la parzialità, la particolarità, la limitatezza storica dei modi di vita nelle società empiriche, così come esistono realmente, questi pensatori non hanno badato tanto alla «giustizia» nel senso totalizzante, critico, neokantiano, quanto all'importanza del pluralismo, della tolleranza, del semplice riconoscersi reciproco degli uomini.

I libri e gli articoli di Walzer suggeriscono i lineamenti di una teoria generale, se non proprio sistematica, di questo tipo, meglio di quelli di ogni altro ermeneutico. In essi questo autore respinge senza mezzi termini la possibilità che egli chiama «uguaglianza astratta»,³ e suggerisce che ogni società sia divisa in diverse sfere, che al loro interno organizzano

l'interazione in modi del tutto differenti, che mettono l'accento su tipi di beni radicalmente diversi, e che implicano, per un'equa distribuzione di questi beni, criteri morali di fondo incompatibili tra loro. Ci sono, insomma, molte «sfere della giustizia», e non una giustizia standardizzata, valida per ogni ambito sociale. In questo senso, la società morale è quella in cui non esiste alcun imperialismo tra sfere indipendenti. La dominazione cesserà quando i criteri validi in una sfera, per esempio quella economica, smetteranno di imporsi ad altre sfere, per esempio quella politica, quella familiare; quella comunitaria. I critici sociali, suggerisce Walzer, andranno incontro al fallimento se cercheranno di fare appello a criteri morali che non siano specifici di una particolare sfera culturale di una data società.

Nel loro trattato *De la justification*, che è alquanto più sociologico, Boltanski e Thevenot sviluppano un approccio molto simile a quello di Walzer, per quanto essi sottolineino più il piano del discorso e del dibattito che quello della vita delle istituzioni, abbiano un orientamento più pragmatista, e siano più empirici (ma insieme anche più universalisti nel loro obiettivo).⁴ Identificando cinque *régimes de la grandeur* – economico, amministrativo, domestico, trascendente, oltre a quello della volontà generale –, questi teorici francesi non solo ricostruiscono i criteri normativi vigenti in ogni sfera, ma dimostrano come questi criteri si dispieghino nelle strategie argomentative impiegate dagli attori sociali nei loro intrighi per ottenere il successo. Lo scopo di queste disamine, suggeriscono Boltanski e Thevenot, è di riuscire a sostenere la pertinenza di *un régime de grandeur* invece di un altro. Non ci sono criteri di differenziazione oggettivi; solo se riesce a mobilitare con successo le proprie risorse argomentative, per esempio, un gruppo di lavoratori può legittimamente invocare la volontà generale come criterio pertinente invece degli standard di efficienza previsti dal *laissez faire*. Il superamento, tuttavia, rappresenta un problema tanto per Boltanski e Thevenot quanto per Walzer. Essi descrivono più che altro il compromesso fra gli interessi dei vari regimi, non il conflitto fra essi, e sembrano suggerire che la differenziazione fra criteri morali e vita istituzionale debba essere considerata un dato permanente.

Sembra che Walzer e i suoi omologhi francesi riescano a formulare un approccio empirico coerente ai mondi concreti e circoscritti della vita quotidiana (ciò che Hegel chiamava la «sfera etica») che al tempo stesso sia morale. Le società pluraliste che descrivono questi autori sono umane e tolleranti. Almeno, lo sarebbero se esistessero davvero. Si aprono a questo punto due questioni. Esistono realmente società empiricamente così strutturate? E ci sono ragioni morali perché esse debbano, o non debbano, esistere? È certo di vitale importanza appuntare l'attenzione sui molteplici criteri di giustizia che si possono evocare nelle società differenziate, ma questo dato pluralistico non significa che questi criteri non possano, o non debbano, intrecciarsi gli uni con gli altri. Al contrario, le ricerche empiriche da me condotte mostrano che, non appena le proteste contro l'ingiustizia divengono movimenti sociali in grado di focalizzare su di sé l'attenzione generale, essi vanno ben oltre i limiti delle proprie sfere particolari ed entrano in un campo nel quale la «società» non è intesa soltanto in senso istituzionale, ma in un senso più ampio e comprensivo, appunto in senso morale. Gli attori sociali sono convinti che questo campo, proprio in ragione della sua maggiore ampiezza in senso morale, abbia la capacità di controllare le altre sfere. In effetti essi cercano di allargare la propria protesta a questa nuova dimensione, al fine di costringere gli attori e le istituzioni del settore che li ha trattati «ingiustamente» a conformarsi a una volontà più universale, o civile.

In termini culturali o ermeneutici, questa traslazione dalle sfere specifiche al campo civile la si può osservare nell'iterazione simbolica dei riferimenti a qualità come la «razionalità», l'«autonomia», la «solidarietà» e i «diritti», riferimenti che sono gli elementi costitutivi di quello che più avanti (nella terza parte) chiamerò il «discorso della società civile». In termini strutturali o sociologici, questa trasformazione può essere osservata nelle ripetute richieste che le istituzioni comunicative e normative della società civile (per esempio i mass media nella loro dimensione informativa e il sistema legale) abbiano la possibilità di penetrare nei vari campi della vita privata (quello familiare, accademico, religioso, economico, etnico o amministrativo) per ristrutturarli.

È solo nei termini di un tale «superamento» culturale e istituzionale che si può comprendere il significato del tentativo, protratto lungo i secoli, di estendere la cittadinanza. È vero: dal punto di vista empirico è stato molto più frequente il compromesso che non la rivoluzione, il che, fra l'altro, aiuta a stabilire la tolleranza, che dal punto di vista morale è generalmente preferibile. Ma il compromesso non è una sentenza giudiziale fra interessi separati, non è una specie di valutazione aritmetica, additiva e analitica. Il compromesso implica un processo in cui le parti contendenti si riconoscono reciprocamente, e vengono riconosciute da quello che Adam Smith chiamava lo «spettatore imparziale», una parte terza nell'interazione dialogica che rappresenta una società civile idealizzata, il proverbiale «bene pubblico». Questo processo di riconoscimento richiede che si vada al di là delle asserzioni normative, delle pratiche intersoggettive, delle sanzioni istituzionali tipiche di una sfera particolare; solo in questo modo un movimento, un individuo, una causa, può richiamarsi a un mondo, quello civile o pubblico che dir si voglia, che per definizione abbraccia un ambito più vasto. La frequenza con cui si verificano questi processi di superamento indica chiaramente l'esistenza di una società civile più vasta, e dà a questa nozione un fondamento contingente, storico-sociologico, più che una giustificazione a priori.

La frequenza con cui si verificano simili richieste di riconoscimento interpersonale, con la relativa implicazione, squisitamente moderna, di democrazia, di valorizzazione dell'individualità, di partecipazione, ci porta al discorso etico di Charles Taylor, l'altra voce importante nel *revival* della filosofia ermeneutica di tipo progressista. Fin dall'inizio della sua carriera Taylor, come discepolo e interprete di Hegel, è stato un critico dichiarato del razionalismo, del formalismo e dell'oggettivismo, tanto di quelle che ha definito «sterili» scienze sociali quanto della filosofia neokantiana.⁵ Egli ha cercato di attirare l'attenzione non tanto sul morale in senso kantiano, quanto sull'etico, di cui, sulla scorta di Hegel, ha sottolineato i legami con l'ambito estetico della vita sociale come viene effettivamente vissuta. L'aspetto più significativo e avvincente del discorso etico di Taylor consiste comunque nel fatto che, pur rifiutando il mondo morale di Kant in sen-

so epistemologico, il suo orizzonte morale è inequivocabilmente e convincentemente «modernista». Esso è democratico, partecipatorio, egualitario, valorizza l'individuo. Taylor rifiuta ogni tentativo di fondare questi criteri universalistici in un *a priori* kantiano, eppure nella sua straordinaria ricostruzione ermeneutica dell'identità moderna, *Sources of the Self*, individua una tradizione occidentale che è del tutto anti-tradizionalista.⁶ Secondo Taylor la cultura occidentale, introducendo un senso dell'interiorità e della soggettività senza precedenti nella storia, ha consentito uno sviluppo radicale della riflessione e dell'individualità in senso morale, cognitivo ed espressivo. In effetti, suggerisce Taylor, verso la metà del XX secolo si è sviluppata una forte «etica dell'autenticità», in cui i principali oggetti della vita pubblica sono l'autoriconoscimento e il riconoscimento degli altri.⁷

Sembra che Taylor sia riuscito a quadrare il cerchio, forzando una sostanziale fedeltà al modernismo in un formale impegno filosofico verso l'ermeneutica e la concretezza del mondo etico. Eppure a me sembra che la sua soluzione, al fondo, sia illusoria. Che relazione c'è tra i diversi ambienti della vita etica, se nella storia della civiltà occidentale (e sempre più anche fuori di essa) è emerso come principale valore sociale lo stesso «io» libero, autentico e riflessivo? Ciò non suggerisce forse che nelle società democratiche, quasi democratiche, modernizzanti, si sviluppi una sfera globale, altamente universalista, e relativamente omogenea, che combina la socialità con la valorizzazione e mira a traguardi «civili»? E, se è così, una tale sfera non può essere concepita come un mondo morale che permea e influenza, se non addirittura regola, la sfera locale etica?

Forse è proprio in risposta a una possibilità del genere che, dalla pubblicazione di *Sources of the Self* in poi, Taylor è diventato sempre più tagliente nella sua critica alle correnti oggettiviste e razionaliste della modernità, che egli identifica in personaggi come Locke e Kant. In *Sources of the Self* Taylor affermava che la modernità si basa su molteplici concezioni della razionalità in conflitto tra loro; nel suo scritto più recente, invece, egli è venuto definendo la vera e autentica individualità secondo parametri espressivi ed estetici piuttosto che cognitivi e morali. Ha suggerito inoltre che nella vita po-

litica contemporanea – l'emergere storico di una politica della differenza – si sviluppi una tendenza che corrobora questa affermazione filosofica: «La politica della differenza emerge organicamente dalla politica della dignità universale attraverso uno di quegli slittamenti a cui siamo da tempo abituati, quando cioè una nuova comprensione della condizione sociale getta una luce completamente nuova su un vecchio principio». ⁸ Rifiutando la riflessività nella sua forma razionale e universalistica a favore dell'espressività, cioè una modalità dell'individualismo che dipende dalla comunicazione emotiva ed estetica di una unicità interna, Taylor, sulla scia di Herder, suggerisce che questa etica contemporanea debba essere estesa dagli individui in quanto tali ai gruppi culturali e alle comunità. ⁹

Abbandonando la sottolineatura dei diritti umani astratti in favore della «politica della differenza», Taylor volta le spalle alle correnti morali e cognitive del linguaggio universalizzante dell'individualità che aveva precedentemente descritto. Queste dimensioni morali e cognitive si basano su assunti di impersonalità e oggettività che Taylor, nel suo approccio precedente (cfr. per esempio il discorso su Locke in *Sources of the Self*) aveva riconosciuto come elementi costitutivi dell'altra faccia dell'individualismo. In effetti la convinzione che esista una sfera sociale neutrale e universale (la sfera civica dello spettatore imparziale di cui ho parlato prima) è stata quella che ha fatto sviluppare il diritto parallelamente alle preoccupazioni contemporanee per la autenticità e l'individualità. Infatti, come ho già precedentemente suggerito a proposito della posizione pluralista, e come cercherò di dimostrare più avanti nella mia analisi del femminismo radicale, se la politica della differenza deve realizzare un discorso morale e non semplicemente empirico (o etico), essa deve per forza di cose essere informata da un linguaggio di solidarietà civile condivisa. Taylor ha dimostrato in modo abbastanza convincente che il culto contemporaneo dell'autenticità ha prodotto una nuova «etica del riconoscimento», e che la politica della differenza si organizza proprio attorno a essa. Tuttavia questa etica può diventare una morale solo quando, paradossalmente, il riconoscimento della differenza si ispira

al riconoscimento di una fondamentale rassomiglianza fra tutti gli uomini.

Esaminando queste argomentazioni ermeneutiche in favore di quello che ho chiamato il «programma minimalista della giustizia», ho suggerito in sostanza che esse ignorino l'importanza morale del discorso culturale e della matrice istituzionale della società civile. Si potrebbe dire in effetti che Walzer e Taylor, come anche Boltanski e Thevenot, possono teorizzare la tolleranza, la partecipazione, l'individualità e l'uguaglianza solo perché, pur negando la validità filosofica delle idee neokantiane, tuttavia essi assumono l'esistenza empirica di istituzioni sociali che quelle idee rispecchiano. Perciò, quando vengono fatte differenti assunzioni empiriche, emerge molto chiaramente la vulnerabilità della loro posizione teorica. Quando la struttura della società contemporanea viene concepita in maniera antidemocratica, per esempio, diventa ovvio che non c'è più un rapporto coerente fra la politica della differenza, gli standard etici differenziati e la giustizia in senso morale.

Questa vulnerabilità filosofica appare chiaramente in *Justice and the Politics of Difference* di Iris Young.¹⁰ In questo libro, che rappresenta probabilmente la più influente tra le versioni femministe della posizione radicalmente antikantiana, Young non fa alcuna assunzione empirica sulla natura democratica della società contemporanea. Al contrario, come femminista che ha partecipato personalmente ai nuovi movimenti sociali degli anni Settanta e Ottanta, Young non vede nelle società moderne né solidarietà né razionalità. Descrive le democrazie moderne come formazioni composte da «gruppi» sociali segmentati e divergenti. Questi gruppi non solo sono definiti da identità primarie particolaristiche – Young menziona età, sesso, razza, etnia, genere (*gender*) e religione –, ma sono sempre e inevitabilmente organizzati in maniera gerarchica. Il risultato è una società nella quale «le relazioni sociali sono definite strettamente dalla dominazione e dall'oppressione (32-3)». I gruppi che compongono un sistema del genere sono impegnati l'uno contro l'altro in un conflitto incessante e mortale al solo scopo di allargare il campo di espressione dei propri interessi identitari.

Dal momento che questa descrizione empirica dell'orga-

nizzazione sociale contemporanea è così opposta alle assunzioni empiriche su cui si basa l'ermeneutica pluralista, appaiono evidenti le possibilità antidemocratiche insite nel rifiuto filosofico di ciò che Young chiama «imparzialità civica». La nozione di una sfera «pubblica» imparziale, afferma Young, non fa altro che «mascherare il modo in cui le prospettive particolari dei gruppi dominanti si richiamano all'universalità», e, effettivamente, «contribuiscono a giustificare le strutture decisionali gerarchiche». La più potente fra queste strutture è lo Stato moderno (107), il cui discorso sulla ragione universale – cittadinanza libera e uguale per tutti – fornisce una legittimazione formalmente astratta, ma moralmente inesistente (100), alla sua strategia antidemocratica di esclusione politica e di umiliazione emotiva dei membri dei gruppi che non sono né cristiani, né maschi, né bianchi (110). Quando la speranza di un territorio neutrale e di una reciproca comprensione comune viene meno sul piano empirico, divengono chiare le difficoltà filosofiche per la posizione differenzialista ad argomentare su basi solide l'aspirazione alla giustizia. Young deve sostenere, come in effetti fa, che la giustizia si può raggiungere soltanto dando piena espressione non alla solidarietà, ma alla particolarità e alla differenza. «La buona società» essa scrive «non elimina né trascende le differenze di gruppo (163).» Al contrario, «la differenziazione fra i gruppi è un aspetto tanto inevitabile quanto desiderabile dei processi sociali moderni». Per questa ragione la giustizia «non richiede la confusione e l'annullamento delle differenze, ma istituzioni che promuovano il rispetto per le differenze fra i gruppi e la libertà di riproduzione di queste differenze senza far ricorso all'oppressione (47)». Young sostiene che i movimenti sociali più recenti vanno visti in questa prospettiva. Essa legge il multiculturalismo esclusivamente come una sottolineatura della differenza e della particolarità.

Come gli approcci ermeneutici pluralisti che ho esaminato sopra, l'argomentazione di Young per una società migliore non riesce in effetti a spiegare perché dei criteri morali differenziati debbano promuovere un riconoscimento positivo piuttosto che uno negativo: e questa impossibilità discende dal rifiuto di teorizzare una sfera sociale di solidarietà civile

più ampia. Young asserisce che l'esigenza di riconoscimento della particolarità e della differenza non avrà come conseguenza solo una «riproduzione» delle differenze, ma accrescerà anche il rispetto per queste ultime. E tuttavia non cerca mai di giustificare empiricamente questa asserzione, mentre d'altra parte è incapace di farlo dal punto di vista teorico. Si limita a giustapporre continuamente asserzioni militanti sulla validità della differenza al raggiungimento di un nuovo atteggiamento sociale di rispetto positivo.

«Attribuendo un significato positivo alla propria identità, i gruppi oppressi cercano la forza di nominare la differenza in quanto tale ... La differenza *adesso viene a significare* non l'alterità, l'opposizione esclusiva, ma la specificità, la variazione, l'eterogeneità (171, corsivo mio).»

«L'asserzione del valore e della specificità della cultura e delle caratteristiche dei gruppi oppressi ... *porta* a una relativizzazione della cultura dominante (166, corsivo mio).»

«Quando le femministe asseriscono la validità della sensibilità femminile ... quando i gay descrivono il pregiudizio degli eterosessuali come omofobico e la propria sessualità come positiva ... quando i neri affermano una tradizione afroamericana distinta da quella bianca, allora la cultura dominante è *costretta* a scoprirsi per la prima volta come una cultura specifica [e] *diventa* sempre più difficile per i gruppi dominanti presentare le proprie norme come neutrali ... e configurare i valori e i comportamenti degli oppressi come devianti, perversi o inferiori (166).»

Ma queste dichiarazioni sembrano sentimentali e ingenui. Young sostiene le sue affermazioni basandole su un approccio dialogico, «deliberativo», al conseguimento della giustizia: «Una persona egoista, che ha rifiutato di lasciare esprimere e di ascoltare i bisogni degli altri, a sua volta non verrà ascoltata (106)». Ma non è proprio l'«egoismo» – l'orientamento al sé prodotto da una percezione xenofobica e confinata al proprio gruppo – che la stessa Young ha individuato come caratteristica fondamentale della vita sociale contemporanea? Quando i gruppi socialmente emarginati e culturalmente inquinati rivendicano riconoscimento e rispetto, come faranno a cambiare l'orientamento dei gruppi dominanti che

li hanno resi tali? Saranno sufficienti le asserzioni e le argomentazioni?

Come ho suggerito prima, ciò che conta non è la semplice comunicazione di autoidentità positive, e tanto meno una pura attività di deliberazione sulla differenza. È la costruzione del contesto sociale all'interno del quale vengono avanzate le rivendicazioni di riconoscimento a determinare piuttosto se la comprensione in negativo delle differenze sociali (la «stereotipizzazione», per usare un termine più antiquato) possa essere migliorata o addirittura rovesciata. Come ci hanno insegnato Dilthey e Wittgenstein, le affermazioni su noi stessi e sugli altri vengono interpretate e comprese solo in rapporto a una «conoscenza di base» formata da assunzioni tacitamente accettate. Prima di essere in grado di interpretare correttamente le azioni e le affermazioni fatte dai giocatori, i parlanti devono sapere in quali «giochi linguistici» sono coinvolti. Se abbiamo diverse concezioni del gioco, interpreteremo la stessa affermazione in modo diverso; sarà come se stessimo giocando un altro gioco a tutti gli effetti. Nelle società contemporanee il gioco, come ho sostenuto finora, è la vita pubblica, e le sue regole sono stabilite dalla cultura, dalle istituzioni, dalla psicologia, dalle strutture relazionali della vita civile.

«Dovremmo perseguire la correttezza pubblica» asserisce Young «in un contesto di eterogeneità e di parzialità dei discorsi (112).» Si capisce che dovremmo! Il problema è che, di per sé, l'esistenza fattuale dell'eterogeneità o della pluralità non produrrà mai il tipo di riconoscimento reciproco che essa cerca. Solo se c'è una comprensione sociale condivisa, e articolata nei rapporti complessi e interconnessi della vita civile, si può valorizzare la rappresentazione della eterogeneità in modo positivo e negativo. Young riconosce implicitamente questo fatto importantissimo quando respinge il mero pluralismo degli interessi di gruppo, che a suo parere «non richiede che l'interesse del singolo venga considerato come giusto, o compatibile con la giustizia sociale (190)», e sostiene invece la stretta relazione della giustizia con la politica della differenza. «Un pubblico eterogeneo» sostiene, dopo tutto è «un pubblico in cui i partecipanti discutono insieme i problemi per giungere a una decisione che sia conforme ai principi del-

la giustizia (*ibid.*, corsivo dell'autrice).» Ma se il riconoscimento della differenza deve essere connesso alla giustizia, questo è come dire che siamo tornati a quella nozione di «imparzialità civica» sovrastante a cui Young, come la maggior parte degli ermeneutici pluralisti, aveva cercato con tanto accanimento di sfuggire.

Discorsi normativi sulla società morale

Gli approcci ermeneutici a una considerazione filosofica della giustizia hanno stabilito l'importanza della vita della comunità, la separatezza delle sfere sociali, l'unicità storica delle identità e la pluralità delle aspirazioni al riconoscimento. Nella rassegna critica che ho fatto di questi programmi minimalisti ho cercato però di suggerire che, per potere teorizzare il raggiungimento della moralità e della giustizia in queste diverse sfere di vita, occorre considerare processi che vadano al di là di esse, e stabilire asserzioni universali che le circoscrivano. Io affermo che solo stabilendo questa precedenza si può fondare una asserzione di riconoscimento. Infatti ho mostrato che, nella misura in cui gli approcci ermeneutici continuano a esprimere aspirazioni morali e politiche progressiste, le loro teorizzazioni in effetti vanno al di là del programma minimalista e tendono a porsi, che lo vogliano o no, su un terreno neokantiano. Questo ripetuto e contraddittorio ritorno all'universalismo ci costringe a riesaminare criticamente la tradizione neokantiana. E allora la questione critica che si pone è la seguente: una sfera civile universalizzante, e gli appelli alla ragione che essa fa, deve necessariamente fondarsi su una comprensione dell'universalismo e della razionalità che sia storica, indifferenziata, omogenea, aprioristica, come hanno sostenuto gli ermeneutici nella loro critica alla tradizione kantiana?

Per rispondere a questa domanda è necessario esaminare i tentativi di revisione compiuti dai neokantiani critici in risposta alle obiezioni sollevate contro di loro, dagli anni Settanta in poi, dal programma minimalista. Questi tentativi hanno prodotto un risultato notevole: calando gli appelli astratti alla ragione all'interno di una considerazione delle comunità

storiche, queste revisioni hanno dato al discorso normativo del neokantismo critico un indirizzo decisamente sociologico. D'altra parte la debolezza di questi tentativi è l'altra faccia della loro forza. È vero: le revisioni si sono confrontate con il circolo ermeneutico, ma l'hanno fatto in maniera troppo cauta e ambigua. Sempre attente a non cadere nella circolarità del relativismo, esse hanno fatto continuamente ricorso ad assunzioni sulla razionalità degli attori sociali e sulla solidarietà dell'ordine sociale che non sono giustificabili dal punto di vista storico.

Ciò è particolarmente evidente nel più famoso di questi tentativi revisionisti, quello di Rawls, che alla fine ha riconosciuto l'origine americana e costituzionale della sua teoria della giustizia, senza però correggere realmente, in modo significativo, i principi operativi della sua argomentazione.¹¹ Dato che Rawls ha incorporato *in extremis* un fondamento storico che è ancora universalistico, le sue proposizioni sulle istituzioni e sugli attori possono ancora derivare dall'asserzione che questi attori – per quanto adesso «socializzati» – sono coperti da un «velo di ignoranza», da quella cecità che consente loro di assumere un approccio disinteressato ai conflitti sociali e alla loro posizione all'interno di essi. Anche dopo questa revisione, in altre parole, la fondazione di Rawls dell'*a priori* kantiano rimane indeterminata dal punto di vista ermeneutico e sociologico. Egli ha prodotto una grande teoria della giustizia, concettualmente stringente da un punto di vista logico, ma non ha dimostrato come questi standard universalistici si articolino negli attori, nei discorsi, nelle istituzioni empiriche e storicamente variabili.

Quando Seyla Ben-Habib dice che l'ultimo Rawls è «ipotetico» e «disincarnato», essa attira la nostra attenzione sul tentativo revisionista di gran lunga più ambizioso che abbia segnato la linea di pensiero habermasiana del neokantismo critico.¹² Fin dall'inizio della sua opera, Habermas si è dedicato a seguire Kant senza essere né «disincarnato» né *a priori*.¹³ Questo è il punto che egli sottolinea anche in una delle più recenti risposte ai suoi critici ermeneutici. Egli insiste sul fatto che il suo approccio al tema della giustizia, nonostante la sua inflessione razionale e astratta, deriva da «un'interpretazione intersoggettiva dell'imperativo categorico», non da

un'interpretazione aprioristica.¹⁴ Per elaborare e giustificare questo approccio più equilibrato, Habermas ha fatto ricorso alle considerazioni del primo Hegel sullo sviluppo psicologico e morale, che implica una lotta per il riconoscimento, e all'approccio interazionista di George Herbert Mead riguardo alla creazione dell'altro interiorizzato e generalizzato. Ha fatto poi riferimento alle analogie tra il proprio punto di vista e le ricerche di Parsons e Kolberg sull'evoluzione storica e individuale dell'astrazione normativa. In conclusione, collegando il suo imperativo generato dall'interazione al rilievo dato da Hannah Arendt all'importanza della sfera pubblica, ha potuto presentare la sua elaborazione come una «etica discorsiva».

Questi collegamenti storici, sociologici e psicologici sono senza dubbio importanti per illustrare la serietà dello sforzo di Habermas di evitare l'*a priori*; e tuttavia essi rimangono piuttosto degli armamentari elaborati e delle giustificazioni ausiliari, e non il cuore dell'argomento. Quest'ultimo, infatti, deriva sicuramente dalla teoria dell'atto linguistico e dal modo in cui Habermas lo ha interpretato, un modo che sembra a tutta prima trascendentale e pragmatico. Anche nella più recente formulazione di questa posizione, Habermas continua ad affermare che «il significato del principio fondamentale della moralità» – il principio universale che Kant faceva derivare dall'imperativo categorico *a priori* – «può essere spiegato nei termini del contenuto dell'*inevitabile* presupposto della ... pratica argomentativa».¹⁵ Habermas ha sempre insistito sul fatto che, quando si entra in conversazione con gli altri, è inevitabile il riconoscimento morale che una tale azione «può essere perseguita soltanto in comune con gli altri». L'azione comunicativa richiede, in sé e per sé, un certo rispetto per la capacità di ragionamento del proprio partner dialogante, un rispetto che implica solidarietà e imparzialità. Perciò, dal momento che «il discorso razionale» ha una «struttura comunicativa», esso «si impone intuitivamente a chiunque sia del tutto aperto a questa forma riflessiva di azione comunicativa». Con questa teoria di una «pragmatica universale», sviluppata inizialmente insieme con Karl-Otto Apel, Habermas è convinto di essere riuscito a incorporare un riferimento sociale (cioè etico) «senza pagare il prezzo di

una *dissoluzione* storica della moralità nella vita etica» (corsivo nell'originale).

I critici ermeneutici della teoria neokantiana hanno cercato di evitare i pericoli della storicità radicale, con il suo relativismo debilitante, facendo rientrare l'universalismo dalla porta di servizio. Habermas evita il pericolo opposto, quello di un oggettivismo rigido e aprioristico, in modo del tutto analogo. Quando parlo della porta di servizio, intendo dire che questi tentativi di «correre ai ripari» pretendono di avere la botte piena e la moglie ubriaca. I filosofi ermeneutici vogliono la botte della particolarità ma anche l'ubriachezza dell'universalità. Habermas vuole avere la botte della ragione universale e insieme l'ubriachezza della particolarità. In entrambi i casi, il problema è che si cerca di risolvere le difficoltà filosofiche senza trascenderle in modo sistematico. Habermas ha fatto uno sforzo titanico per evitare l'universalismo astratto *a priori*. Ma se ci assicura che gli standard universali saranno «inevitabilmente» messi in gioco per ragioni pragmatiche, siamo sicuri che abbia davvero aperto la razionalità morale alle contingenze della vita empirica e storica? Se la moralità è davvero un presupposto inevitabile per guidare la comunicazione, perché mai ci si dovrebbe preoccupare di studiare il linguaggio morale o la cultura morale in modo storico e sociologico?

Per quanto Habermas abbia continuato a difendere la pragmatica universale come un valido e sufficiente fondamento per una «filosofia pratica» della moralità, questo programma porta il marchio della fiducia idealista e ottimista nella razionalità tipico degli approcci massimalisti alla giustizia degli anni Sessanta e Settanta. Da quel momento si può osservare nell'approccio di Habermas al discorso normativo un cambiamento significativo e rivelatore, per quanto poco notato. Di fronte alla frustrazione causata dal ritorno di regimi legittimisti e conservatori, e dalla crescita di movimenti reazionari contro gli immigranti e le minoranze razziali e religiose, Habermas sembra essere diventato nettamente meno fiducioso nella trasparenza e nell'efficacia delle affermazioni morali, anche nel dominio della normativa. Ma pure sul fronte opposto Habermas, che come filosofo ha sempre fatto riferimento ai movimenti sociali e critici, ha do-

vuto prendere atto del fatto che i movimenti progressisti degli ultimi due decenni (e specialmente i loro intellettuali, come Iris Young) hanno portato avanti richieste che andavano sempre più nel senso della differenza e della separazione, piuttosto che in quello dell'universalismo e dell'espansione della solidarietà.

È stato l'emergere di questo discorso dell'altro, nelle sue forme conservatrici e progressiste, che ha prodotto la svolta ermeneutica verso la pluralità, il localismo, il contesto. Habermas rifiuta, in linea di principio, di seguire questa strada, ma non può comunque sottrarsi a una tale sfida. Riferendosi alla «voce dell'altro», egli scrive che «dobbiamo imparare dalle esperienze dolorose e dalle sofferenze irreparabili di coloro che sono umiliati, insultati, ingiuriati e brutalizzati». E ciò che dobbiamo imparare, riconosce adesso Habermas, ha a che fare con la restrizione dell'universalismo. Bisogna imparare a fare i conti con un nuovo tipo di attore, «uno che in nome dell'universalismo esclude un altro». Dal momento che gli attori possono misconoscere e stravolgere l'imperativo categorico, Habermas conclude che «i principi universalistici» devono avere «una generalità soltanto presuntiva»; e possono essere anche «impiegati selettivamente».

Per le posizioni neokantiane critiche; e particolarmente per quelle che pensano di essere pragmaticamente fondate, una presa di coscienza del genere pone una tremenda sfida filosofica. Ed è questa sfida che sembra voler affrontare Habermas quando, nella più recente riformulazione della sua posizione, ribadisce che «le ragioni che soggiacciono alle pretese di validità "morale" non sono *completamente* inefficaci» (corsivo mio). Quanto meno, suggerisce, «la pretesa di validità che noi associamo alle proposizioni normative ha certamente una forza *obbligatoria*» (corsivo mio). Ma, in questo contesto, «obbligatorio» significa qualcosa di meno, di molto meno rispetto all'asserzione fiduciosa che il riconoscimento della pretesa di moralità sia «inevitabile». E in effetti qui Habermas riduce drasticamente lo status pragmatico del discorso morale, definendolo «un'impresa puramente cognitiva» che non ha necessariamente una relazione empirica con l'azione. Egli riconosce che la validità cognitiva delle richieste morali non riesce a evitare «la separazione del giudizio morale dai

motivi concreti che determinano le azioni». Questa separazione può verificarsi perché, nella loro pratica empirica, gli attori devono «fare appello alla decisione per *compiere* ciò che si *giudica* essere giusto» (corsivo mio). In altre parole, il problema della decisione – motivazione empirica – è intrinseco alla possibilità di mantenere l'autonomia implicita nella razionalità universale, perché «le intuizioni morali non portano di per sé ad azioni autonome». Al contrario, «l'autonomia della volontà [di un attore] è funzione di quanto egli sia *capace* di agire a partire da un'intuizione morale» (corsivo mio).

Per concettualizzare la contingenza sociologica della «capacità», Habermas introduce la nozione di «volontà empirica» in contrapposizione alla più astratta concezione normativa di «volontà autonoma». Quando gli attori sono incapaci di agire moralmente, ciò significa che «la volontà empirica ... si è separata dalla volontà autonoma». Habermas ha certamente ragione nell'osservare che questa «divisione della volontà è un sintomo di debolezza», tuttavia sembra che egli sia riuscito solo a dare un nome al problema, non già a spiegarlo o a concettualizzarlo. Naturalmente lo studioso tedesco ha fatto numerose incursioni nella ricerca filosofica, sociologica e psicologica, raccogliendo materiale decisamente interessante sulla questione della formazione della volontà empirica. Il suo proposito di ancorare l'orientamento verso la giustizia alla pragmatica universale lo ha indotto però a trarre da queste ricerche solo ciò che corrobora l'ipotesi di pretese universalizzanti.

Quando prima abbiamo esaminato le correnti progressiste della recente filosofia ermeneutica, abbiamo visto come le loro contraddizioni interne spingessero questi pensatori a spostarsi dal discorso empirico della società civile alla normativa, in senso kantiano. Delineando adesso la misconosciuta autocritica fatta da Habermas sui suoi primi tentativi di riportare Kant con i piedi per terra, siamo costretti a muoverci nella direzione opposta, dal discorso normativo della società civile all'empirico, cioè proprio verso quel territorio della tradizione ermeneutica che Habermas ha voluto evitare. Se Habermas avesse voluto cercare di concettualizzare sistematicamente la debolezza della volontà, avrebbe

dovuto incorporare alcune delle intuizioni critiche della tradizione antikantiana sopra descritta. Le obiezioni all'universalismo non sono solo categorie residuali o ragionamenti di ripiego: hanno una tradizione fiorente nelle sfere che circondano e limitano la società civile. Io ho criticato gli orientamenti pluralisti per la loro incapacità a riconoscere che le concezioni generali della giustizia si sviluppano solo quando le asserzioni di solidarietà della sfera civile penetrano e ristrutturano le sfere più restrittive della religione, dell'economia, dello Stato, dell'etnia, della famiglia e della scienza. Habermas può essere criticato per una ragione formalmente analoga, anche se opposta. Egli non esamina sistematicamente il modo in cui le sfere non civili penetrano, ristrutturano e particolarizzano le premesse culturali, i contorni istituzionali e le pratiche di relazione della società civile. Questo è quello che avrebbe dovuto fare Habermas se avesse voluto arrivare alla comprensione della debolezza della volontà empirica.

È proprio in questa prospettiva che vorrei esaminare adesso i progetti recenti di due tra i più importanti continuatori e revisori di Habermas, Seyla Ben-Habib e Axel Honneth, nel loro tentativo di portare avanti una ricerca più coerente e sistematica della possibile debolezza della ragione empirica. Ben-Habib ha condotto le idee di Habermas proprio al centro del dibattito femminista, e, così facendo, è stata costretta a elaborare importanti revisioni della teoria critica. La sua ricerca femminista, in effetti, comincia esattamente dove finisce quella di Habermas, cioè con la constatazione di un tradimento delle risorse morali razionali all'interno stesso del dominio normativo. Criticando «le teorie morali nella tradizione occidentale», afferma che «l'universalismo che esse difendono viene surrettiziamente definito identificando le esperienze di uno specifico gruppo di soggetti con il paradigma umano in quanto tale».¹⁶ A causa di questa scelta selettiva, conclude, è stata proprio la «definizione del dominio morale» a essere distorta, perché «l'idea dell'autonomia morale» è stata definita in maniera troppo particolare, affinché includesse solo soggetti «bianchi, maschi e adulti». Fino a questo momento, in altre parole, l'ideale universalistico, nella pratica, è stato tutt'altro che

inclusivo, perché ha impedito che i soggetti femminili, tra gli altri, fossero legittimamente compresi nella sfera pubblica, il che ha portato alla «privatizzazione dell'esperienza delle donne e alla sua esclusione dalla costruzione del punto di vista morale». Proprio perché è «sradicata e disincarnata», conclude Ben-Habib, questa visione del soggetto è «incompatibile proprio con i criteri di ... universalizzabilità invocati dai difensori dell'universalismo».

Ben-Habib propone di superare questa distorsione sociale dell'universalismo rovesciando la nozione di «altro generalizzato» che, riprendendo da Mead, Habermas ha presentato come esempio del modo in cui l'universalismo può essere radicato in una dimensione sociopsicologica empirica. Essa attacca questa concezione per la sua eccessiva generalità. Impiegando un concetto del genere, spiega, «noi facciamo astrazione dall'individualità e dall'identità concreta dell'altro». Per arrivare a superare questa astrazione debilitante, che nasconde il punto di vista maschile, essa propone che la concezione della moralità sia estesa fino a includere «il punto di vista dell'altro nella sua concretezza, [che] è già implicito nei rapporti etici in cui siamo sempre immersi nell'ambito della vita reale». ¹⁷

Nel fare questa proposta, Ben-Habib entra drammaticamente nel mondo concreto della vita, tipico della tradizione ermeneutica; una mossa, questa, che può forzare la teoria morale a confrontarsi, senza più alibi, con le restrizioni empiriche alla razionalità che sono implicite nella sfera etica. In effetti, se si entra nel «punto di vista dell'altro», ricorda la studiosa, si è costretti a rovesciare la logica tradizionale della teoria morale, perché si deve «fare astrazione *da* ciò che costituisce il nostro patrimonio comune, e centrare l'attenzione sull'individualità». ¹⁸ Ben-Habib è arrivata alla stessa volontà empirica di Habermas, ma l'ha fatto in modo più coerente. Solo che Ben-Habib non intende investigare la possibile «debolezza della volontà». Di fronte alla volontà empirica ha un'ambizione completamente diversa. Essa è entrata nel mondo dell'etica per riuscire a espandere la comprensione della volontà empirica in senso morale. Basandosi sulla ricostruzione della «razionalità relazionale» delle donne fatta da Carol Gilligan, Ben-Habib definisce gli orientamenti caratte-

ristici della sfera etica in termini di «amicizia, amore e cura (159)». Questi orientamenti hanno assunto una funzione regolativa, spiega, perché quando gli attori sono degli «altri concreti», essi si impegnano gli uni con gli altri in maniera genuinamente reciproca e complementare.

In effetti la concettualizzazione operata da Ben-Habib degli orientamenti empirici degli altri concreti introduce lo stesso tipo di argomento inevitabile in cui è incappata la più astratta esposizione di Habermas della pratica argomentativa. «Essere un membro della famiglia, un genitore, uno sposo o una sposa, un fratello o una sorella» essa afferma «significa sapere come ragionare dal punto di vista dell'altro concreto.»¹⁹ Ancora una volta, l'empirico è arrivato in soccorso del trascendentale. L'universalità – il rispetto, la razionalità, la solidarietà, l'altruismo – si raggiunge con mezzi concreti. Il «problema della capacità», che sorgeva nel momento in cui Habermas si rendeva conto di come l'empirico potesse separarsi dall'autonomo, qui è completamente evitato. «*Non possiamo* agire all'interno di questi rapporti etici nel modo in cui essi ci chiedono di agire rispetto agli altri, *se non* siamo capaci di pensare dal punto di vista del nostro bambino, del nostro sposo, della nostra sorella o di nostro fratello, di nostro padre o di nostra madre (corsivo mio).» Qui non c'è un intreccio del morale e dell'etico basato su tensioni empiriche e contraddizioni normative: la relazione tra le due sfere è complementare. Ognuna facilita la realizzazione dell'altra: «Nella mia visione il rapporto che c'è tra il generalizzato e l'altro concreto è basato su un modello continuo che si estende dall'uno all'altro ... dal rispetto universale per tutti in quanto persone morali, da un capo, alla cura, alla solidarietà e alla sollecitudine all'altro, cura solidarietà e sollecitudine che ci sono richiesti da coloro con i quali intratteniamo i rapporti più stretti».

Ecco una visione morale senz'altro nobile: non c'è dubbio che le volontà empiriche delle donne e di altri soggetti concreti meritino di essere comprese in modo ermeneuticamente più sensibile e moralmente più ampio. E tuttavia entrare nel mondo etico solo per riabilitarlo non rende giustizia ai rapporti complessi, e spesso anche debilitanti, che esistono fra i discorsi normativi e quelli empirici della vita contemporanea.

Nei suoi scritti più recenti, particolarmente in *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Axel Honneth ha condotto una revisione più ampia delle teorie di Habermas, che focalizza meglio il problema della debolezza della volontà empirica, delle ragioni per cui essa si separa dalla volontà autonoma e resiste alle richieste della vita morale. Honneth respinge l'operazione di Habermas di dare un fondamento comunicativo all'imperativo categorico come troppo cognitivista, razionalista e astratta, in una parola troppo kantiana. Al posto di «comunicazione» egli suggerisce «riconoscimento», un termine che mutua dalle prime ricerche di Hegel sulla lotta per conquistare amore e stima nella vita etica, e non in quella morale.

I fenomeni del linguaggio ordinario su cui Honneth basa questa scelta rivelano con quanta forza il concetto di riconoscimento influenzi la costituzione della volontà empirica. «Nelle autodescrizioni di coloro che si sentono trattati ingiustamente dagli altri» osserva il nostro autore «le categorie morali che giocano il ruolo principale sono quelle – come “insulto” o “umiliazione” – che hanno a che fare con la mancanza di rispetto, cioè a dire col rifiuto del riconoscimento.»²⁰ Il rifiuto del riconoscimento ferisce le persone «non solo perché danneggia i soggetti o limita la loro libertà di agire» egli osserva, ma anche «perché mina la comprensione positiva di se stessi che è stata acquisita intersoggettivamente». Questo nuovo radicamento del giudizio critico, in altre parole, consente a Honneth di arrivare fino ai domini etici che erano stati il centro dei pensatori ermeneutici e antikaniani. Suggerendo non la giustizia astratta o l'eguaglianza, ma la «autorealizzazione», questo approccio riesce a dar conto dell'«*éthos* consolidato di un particolare ambito di vita», o, più semplicemente, di ciò che Aristotele chiamava «la buona vita (171)».

Honneth analizza il riconoscimento e ne ricava tre diverse dimensioni della volontà empirica: la fiducia in sé, il rispetto di sé e l'autostima. Ognuno di questi tre bisogni personali è legato a diverse istituzioni che stanno fuori della sfera morale. La fiducia, per esempio, si genera all'interno della famiglia e dei gruppi di amici. Utilizzando la teoria psicoanalitica delle relazioni oggettuali, Honneth suggerisce che gli attori, se

non vengono loro fornite «cure materne (*mothering*) abbastanza buone», non sperimenteranno la «fiducia di base», e ne potranno risultare comportamenti immorali, violenza e aggressioni criminali. La stima, al contrario, si sviluppa dalla solidarietà che gli attori sperimentano partecipando a comunità reali basate su valori condivisi. Se non si consente loro di far parte di comunità del genere, o se i valori della comunità non sono sistematizzati in modo da comprendere le loro identità personali, essi svilupperanno mancanza di rispetto per l'altro e mancanza di stima per se stessi.

Per quanto Honneth riesca a delineare abbastanza bene gli elementi chiave della volontà empirica e a collegarli alle sfere della vita etica, egli non concettualizza però in modo sufficientemente preciso e complesso le tensioni tra gli ambiti etici e la sfera civile, o normativa. Nella sua opera ci sono residui di pensiero evoluzionista e dialettico che lo portano ad adottare un approccio alla volontà indebolita troppo legato a schemi di sviluppo. Troppo spesso i problemi che descrive diventano puri pretesti per applicare schemi generali. Così egli stabilisce molto frequentemente un legame diretto tra la soddisfazione o la frustrazione dei bisogni personali e il fatto che le azioni sociali assumano oppure no una forma morale. Ma non è mai successo che persone bene allevate e «sicure di sé» si siano scagliate con aggressività verso altri membri della comunità, abbiano incoraggiato comportamenti criminali e violenti, o addirittura vi si siano abbandonate esse stesse? Di continuo adulti anche relativamente sicuri e normali adottano i «classici» meccanismi di difesa della scissione, della proiezione, della negazione e della neutralizzazione dell'altro; spesso persone del tutto sicure di sé continuano a essere antisemite, razziste, misogine. D'altra parte (e anche questo è importante) persone insicure, senza fiducia in se stesse, cresciute male, possono invece, paradossalmente, agire in modo da dare agli altri fiducia, rispetto e stima.

Honneth sposta decisamente il centro della teoria morale sulle istituzioni e sui valori della sfera etica, ma nell'analisi di quest'ultima esagera il ruolo delle trasformazioni che possono rendere complementari l'etico e il morale. Come ho suggerito più volte in precedenza, i rapporti tra sfere civili e non civili devono essere concepiti in modo molto più media-

to. L'interazione rispettosa non è solo, e neppure soprattutto, il risultato di un rafforzamento della volontà empirica nelle sfere etiche della socializzazione. Essa è anche il prodotto dell'impatto di norme culturali orientate in senso morale e di istituzioni sociali. Nel suo libro *The Reproduction of Mothering*, che tanta influenza ha avuto, Nancy Chodorow per esempio ha dimostrato come strutture di socializzazione intrise di misoginia abbiano creato fra le ragazze e le donne un forte senso di dipendenza (con i termini di Honneth, «insicurezza» e «mancanza di rispetto di sé»), che avrebbe dovuto renderle più deboli. Come è successo allora che queste giovani donne, queste attrici così male socializzate, abbiano creato negli anni Sessanta un movimento delle donne così attivo, autonomo e sicuro di sé?

Ciò che manca nell'analisi di Chodorow, come in quella di Honneth, è il senso della mediazione nei confronti delle strutture psicologiche (femminili, in questo caso) fornito dagli ideali culturali dell'ambiente (che negli anni Sessanta sottolineavano sempre più una concezione della libertà altamente universale e neutrale) e dalle strutture sociali (l'estensione della partecipazione politica e l'allargamento delle garanzie legali che si verificò negli anni Sessanta). È la penetrazione nell'etico di norme morali e istituzioni di questo tipo che può fornire le opportunità di apprendimento in grado di trasformare le personali sensazioni di inadeguatezza in un comportamento pubblico sano, fiducioso e positivo.

Il movimento delle donne fu possibile non perché esse avevano ricevuto delle cure materne abbastanza buone quando erano bambine e ragazze, ma perché verso la fine degli anni Sessanta le giovani donne trovavano gratificazioni psicologiche (fiducia in se stesse e riconoscimento) nelle strutture di interazione e nelle istituzioni culturali che erano allora disponibili nella sfera pubblica universalizzante. Le strutture della sfera etica vennero allora ristrutturare facendo ricorso a risorse che provenivano dalla società civile, e quest'ultima, a sua volta, venne anch'essa trasformata in modo ancora più universale, divenendo più sensibile alle questioni di genere (*gender*). In questo modo è diventato possibile, per le donne «insicure», essere trattate in un modo che aumenta la fiducia in se stesse e il riconoscimento. La riabilitazione morale del-

l'etico non avviene per ragioni legate allo sviluppo interno o ai bisogni personali. Si tratta piuttosto di una tensione tra le sfere etica e morale, che crea un ambiente per l'esercizio morale delle azioni umane.

Lo stesso tipo di critiche si possono muovere alla disquisizione di Honneth sul riconoscimento come stima e sui suoi rapporti con la vita culturale e comunitaria. È certamente vero che la partecipazione a una comunità con valori condivisi, cioè etica, può offrire agli attori un senso di stima. È più problematico che questo sentimento di sicurezza personale conduca, in modo immediato, all'azione morale. In effetti la stima viene acquisita spesso all'interno di comunità segmentate e particolaristiche la cui esperienza le ha portate a vedersi emarginate, periferiche in termini di status o di potere. In un tale tipo di situazione le richieste di riconoscimento che emergono da questa esperienza etica appaiono legittime agli attori sul piano soggettivo, ma sono invece profondamente equivoche in termini morali. Basate su profondi risentimenti, queste richieste possono facilmente diventare richieste di dominio, di subordinazione dei valori di altri gruppi ai propri, che appaiono «naturali» ai membri della comunità.

Quando tratta dei movimenti sociali in relazione alla stima, Honneth comincia a scorgere in maniera più complessa la mediazione tra le comunità etiche e la moralità, come anche il tema della contingenza dell'agire. «Ci dev'essere un ponte semantico» egli scrive «fra le aspirazioni *impersonali* di un movimento sociale e l'esperienza *privata* di dolore e di offesa di coloro che vi partecipano, un ponte abbastanza solido da consentire lo sviluppo di un'identità collettiva (163, corsivo nell'originale).» Ma quando cerca di spiegare come si possa costruire un ponte semantico di questo genere, ancora una volta Honneth si sposta direttamente dalla sottolineatura antropologica dei bisogni emozionali nella sfera etica alle pratiche morali, come la resistenza, l'emancipazione e la partecipazione allargata.

«Nel contesto delle risposte emotive associate alla vergogna, l'esperienza di non essere rispettati può diventare la molla motivazionale di una lotta per il riconoscimento. Perché solo riconquistando la possibilità di una condotta attiva

gli individui possono scongiurare lo stato di tensione emotiva in cui sono costretti in seguito all'umiliazione. *Ma ciò che rende possibile alla prassi che così si instaura di prendere la forma di una resistenza politica è l'opportunità dell'intuizione morale inerente a queste emozioni negative e associata con il loro contenuto cognitivo* (138, corsivo mio).»

Se l'opportunità dell'intuizione morale può essere inerente all'esperienza della vergogna – qui Honneth riesce a sfuggire davvero all'argomento dell'ineluttabilità di Habermas e di Ben-Habib –, la storia dei movimenti sociali reazionari del XX secolo indica però che non è così probabile, dal punto di vista empirico, che il sentimento di vergogna pubblico e privato favorisca l'emergere di un contenuto morale. Anche se la risposta alla vergogna prende la forma della costruzione di una identità collettiva e del suo inserimento entro la sfera pubblica – «un processo pratico nel quale le esperienze individuali di assenza di rispetto vengono lette come tipiche di tutto un gruppo (162)» –, ciò non significa necessariamente che questa sia un fatto positivo dal punto di vista morale. In effetti interventi del genere hanno spesso portato alla creazione di strutture sociali e di linguaggi che determinano una facciata di autolegittimazione per l'esclusione e la dominazione di altri soggetti. L'organizzazione collettiva basata su identità etiche che non siano anche ricostruite da un punto di vista morale è un fatto estremamente pericoloso. Le forze inerenti al mondo della vita che separano l'empirico dall'autonomo possono essere contrastate solo dall'intervento della sfera morale.

Honneth sottolinea che «il nostro approccio si distingue dalla tradizione kantiana nel senso che si preoccupa non solo dell'autonomia morale degli esseri umani, ma anche delle condizioni della loro autorealizzazione»; ma per lui è altrettanto importante insistere sul fatto che, «al contrario di quei movimenti che si distanziano da Kant, questo concetto del bene non deve essere concepito come l'espressione di valori autosufficienti che costituiscono l'*éthos* di una comunità concreta basata sulla tradizione (172-73)». È vero che, in termini morali, il bene non dovrebbe essere concepito in modo così autosufficiente. Il problema è che, in termini empirici, spesso

è proprio questo che implicano le concezioni del bene. Proprio perché è cosciente di questo problema il programma minimalista ha proceduto alle sue vaste ricerche ermeneutiche dei sistemi di relazioni etiche. Anche Honneth è penetrato nella sfera etica ma ha proceduto all'esame ermeneutico in modo molto meno profondo. Dalla «pluralità di tutte le forme di vita particolari», come egli stesso ci informa, ha «estratto normativamente» gli «elementi strutturali della vita etica». Con il che, egli crede, possiamo ottenere «le norme più generali possibili». Si può sentire l'eco dell'*a priori*. La revisione della teoria critica neokantiana non si è spinta abbastanza avanti.

Discorsi empirici su una società civile

Nelle mie ricerche sui recenti movimenti tesi a ricostruire la buona società in termini ermeneutici ho mostrato come questi tentativi filosofici sembrino inevitabilmente costretti a considerare gli sviluppi empirici della società contemporanea in una prospettiva che li porta a presupporre rivendicazioni universaliste, astratte e trascendentali di ragione e di umanità, nella prospettiva della società civile. Nel mio studio a proposito dei recenti sviluppi della filosofia critica neokantiana ho mostrato che c'è un processo di revisione formalmente analogo al precedente. Viene postulata come necessaria la possibilità di una giustizia universale, ma, per riuscire a evitare l'*a priori* e l'universalismo di fondo in un modo che sia meno irrealistico, questi tentativi sono stati costretti a riconoscere la particolarità di diverse forme di ragione e a teorizzare la loro origine extracivile con gli strumenti dell'ermeneutica. Nel corso di questa analisi, in altre parole, abbiamo scoperto uno strano paradosso. I movimenti antagonisti nella filosofia morale e politica contemporanea sembrano tornare sempre allo stesso punto. Essi convergono sulla necessità di concettualizzare non soltanto l'indipendenza ma anche la reciproca penetrazione dell'etico e del morale, del particolare e dell'universale, dello storico e del trascendente.

Propongo che questo paradosso filosofico venga visto come una riflessione di ordine superiore dell'ordinario discorso empirico della società civile. Negli studi storici e contemporanei condotti dai miei studenti e da me stesso abbiamo osservato che i tentativi individuali e organizzati di creare «la buona società», e di opporsi a essa, evocano continuamente lo stesso linguaggio culturale binario, o ideologia che dir si voglia. In questo discorso empirico l'universalismo e il particolarismo non sono concepiti come concetti astratti e teorici, ma come qualità oggettivamente esistenti delle motivazioni, delle relazioni e delle istituzioni dei diversi gruppi di esseri umani, spesso in opposizione tra loro. Prima di esaminare più in dettaglio la struttura di questo linguaggio binario, dobbiamo però esplorare brevemente la «società» più ampia che esso cerca di evocare.

Se studiamo i movimenti sociali, gli scandali, le crisi, le richieste individuali e di gruppo di inclusione e di esclusione nelle società contemporanee, scopriamo che tutte queste azioni molto pratiche fanno riferimento all'esistenza di un mondo immaginario di tipo molto utopico. Il mondo che Kant immaginava come *a priori*, in termini empirici, è un ideale regolativo, per quanto immaginario. La gente che abita questa sfera ideale viene concepita come «uguale a noi» nello status, uno status che non è né economico, né politico, né religioso, né etnico, ma specificamente umano. Alla base di questa comunità immaginata sta l'idealizzazione dell'«individuo libero e autonomo»: questo attore, come noi lo concepiamo, possiede per sua natura le capacità e i diritti fondamentali. Noi crediamo che questi individui formino una comunità che dimostra dei legami di solidarietà di tipo collettivo particolarmente forte. Questa solidarietà è ampia e diffusa. Essa crea la nozione della «gente». Questa gente, però, è immaginata solo come gente di un tipo molto specifico, formata cioè da coloro che sono capaci di mantenere l'individualità e l'apertura in una comunità democratica che si autogoverna.

Questa comunità sembra simile a una comunità ideale kantiana, ma è stata costruita solidamente solo in occasioni

storiche molto particolari di tempo e di luogo. Grosso modo, naturalmente, si può dire che l'ideale di una comunità allargata abbia fatto parte del patrimonio di tutte le società umane, dalle bande di aborigeni agli antichi imperi civilizzati come quello cinese, in cui le concezioni di una civiltà morale, ma più specificamente etica, erano largamente accettate, e da molti punti di vista lo sono ancora oggi. Ciò nondimeno, nella sua forma radicalmente universalistica e non primordiale, nella sua sottolineatura dell'uguaglianza dello status e nella sua insistenza sull'autonomia dell'individuo, questa concezione può essere fatta risalire a fonti più specificamente occidentali: alla comunità trascendente dell'antico Israel e alla sua estensione nella «alterità universale» della cristianità; alla *pólis* greca; ai movimenti comunali e alle filosofie individualiste del Rinascimento; all'ideale radicale puritano della comunità di tutti i credenti; ai *philosophes* e alla formula della Rivoluzione francese *liberté, égalité, fraternité*; agli ideali e alla pratica del socialismo nella sua forma occidentale.

L'esistenza di una tale comunità idealizzata, come si è storicamente costruita all'interno delle strutture culturali e organizzative, gerarchiche e segmentate, delle società sviluppate, ha creato nelle società moderne, democratiche e semidemocratiche, una tensione di fondo fra l'«ideale» e il «reale». Nella mia precedente esposizione critica delle ricerche filosofiche, ho descritto questo processo come una tensione tra la sfera morale della società civile e le sfere etiche che la circondano e la limitano. In effetti, empiricamente, la società civile non può mai essere separata dal resto della società. I suoi ideali normativi e i suoi rapporti ipotetici, immaginati, per quanto molto significativi da un punto di vista sociale, sono contrastati, negati e corrotti in maniera sistematica. Pur tuttavia, in maggiore o minor misura, questa comunità immaginata esiste davvero come una sfera empirica distinta, e raggiunge spesso almeno un minimo di autonomia dalle altre sfere. Nella misura in cui è separata, in effetti, la società civile può essere concepita come una sfera che ha la sua propria cultura, le sue proprie istituzioni, e anche una sua psicologia e sue forme di interazione. Nel caso in cui la società civile non sia tanto indipendente, questa rete di cultura, di istitu-

zioni e di interazione non sarà al servizio della totalità immaginata, ma di un frammento di essa; essa sarà subordinata ad altri tipi di istituzioni e ad altre richieste. Queste, è ovvio, sono affermazioni analitiche. Dal punto di vista empirico la situazione è sempre inevitabilmente più ibrida. Nei casi concreti il normativo e l'etico, l'ideale e il materiale, l'universale e il particolare sono sempre intrecciati.

L'approccio linguistico o semiotico alla società civile sembra assicurare sul piano empirico che l'istituzionalizzazione della giustizia in una società di massa richieda un linguaggio comune. La società civile classifica e distingue legami tra persone che non saranno mai conosciute *de visu*. Questo, naturalmente, è proprio ciò che implica la nozione di solidarietà astratta e universale. Per tale ragione la società civile deve avere uno status simbolico; essa deve funzionare, almeno in parte, come un linguaggio. La società civile, allora, può essere vista come un sistema di segni, formato da significanti astratti e da referenti sociali. I significanti identificano, o costruiscono, quelle qualità che consentono alle persone di diventare membri della società civile, e quelle che sono irrilevanti da questo punto di vista. Questa dimensione culturale si manifesta come opinione pubblica e dipende dalle strutture più profonde del significato sociale. L'universalismo è istituzionalizzato come un gioco linguistico e può essere compreso solo in modo ermeneutico. Il dibattito sulla struttura della società civile ha luogo nei termini di un linguaggio sociale, un codice, che definisce la natura degli oggetti, delle strutture e dei processi sui quali si basa questo campo relativamente autonomo.

Queste dimensioni culturali della vita civile non hanno ricevuto spesso attenzione adeguata da parte delle scienze sociali. Inoltre, quando sono state esaminate, sono state interpretate in modo kantiano e perciò restrittivo. Indifferentemente vista in termini di «valori», «orientamenti» o «ideologie», la cultura è stata trattata in maniera unilaterale e altamente idealizzata. Un approccio di questo tipo non solo ha reso la cultura meno rilevante per lo studio del conflitto sociale, ma ha anche prodotto una comprensione atomizzata e in ultima analisi frammentata della cultura stessa. La cultura è stata ridotta a un ideale normativo astratto sul giusto e sul bene in senso mo-

rale. È chiaro che la cultura politica è normativa e valutativa. Ma quello che è fondamentale riconoscere è che questa qualità non significa affatto che essa sia unilaterale, o che riguardi solamente la regolazione della vita morale. La cultura politica è una struttura binaria che definisce non solo il morale ma anche il non morale, il civile come il non civile. E infatti è solo dalle spinte contraddittorie di queste forze opposte che emerge la dinamica culturale della vita sociale contemporanea.

Il nucleo culturale della società civile non è composto solo di codici, ma anche di controcodici. Queste antitesi creano delle rappresentazioni sociali significative per l'«universalismo» e il «particolarismo», categorie che nella filosofia vengono trattate in modo schematico e astratto, e nella sociologia come variabili dipendenti e vuote (almeno nelle ricerche strutturali sullo sviluppo della modernizzazione). Da un lato c'è un codice espansivo che identifica gli attori e le strutture della società civile in termini che promuovono un'inclusione più ampia e un rispetto crescente dei diritti individuali; dall'altro c'è un codice restrittivo che identifica gli attori e le strutture in termini che sottolineano le identità di gruppo delimitate basate sulla sfera «etica», e che conseguentemente promuovono l'esclusione. Il discorso della società civile si costituisce su una continua lotta tra questi codici e tra gli attori che si richiamano a essi, ognuno dei quali cerca l'egemonia in campo politico acquisendo il controllo di definizione sugli eventi che si sviluppino.

Il carattere binario di questo confine culturale non è dimostrato semplicemente dal fatto che il codice e il controcodice sono presenti in ogni società che aspiri a essere definita «civile», ma anche dalla significativa circostanza che ogni codice può essere definito solo nei termini della prospettiva alternativa fornita dall'altro codice. Weber sottolineò che la teodicea – la dottrina religiosa che spiega come le persone possano essere salvate – comincia definendo da che cosa il potenziale peccatore debba essere salvato: il che implica che la teoria positiva della salvezza funziona solo se alla sua base c'è una teoria negativa. Il discorso della società civile, in un certo senso, può essere visto come un discorso che ruota intorno alla sfida della salvezza secolare. Sapere come si può essere parte della società civile

significa sapere come si può essere «socialmente salvati». Però i membri di una società possono comprendere i requisiti della salvezza sociale solo se conoscono i criteri della dannazione sociale, dell'esclusione e del confinamento nel deserto. In effetti, come non esiste religione che non divida il mondo tra i salvati e i dannati, così non c'è discorso civile che non concettualizzi il mondo fra coloro che meritano l'inclusione e coloro che non la meritano. I membri delle comunità nazionali credono fermamente che «il mondo» – ed è interessante notare che ciò include anche la propria nazione – sia pieno di persone che o non meritano la libertà e il sostegno comune o non sono capaci di mantenerli. I membri delle comunità nazionali non vogliono «salvare» queste persone. Non vogliono includerli, proteggerli o offrire loro dei diritti, perché essi li concepiscono come indegni, in qualche modo «non civilizzati».

Quando i cittadini esprimono giudizi su chi dovrebbe essere incluso nella società civile e chi non dovrebbe esserlo, su chi sia più amico e chi sia più nemico o oppositore, essi si basano su una struttura culturale molto generalizzata, su un codice simbolico che è stato in vigore sin dalla fondazione delle comunità democratiche. Gli elementi fondamentali di questa struttura sono insiemi di omologie, che creano somiglianze tra vari termini di descrizioni e di prescrizioni sociali, e insiemi di antipatie, che stabiliscono antagonismi fra questi termini e altri insiemi di simboli. Chi si considera degno membro di una comunità nazionale – come fa la maggior parte delle persone, naturalmente – si definisce nei termini del versante positivo di questo insieme simbolico; e definisce chi non è giudicato degno nei termini caratteristici del versante negativo. In questo senso è giustificato dire che i membri della comunità «credono» sia nella parte positiva sia in quella negativa del loro codice, e che le usano entrambe per dare una valutazione normativa delle comunità politiche. I membri di ogni società democratica considerano tanto gli insiemi simbolici positivi quanto quelli negativi come descrizioni realistiche della vita sociale, che determinano le qualità costituenti sia la moralità sia l'immoralità.

Questa struttura simbolica, tanto nelle sue linee universali quanto in quelle particolari, era già chiaramente implicita nel primo pensiero filosofico sulle società democratiche emerso nell'antica Grecia. Dal Rinascimento in poi essa ha permeato il

pensiero e il comportamento popolare, ed è stata conservata anche la sua centralità nel pensiero filosofico. La struttura simbolica prende forme differenti nelle diverse nazioni, ed è il residuo storico di diversi movimenti della vita sociale, intellettuale e religiosa: delle idee classiche, del repubblicanesimo e del Protestantesimo, dell'Illuminismo e del pensiero liberale, delle tradizioni rivoluzionarie e di quelle della *common Law*. Le implicazioni culturali di questi variegati movimenti sono comunque entrate a far parte di un sistema simbolico molto generale, che divide le virtù civiche dai vizi civici in modo notevolmente stabile e coerente. È per questa ragione che, al di là delle radici storiche diverse e delle variazioni di elaborazione nazionale, il linguaggio che forma il nucleo naturale della società civile può essere isolato come struttura generale e studiato empiricamente, come una forma simbolica relativamente autonoma.

Nonostante che storicamente sia associato con la modernità, e filosoficamente con la razionalità, l'autonomia e la riflessività, il discorso della società civile, da un punto di vista empirico, si basa su assunzioni sulla natura umana che sono irriflesse, date per scontate: queste assunzioni consentono di concettualizzare in modo chiaro le motivazioni degli attori politici, in relazione al tipo di società che esse sono in grado di mantenere. Il codice e il controcodice strutturano la natura umana in modi diametralmente opposti. Dal momento che la democrazia consente azioni motivate indipendentemente, le persone che vivono in questa società devono essere concepite come capaci di attivismo e di autonomia, e non come passive e dipendenti. Devono essere viste come razionali e ragionevoli, e non irrazionali e isteriche, calme e non eccitate, controllate e non passionali, sane e realistiche, non dedite alle fantasie o folli. Il discorso democratico, perciò, pone come assiomatiche le seguenti qualità: attivismo, autonomia, razionalità, ragionevolezza, calma, controllo, realismo e sanità. La natura del controcodice, il discorso che giustifica la restrizione e l'esclusione dalla società civile, è già implicito nel codice. Se gli attori sono passivi e dipendenti, irrazionali e isterici, eccitabili, passionali, irrealistici o folli, a essi non può essere consentita la libertà concessa dalla democrazia. Al contrario, si crede che queste persone meritino di essere repressi, non solo per il bene della società civile, ma anche per il bene di loro stesse.

<i>codice</i>	<i>codice</i>
<i>democratico</i>	<i>controdemocratico</i>
attivismo	passività
autonomia	dipendenza
razionalità	irrazionalità
ragionevolezza	isteria
calmo	eccitabile
autocontrollo	passionalità
realistico	irrealistico
sano	folle

Sulla base di questi codici motivazionali contrapposti si possono costruire diverse rappresentazioni delle relazioni sociali. Le persone motivate democraticamente – persone che sono attive, autonome, razionali, ragionevoli, calme e realistiche – saranno capaci di costruire rapporti sociali aperti anziché reticenti; saranno fiduciosi anziché sospettosi, schietti anziché calcolatori, leali anziché ingannevoli; le loro decisioni saranno basate su deliberazioni esplicite anziché su cospirazioni, il loro atteggiamento verso l'autorità sarà critico anziché deferente; nel loro comportamento verso gli altri membri della comunità si sentiranno vincolati alla coscienza e all'onore anziché all'avidità e all'interesse egoistico, e tratteranno i loro compagni come amici anziché come nemici.

Se gli attori vengono concepiti come irrazionali, dipendenti, passivi, passionali e irrealistici, invece, i rapporti sociali che essi formeranno saranno rappresentati dalla seconda colonna di queste dicotomie. Invece di rapporti aperti e fiduciosi, si dirà che formano società segrete basate sul loro sospetto verso gli altri esseri umani. Verso le autorità all'interno di queste società segrete essi saranno deferenti, mentre verso quelle esterne si comporteranno in modo avido e interessato. Saranno cospirativi, falsi verso gli altri, calcolatori, e guarderanno come nemici tutti coloro che stanno al di fuori del loro gruppo. Se il lato positivo di questo secondo discorso descriveva le qualità simboliche necessarie per mantenere in vita la società civile, il lato negativo descrive una struttura in cui il mutuo rispetto e l'espansione dell'integrazione sociale si sono spezzate.

LA STRUTTURA DISCORSIVA DELLE RELAZIONI SOCIALI

<i>codice democratico</i>	<i>codice controdemocratico</i>
aperto	segreto
fiducioso	sospettoso
critico	deferente
onesto	disonesto
coscienza	avidità
leale	sleale
schietto	calcolatore
deliberativo	cospirativo
amico	nemico

Data la struttura discorsiva delle motivazioni e delle relazioni civiche, non ci sarà da sorprendersi se questo insieme di omologie e di antipatie si estende alla comprensione sociale delle stesse istituzioni politiche e legali. Se i membri di una comunità nazionale vengono individuati come irrazionali nelle motivazioni e sospettosi nei rapporti sociali, le istituzioni da essi create verranno rappresentate come arbitrarie e non rette da regole, si dirà che si basano sulla forza bruta più che sulla legge, e sulla gerarchia più che sull'uguaglianza; che sono esclusive e non inclusive, e che prediligono la lealtà personale invece che l'obbligazione impersonale e contrattuale; che sono regolate sulle personalità piuttosto che sugli obblighi dell'ufficio, e che sono organizzate da fazioni invece che da gruppi responsabili dei bisogni dell'intera comunità.

LA STRUTTURA DISCORSIVA DELLE ISTITUZIONI

<i>codice democratico</i>	<i>codice controdemocratico</i>
retto da regole	arbitrario
legge	forza
uguaglianza	gerarchia
inclusivo	esclusivo
impersonale	personale
contrattuale	lealtà interna
gruppi sociali	fazioni
ufficio	personalità

Questi tre insiemi di strutture discorsive sono legati l'uno all'altro. In effetti ogni elemento in uno qualunque degli insiemi può essere legato per analogia a un qualunque altro elemento dello stesso versante in un altro insieme. «Retto da regole», per esempio, che è un elemento chiave della comprensione simbolica delle istituzioni sociali della democrazia, viene considerato omologo – sinonimo, o mutuamente rinforzato, in senso culturale – di «schietto» e di «aperto», termini che definiscono relazioni sociali, e di «ragionevolezza» e «autonomia», elementi dell'insieme simbolico delle motivazioni democratiche. Allo stesso modo, un qualunque elemento di un qualunque insieme appartenente a una delle due colonne viene considerato antitetico a un qualunque elemento di un qualunque insieme appartenente all'altra colonna. In accordo con le regole di questa formazione culturale più ampia, «gerarchia», per esempio, è opposto non solo di «critico» e di «aperto», ma anche di «attivismo» e di «autocontrollo».

Quando sono presentati nella loro semplice forma binaria, questi codici culturali appaiono francamente schematici. In effetti essi rivelano solo le strutture, lo scheletro sul quale le comunità sociali costruiscono le storie di famiglia, le ricche narrazioni che guidano la loro vita politica quotidiana. Il versante positivo di questi insiemi strutturati fornisce gli elementi di una storia confortante e ispirata, la storia di un ordine sociale democratico, libero e spontaneamente integrato: una società civile ideale. Le persone sono razionali, sanno giudicare l'informazione in modo intelligente e indipendente, sanno riconoscere la verità quando la incontrano, non hanno bisogno di leader forti, possono impegnarsi nella critica e coordinano facilmente la propria società. La legge non è un meccanismo esterno che opprime la gente, è l'espressione della loro razionalità innata, che media fra la verità e gli eventi del mondo. L'ufficio è un meccanismo istituzionale che media fra la legge e l'azione. È una vocazione alla quale le persone aderiscono a causa della propria fiducia e della propria ragione. Chi conosce la verità non è prono all'autorità, né esprime fedeltà a persone particolari. Obbedisce alla propria coscienza anziché al proprio volgare interesse; parla apertamente, e non nasconde le proprie idee; è aperto, ideali-

sta e amichevole verso gli altri esseri umani che gli sono compagni.

La struttura e la narrazione della virtù politica forma il «discorso della libertà». Questo discorso è incarnato nei documenti che sono il fondamento delle varie società democratiche. Negli Stati Uniti, per esempio, gli emendamenti alla Costituzione postulano «il diritto della gente di non essere sottoposta a indagini irragionevoli» e garantisce che «nessuno verrà privato della libertà senza un corretto processo legale». In tal modo essi legano i diritti alle ragioni e la libertà alla legge. Il discorso si incarna anche nelle grandi e piccole storie che le nazioni democratiche raccontano di se stesse. Per esempio, il racconto americano su George Washington e l'albero di mele sottolinea l'onestà e la virtù; i resoconti inglesi sulla Battaglia d'Inghilterra rivelano il coraggio, l'auto-sufficienza e la cooperazione spontanea degli inglesi contro il brutale attacco della Germania hitleriana.

Qualsiasi forma, istituzionale o narrativa, esso assuma, il discorso della libertà è centrato sulla capacità di esercizio della volontà. L'azione è volontaria se è intrapresa da attori razionali che hanno il pieno controllo del proprio corpo e della propria mente. Se l'azione non è volontaria, è giudicata priva di valore. Se le leggi non facilitano il raggiungimento dell'azione liberamente intesa, sono discriminatorie. Se una confessione di colpevolezza è estorta, e non espressa liberamente, è inquinata. Se un gruppo sociale si costituisce all'ombra del discorso della libertà, deve avere degli effettivi diritti sociali, perché i suoi membri possiedono la capacità di azione volontaria. Le lotte politiche sullo status dei gruppi delle classi più basse, minoranze etniche e razziali, donne, bambini, criminali, e gli handicappati mentali, emotivi e fisici, hanno sempre comportato delle dispute sul fatto se il discorso della libertà potesse o no essere ampliato ed esteso a questi gruppi. Se i documenti costituzionali fondamentali della società civile sono di tipo universalistico, essi implicitamente affermano che quel discorso possa e debba essere esteso, per quanto ampie e spesso tragiche siano le restrizioni pratiche ai diritti che quei documenti storici comportano.

Anche gli elementi del versante negativo dei nostri insiemi simbolici sono strettamente interconnessi. Essi forniscono le

categorie su cui si fonda la molteplicità di racconti tradizionali che permeano l'interpretazione democratica degli aspetti negativi e ripugnanti della vita di comunità. Prese nel loro insieme, queste strutture negative e le narrazioni a esse connesse formano il «discorso della repressione». Se la gente non viene rappresentata come dotata della capacità di ragionare, se non può elaborare razionalmente l'informazione e non sa distinguere il vero dal falso, allora sarà fedele ai capi per ragioni puramente personali, e sarà facilmente manipolabile da parte di questi capi. Analogamente, dal momento che queste persone sono governate dal calcolo anziché dalla coscienza, non saranno dotate di onore, che è fondamentale nella condotta degli affari democratici. In un passaggio rivelatore della *Politica* Aristotele stabilisce un legame tra l'acquisizione dell'onore da un lato, e la partecipazione democratica e la cittadinanza dall'altro, e attribuisce motivazioni anticivili a coloro che cercano di rompere questo legame: «Il nome di cittadino si applica in particolare a coloro che condividono gli uffici e gli onori dello Stato. Omero, in accordo con ciò, parla nell'*Iliade* di un uomo trattato "come uno straniero, senza onore", ed è vero che coloro i quali non condividono gli uffici e gli onori dello Stato sono proprio come residenti stranieri. Negare agli uomini il giusto, ciò che loro spetta [talvolta può essere giustificato, ma] quando ciò viene compiuto col sotterfugio, allora si tratta semplicemente di un inganno» (libro III, parte A, cap. IV, sez. 9, corsivo nell'originale).

Il traduttore inglese di Aristotele, Ernest Baker, che a suo tempo fu uno studioso insigne di scienze politiche, elabora questa disamina in modo da mettere in luce una regola di omologia in base alla quale concetti come l'onore, la cittadinanza e l'ufficio sono effettivamente intercambiabili: «La parola greca *timé* usata in questo caso significa, come d'altra parte il latino *honor*, sia "ufficio" che "onore". Il passo citato dell'*Iliade* si riferisce all'onore in quest'ultimo senso, mentre Aristotele lo intende nel primo: ma è naturale passare dall'uno all'altro di questi significati».

Se agli uomini e alle donne non viene accordato l'onore, in questo senso civile, essi non hanno la capacità di regolare i propri affari. Perciò saranno inclini a sottomettersi a un'au-

torità gerarchica, e questa inclinazione metterà in pericolo la stessa società civile.

Quando una persona è strutturata in base a queste qualità anticivili, è necessario negarle l'accesso ai diritti e la protezione della legge. Infatti, dato che non sono capaci di comportamento né volontario né responsabile, persone di questo tipo, in definitiva, non possono che venire repressi. Quando si è tanto sfortunati da cadere sotto la strutturazione del codice controdemocratico, si diventa membri marginali della comunità nazionale. Le persone di questo tipo non possono essere irreggimentate da una legge, né possono accettare la disciplina dell'ufficio. La loro lealtà può essere soltanto di tipo familiare o particolaristico. I legami istituzionali e legali della società civile – questa è l'opinione ampiamente diffusa – non possono costituire alcun argine contro la loro brama di potere personale.

Il versante positivo di questa formazione discorsiva è visto dai membri delle comunità democratiche non solo come fonte di purezza, ma anche di purificazione. Si considera il discorso della libertà come il riassunto del «meglio» di una comunità civile, e le dottrine a esso connesse vengono considerate sacre. Gli oggetti creati da questo discorso sembrano possedere un terribile potere che li colloca al «centro» di una società, una posizione questa – a volte geografica, spesso invece stratificata, ma sempre simbolica – che obbliga a difenderli a ogni costo. Il versante negativo della formazione simbolica, invece, è visto come profano. Rappresentando il «peggio» della comunità nazionale, esso incarna il male. Gli oggetti che esso identifica sfidano il cuore della comunità da una posizione esterna a essa. Da questa posizione marginale essi rappresentano una grave fonte di inquinamento. Avvicinarsi a questi oggetti inquinati – gli attori, le strutture, i processi che sono costituiti da questo discorso repressivo – è pericoloso. Non solo si rischia di rovinare la propria reputazione e di minacciare il proprio status: è la propria sicurezza che è in pericolo. Essere identificati nei termini di questi oggetti, sia che si tratti del proprio io o del proprio gruppo, crea angoscia, disgusto e allarme. Questo codice è considerato a tutti gli effetti una minaccia al cuore stesso della società civile.

I personaggi e gli eventi pubblici debbono essere categorizzati nell'uno o nell'altro dei versanti di questo discorso. Quando gli affari politici si svolgono secondo la routine, naturalmente, queste classificazioni non sono esplicite, né vengono fatte oggetto di dibattito pubblico. «In un ordine etico esistente, quando si è sviluppato un sistema completo di rapporti etici e questo si è realizzato» scrisse Hegel in *La filosofia del diritto*, «la virtù, nel senso stretto della parola, è al suo posto, ed essa si manifesta realmente solo in circostanze eccezionali, quando un'obbligazione collide con un'altra» (parte III, par. 150). Ma anche nei periodi di routine, comunque, è sempre il quadro soggiacente dei codici discorsivi che conferisce agli eventi politici il loro significato e consente loro di assumere il ruolo che essi sembrano avere «naturalmente». Anche quando sono coscienti del fatto che la propria battaglia si basa su queste classificazioni, la maggior parte degli attori politici, però, non riconoscono di essere stati proprio loro ad averle create. Se questo si sapesse, la realtà apparirebbe relativa, e si creerebbe un'incertezza che minerebbe non solo il nucleo culturale, ma anche i legami istituzionali e la solidarietà della società civile. Gli eventi e gli attori sociali sembrano «essere» queste qualità, e non essere etichettati da esse. Rappresentati da e rappresentanti di un linguaggio storico specifico, i protagonisti della vita politica e sociale non sanno che stanno parlando in prosa. Le categorie del linguaggio sociale sono poste come degli *a priori* trascendentali.

Il discorso della società civile, in altre parole, è concreto, non astratto. È elaborato da resoconti e narrazioni che descrivono fedelmente, così si crede, non solo il presente ma anche il passato. Ogni nazione ha un mito delle origini, che ancora questo discorso a un resoconto degli eventi storici coinvolti nella sua prima formazione. Come i loro compatrioti inglesi, i primi americani credevano che i propri diritti fossero emersi dalla antica Costituzione anglosassone del XIII secolo, nel corso della lotta condotta da quel gruppo coraggioso, indipendente ed eroico contro l'autorità regia. Il discorso della libertà specificamente americano venne elaborato dapprima nei resoconti delle comunità formate dai santi puritani, razionali e autodisciplinati, e più tardi nei rac-

conti sugli eroi della Rivoluzione. Venne intessuto nel mito dei virtuosi agricoltori, individualisti al massimo grado, che per primi colonizzarono la «terra vergine americana»; poi nei racconti sui cow-boy che, lavorando duro, parlando schiettamente e sparando onestamente, civilizzarono il West; e più tardi, anche nelle storie *pulp* sui detective che lavoravano senza risparmiarsi per il bene pubblico, e somigliavano ai cow-boy e agli sceriffi del West in tutto e per tutto, tranne che per il nome. Come ha scritto Merle Curti a proposito dei mitici *exploit* di questi eroi del romanzo popolare, essi «confermavano gli americani nella loro tradizionale convinzione che gli ostacoli dovessero essere superati con la resistenza coraggiosa, virile e determinata dell'individuo in quanto individuo». Più tardi ancora, verso la metà del XX secolo, l'eroe di queste narrazioni divenne l'agente dell'FBI, il *G-man* che Richard Gid Powers ha descritto come «quell'eroe sorprendentemente intelligente» che ha giocato un ruolo centrale al cinema e poi in televisione, e che manifesta sempre un'incredibile abilità nello scovare «un odioso assassino in mezzo a una folla di persone tutte ugualmente sospette». Energici oppositori della «legge della gang», nella sua forma tanto criminale quanto politica, i *G-men* sono stati coerentemente descritti come funzionari «individualisti e ribelli» impegnati in «una lotta epocale tra la società legale e il mondo oscuro della malavita organizzata».

Anche il discorso della repressione è stato reso palpabile in modo analogo. I resoconti dei primi puritani sui miscredenti religiosi li descrivevano come antinomiani, e questo suggeriva la loro incapacità a controllare le loro passioni e il loro egoismo. I racconti dei rivoluzionari sui lealisti inglesi e sugli aristocratici americani nella guerra rivoluzionaria di indipendenza caratterizzavano questi nemici come cospiratori, dediti a pratiche segrete, gerarchici nelle loro convinzioni e deferenti nella loro pratica. Il codice controdemocratico venne narrato, più tardi, nei resoconti sugli indiani barbari e selvaggi, che contrastavano implacabilmente il progresso della civiltà americana. Negli ultimi decenni del XIX secolo e nei primi anni del XX, gli immigranti polacchi ed ebrei venivano stigmatizzati non solo per essere retrogradi sul piano religioso, e perciò prони al potere e agenti nell'ombra, ma spesso

anche per il loro radicalismo politico. Nel 1886, durante il primo flusso di questa immigrazione, un ministro protestante dichiarò che «l'anarchismo, l'assenza di legge, gli scioperi e una violazione generale dei diritti personali» erano cose che «la razza anglosassone non aveva più conosciuto dopo la Magna Charta», e concluse perciò che «questa orribile tirannia ha radici completamente straniere». Trent'anni dopo, in una allocuzione che preparava l'America a entrare nella prima guerra mondiale, il presidente Woodrow Wilson concretizzò questo discorso della repressione in maniera particolarmente colorita. Gli immigranti radicali, proclamò, hanno «versato il veleno della slealtà sin nelle arterie della nostra vita nazionale». Affermando che «l'americano non ha mai conosciuto niente di simile prima d'ora», egli concluse dicendo che «queste creature piene di passione, slealtà e anarchia, devono essere schiacciate».

Per gli americani contemporanei, le categorie dei discorsi di purezza e di impurità sembrano esistere in modo naturale, ma anche storicamente fondato. La legge e le procedure democratiche appaiono come il risultato delle lotte vittoriose dei Padri fondatori, e sono garantite da documenti storici come la Costituzione e i suoi emendamenti. Le qualità del codice repressivo sono invece incarnate in oscure visioni di tirannia e sregolatezza, come i monarchi britannici del XVII secolo o i comunisti sovietici di più recente data. La narrativa *pulp* e il melodramma cercano di controbilanciare questi pericoli con potenti immagini del bene. Quando le opere dell'immaginazione riescono a rappresentare la formazione discorsiva in modo paradigmatico, esse divengono dei classici contemporanei. Per la generazione maturata durante la seconda guerra mondiale, per esempio, *1984* di George Orwell ha reso il discorso della repressione emblematico per le lotte di quel periodo.

All'interno dei confini di una particolare comunità nazionale, i codici binari e le rappresentazioni concrete che abbelliscono il discorso della società civile non sono separati secondo le ideologie dei differenti gruppi sociali. Al contrario, anche in società lacerate da intensi conflitti sociali, entrambe le parti accettano sostanzialmente la stessa costruzione delle virtù e dei vizi civici. Ciò che è oggetto di contestazio-

ne nel corso della vita civica, la quale non è affatto consensuale, è il modo in cui i versanti antitetici di questo discorso, i suoi due insiemi di simboli, si applicano agli attori e ai gruppi particolari. Se la maggior parte dei membri della società democratica accettavano la «validità» e la «realtà» di 1984, essi erano però in disaccordo sulla sua applicazione sociale. Radicali e *liberal* erano inclini a vedere il libro come una descrizione della repressione già in atto, o delle imminenti tendenze, della propria società capitalistica; i conservatori invece interpretavano l'opera come se si riferisse solo al comunismo.

Naturalmente alcuni eventi sono così madornali o così sublimi che generano un consenso quasi immediato su come si debbano applicare i due insiemi simbolici. Per la maggior parte dei membri di una comunità nazionale, le grandi guerre nazionali demarcano chiaramente il bene e il male. I soldati del proprio Stato sono visti come l'incarnazione coraggiosa del discorso della libertà; i soldati e le nazioni straniere che si oppongono loro vengono visti come l'espressione di una potente combinazione del codice controdemocratico. Nel corso della storia americana questo codice negativo è stato applicato di volta in volta a una lunga e variegata schiera di gruppi: agli inglesi, agli americani nativi, ai pirati, agli africani, alle vecchie nazioni europee, ai fascisti, ai comunisti, ai tedeschi e ai giapponesi. Quando si deve condurre una lotta vendicatrice, è essenziale identificare il nemico nei termini del discorso della repressione. Una volta che questo discorso inquinante viene applicato, diventa impossibile per la gente perbene trattare e ragionare con quelli dell'altra parte. Se chi ci si oppone è al di là della ragione, ingannato da leader che agiscono in segreto, l'unica possibilità è quella di eliminarlo dalla razza umana. Dopo che le grandi guerre sono state vinte, esse forniscono potenti narrazioni che dominano la vita postbellica della nazione. Hitler e il nazismo hanno formato l'ossatura di una grande varietà di miti e di storie per l'Occidente, fornendo le metafore guida per qualsiasi cosa, dai profondi dibattiti sulla «soluzione finale» fino alle trame buono/cattivo dei drammi televisivi e delle *situation comedies*.

Per la maggior parte degli eventi, però, l'identità discorsiva viene messa in discussione. Le battaglie politiche riguardano,

almeno in parte, la distribuzione degli attori attraverso la struttura del discorso, perché non c'è alcun rapporto fisso e determinato fra un attore o un gruppo e uno dei due versanti dello schema culturale. Gli attori lottano per appiccicarsi addosso l'un l'altro l'etichetta repressiva, e drappeggiare se stessi nella retorica della libertà. Nei periodi di tensione e di crisi la lotta politica diventa una questione su fino a che punto e a chi si possano applicare i discorsi della libertà e della repressione. La causa effettiva della vittoria e della disfatta, dell'imprigionamento e della libertà, talvolta addirittura della vita e della morte, spesso è il dominio del discorso, che dipende da quanto e dove si estendono le narrazioni popolari sul bene e il male. Chi è più simile ai nazisti, gli studenti che protestano o i conservatori che li perseguitano? Sono i membri del Partito comunista che devono essere considerati fascisti, o i membri della Commissione per le attività antiamericane che li interrogano? All'inizio dello scandalo Watergate solo gli esecutori vennero chiamati cospiratori e colpiti dal discorso della repressione. George McGovern e i suoi compagni democratici non riuscirono ad applicare questo discorso alla Casa Bianca, allo staff dirigente e al Partito repubblicano, elementi della società civile che riuscirono a conservare la propria identità entro i confini dell'immagine liberale. Più tardi, nel corso di quella crisi, non fu più possibile mantenere un rapporto così rassicurante con il quadro culturale, e l'identificazione positiva saltò.

La struttura discorsiva generale, in altre parole, viene usata per legittimare gli amici e delegittimare gli oppositori nel corso degli eventi storici reali. Se si vuole conservare una società civile pienamente indipendente, è chiaro che il discorso della repressione si potrà applicare solo in modi molto circoscritti, per esempio nei confronti di gruppi come i bambini e i criminali che non sono generalmente ritenuti in possesso di sufficienti facoltà razionali o morali. In effetti si dà spesso il caso che individui e gruppi all'interno della società civile riescano a mantenere il discorso della libertà per periodi di tempo significativi. Tali individui e tali gruppi riescono a considerare i propri oppositori come individui razionali, senza abbandonarsi alla loro distruzione morale. È impossibile, in ogni caso, che il discorso della repressione venga mante-

nuto per troppo tempo, lungo un intero periodo storico, e che gli oppositori vengano considerati nemici e minacce della peggiore specie. Può darsi il caso, naturalmente, che gli oppositori siano davvero nemici spietati del bene pubblico. I nazisti erano moralmente idioti, ed era sbagliato cercare di trattarli come potenziali partner in un discorso civile, come fecero Chamberlain e i sostenitori del compromesso con Hitler. Comunque il discorso della repressione viene applicato, sia che i suoi oggetti siano davvero malvagi o no, e alla fine si crea davvero una realtà oggettiva dove prima non esisteva. Il simbolismo del male applicato dagli Alleati alla nazione tedesca nella prima guerra mondiale, lo fu in modo eccessivamente zelante, e fu esteso indiscriminatamente a tutto il popolo tedesco e ai suoi governanti del periodo postbellico. Questo atteggiamento generò la politica delle riparazioni di guerra, che indebolì la Germania e contribuì a creare il clima politico ed economico che avrebbe reso quel paese ricettivo al messaggio nazista.

Questo deve farci comprendere come l'applicazione sociale delle identificazioni simboliche polarizzanti debba anche tenere conto della struttura interna del discorso stesso. Le società razionali, individualiste e autocritiche sono vulnerabili, perché proprio queste qualità le rendono aperte e fiduciose, e se l'«altra parte» è invece sprovvista di qualità sociali che la possano rendere migliore, allora la fiducia sarà tradita nel modo più abietto. Un altro fatto di cui si deve tenere conto è che, potenzialmente, anche i buoni cittadini possono adottare comportamenti dipendenti e irrazionali. Un'informazione ingannevole può sempre, anche su basi che potrebbero sembrare razionali, distoglierli dalle strutture e dai processi della società democratica. In altre parole, proprio le qualità che consentono alle società civili di essere democratiche al loro interno – qualità che comprendono le opposizioni simboliche attraverso le quali si può definire la libertà in termini significativi – devono mettere in guardia i membri della società civile, perché essi non possono essere sicuri di sapere sempre trattare convenientemente con i propri oppositori, interni o esterni. Il discorso della repressione è inerente al discorso della libertà. Questo è il paradosso che sta alla base del discorso della società civile.

Conclusione

Nelle prime due parti di questo saggio ho affrontato gli sviluppi più recenti della filosofia per esplorare i discorsi etici e normativi sulla buona società. Limitandomi a percorsi critici nella tradizione ermeneutica e in quella neokantiana, sono arrivato alla conclusione che questi due filoni di pensiero, per quanto fondamentalmente antagonisti in termini epistemologici, nelle loro zone di confine più immaginative rivelano ognuno un'apertura, forse ambigua ma innegabile, al pensiero dell'altro. Cercando di spiegare la possibilità di una buona società in un mondo storicamente determinato di sfere sociali differenziate, Walzer, Boltanski e Thevenot, Taylor e persino Young, alla fine pongono la presenza empirica, o lamentano l'assenza, di un qualche tipo di sfera civile imparziale. Cercando di comprendere le ragioni per cui l'universalismo morale non è ancora stato sufficientemente istituzionalizzato come ideale regolativo, da parte loro Habermas, Ben-Habib e Honneth giungono alle sfere particolaristiche della vita etica.

Nel corso della ricostruzione di questa paradossale convergenza, sempre nelle prime due parti di questo saggio, ho presentato diverse osservazioni empiriche *ad hoc* sui movimenti sociali progressisti e reazionari, che sembravano sostenere l'ipotesi di quell'intreccio.

Nella terza e ultima parte del saggio ho presentato la mia ricerca sul discorso empirico della società civile in una forma più sistematica. Ho mostrato che il linguaggio universalizzante dell'espansione e dell'emancipazione è sempre e dovunque accompagnato da un linguaggio particolarizzante di restrizione e di repressione. L'universale non può essere pensato o vissuto senza la sua nemesi, il particolare. Questi non sono solo concetti filosofici che si riferiscono alle sfere morale ed etica. Sono proprio la materia di cui è composto il sociale.