

VINCOLI UNIVERSALI DEL LINGUAGGIO E IMPEGNI DEONTICI NELLA COSTRUZIONE DELLA REALTÀ SOCIALE

Sintesi.

Il saggio affronta la questione della criticabilità delle istituzioni nel dibattito contemporaneo su Hegel a partire dalle difficoltà di ogni posizione che, come quella hegeliana, faccia leva sull'incorporazione dei nostri impegni deontici negli assetti istituzionali della forma di vita di cui facciamo parte.

L'ipotesi interpretativa che esso testa è che la posizione da Hegel espressa nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* non sia relegabile entro i limiti del contestualismo relativistico insito in tale unilaterale posizione per la quale ogni nostra ragione sarebbe solo data dai "doveri in vigore" entro una data forma di vita, in quanto per il filosofo tedesco essere razionali significherebbe certamente anche capacità di mettere in questione la ragionevolezza di tali doveri vigenti in conformità a regole d'agire universali.

Si fa leva, in particolare, su specifici luoghi delle *Grundlinien* riguardanti la critica hegeliana alla moralità con la connessa tesi della priorità dell'eticità sulla moralità, con particolare rilettura dei § 137 (annotazione) e 331 (annotazione): la rilettura proposta della prima annotazione evidenzia il peso che Hegel dà all'istanza kantiana della coscienza morale come "regola d'agire razionale, valida in sé e per sé" in connessione con la sua considerazione della disponibilità di una tale coscienza a sottoporsi al "giudizio se è o non è vera" quale sua condizione di possibilità.

Mentre nell'annotazione al § 331 viene sottolineata la rilevanza dell'estensione agli Stati della dialettica hegeliana del riconoscimento tra autocoscienze sullo sfondo di una posizione teorica per la quale i vincoli universali iscritti nelle nostre pratiche razionali di riconoscimento di per sé ci chiedono sia l'apertura alle ragioni degli altri sia anche una posizione critica nei confronti di qualsivoglia richiesta sociale si prospetti come razionalmente inaccettabile nel confronto intersoggettivo.

Su un tale sfondo il saggio tenta nella seconda parte di mostrare la praticabilità e l'attualità di una tale dialettica tra vincoli universali della razionalità ed impegni deontici intrinseci alla realtà istituzionale ricostruendone il ruolo nella recente ontologia sociale del filosofo angloamericano John Searle, capace anch'essa, proprio in forza di una tale dialettica, perlomeno secondo le risultanti dell'analisi proposta, di tener ferma l'idea di una "razionalità in azione", sempre operativa anche nelle differenze e nella pluralità di valori ed interessi.

1. La questione della criticabilità delle istituzioni nel dibattito contemporaneo su Hegel. Oltre la contrapposizione tra monadologismo contestualistico e universalismo omologante

E' merito di alcune recenti riletture sia angloamericane che continentali del pensiero hegeliano se vanno diventando sempre più plausibili ipotesi storiografiche che ad Hegel riconducono significative idee-forza dell'attuale panorama filosofico post-wittgensteiniano e post-evolutionistico.

Dal totale abbandono anticartesiano ed antiempiristico del modello di un soggetto atomisticamente concepito quale spettatore di una realtà a lui 'immediatamente data' per una concezione della soggettività sempre imprescindibilmente "situata" all'interno di una comunità sul cui sfondo solo le è dato percepire e comprendere come anche concepirsi nella propria individualità e singolarità¹, all'idea di una razionalità quale attività in cui noi umani ci impegniamo, sia in campo

¹ Cfr., sulla polemica hegeliana "contro l'idea mentalistica di una soggettività autosufficiente, che si delimita rispetto all'esterno", con la quale Hegel risponderebbe alla difficoltà kantiana sul noumeno, J.

cognitivo sia in campo pratico, dando e chiedendo ragioni², è sempre in Hegel che pare se ne possa trovare la genesi.

Così Luigi Ruggiu, traendo le fila del dibattito con i filosofi americani nel I convegno di Venezia su “Hegel contemporaneo”, ha identificato nell’idea hegeliana di “mediazione dello spirito” ciò cui può legittimamente richiamarsi il dibattito della contemporaneità che si dipana a partire dall’attacco sellarsiano al “mito del dato” :

La corrente neo-hegeliana di impostazione pragmatista della filosofia americana riprende uno dei fili già intessuti dal pragmatismo classico con Dewey, fino a ritrovare in Hegel, soprattutto nella *Fenomenologia*, la costituzione dell’orizzonte che individua i termini essenziali che orientano ancora il dibattito della contemporaneità. Il punto di sutura con il lavoro del tardo Wittgenstein consiste in ciò che Strawson chiamò ‘ostilità all’immediatezza’. L’attacco di Sellars [...] al ‘mito del dato’ ebbe grande influsso in America, in quanto esso fu visto in stretta connessione con la identificazione della conoscenza come inseparabile da una pratica sociale – la pratica di giustificazione di un asserto ad un essere umano simile [...]. Non esiste nulla come ‘risultato del dato immediato’. Tale risultato è non meno mediato dal linguaggio e quindi dalla pratica sociale. Il richiamo ad Hegel [...] quindi fa riferimento a ciò che Hegel intende con ‘mediazione dello spirito’.³

Mentre per Jean-François Kervégan è del concetto hegeliano di spirito oggettivo che bisogna fare libero uso per una convincente “delucidazione” dell’“articolazione dell’universale e del particolare in seno al particolare e persino alla singolarità”⁴, sulla linea della legittimazione di un “libero ricorso sociologico” ad un tale concetto proposta da Descombes per pensare l’esistenza di qualcosa come una “razionalità collettiva e istituzionale”⁵.

Come pure ad una diretta rivalutazione della hegeliana *Sittlichkeit* sono volti alcuni specifici studi di Charles Taylor che in essa ha identificato l’“espressione di quella dimensione dei nostri doveri etici verso una vita più vasta che siamo chiamati a sostenere e a continuare”, rivendicandone però l’importanza per la vita morale degli uomini ove essi “*si identifichino profondamente con la loro società e le sue istituzioni*”⁶.

E’ sullo sfondo di tali linee interpretative del pensiero hegeliano, il cui fulcro è poi, in definitiva, pur sempre identificabile nella collocazione da Hegel operata del “nucleo della

Habermas, *From Kant to Hegel and Back again – The Move towards the Detranscendentalization*, in “European Journal of Philosophy”, 7, 1999, pp. 129-157; ora tradotto da V. Carpitella in *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 181- 221. Acutamente Honneth sottolinea in *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Stuttgart, Philipp Reclam jun. Gmb. H & Co., 2001; tr. it. di A. Carnevale in *Il dolore dell’indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, Il Manifesto libri srl, 2003, p. 140) “il parallelo che si instaura tra [...] la critica al residuo mentalistico della teoria kantiana della conoscenza e la critica alla moralità”, richiamandosi espressamente ai “cenni in questa direzione” presenti nel saggio habermasiano.

² Significativi, in tale direzione, gli sviluppi del pensiero hegeliano nella interessante prospettiva di Robert Brandom, per i quali ci limitiamo a rinviare, oltre che al suo celebre *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.) – London (Engl.), Harvard Univ. Press, 1994, più specificatamente al saggio *Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism: Negotiation and Administration in Hegel’s Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, in “European Journal of Philosophy”, 7:2, 1999, pp. 164-189.

³ L. Ruggiu, *Dall’ontologia alla socialità della ragione: interpretazione di Hegel*, in L. Ruggiu e J. M. Navarro Cordòn (a c.), *La crisi dell’ontologia. Dall’idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Milano, Guerini e Associati, 2004, pp. 21-22.

⁴ J. F. Kervégan, *Constitution de l’individualité et institutions. Le problème de « l’esprit objectif »* in J. M. Vaysse (a cura di), *Vie, monde, individuation*, Hildesheim, Olms Verlag, 2003, p. 80.

⁵ *Ibid.* Kervégan vi rinvia ai saggi di V. Descombes, «*Y a-t-il un esprit objectif?*», in “Les Etudes philosophiques”, giugno-settembre 1999, pp. 347-367 e «*Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles ?*», in G. La Forest, Ph. De Lara (a cura di), *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité des modernes*, Paris, P. U. Laval, Editions du Cerf, 1998, pp. 53-77.

⁶ C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; tr. it. di A. La Porta in *Hegel e la società moderna*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 177; Id., *Hegel*, Cambridge, Cambridge U. P., 1975, *passim* (corsivo nel testo nostro).

soggettività [...] nell'intersoggettività"⁷, che intendiamo qui prendere le mosse dalle difficoltà inerenti alla posizione istituzionalista di Hegel, che sarebbe stata identificata dai suoi critici nel fatto che, per un verso, i nostri doveri, i nostri titoli e i nostri diritti sarebbero normalmente ricavati dalle "richieste della società", mentre, dall'altro lato, ci si deve pur sempre richiamare ai compiti critici del soggetto e del collettivo, ove non si voglia rinunciare a non accettare ciò che si considera ingiustificato, e tali compiti sarebbero però, a loro volta, solo ricavabili da quelle richieste sociali.

Ad una tale difficoltà Jürgen Habermas si è espressamente richiamato rilevando come l'istituzionalismo "forte" di Hegel, che egli interpreta nei termini di una sua capacità di "alleviare [...] l'eccessivo dispendio motivazionale e cognitivo" che la morale astratta kantiana richiederebbe all'individuo, sarebbe costretto a richiamarsi ancora a quella volontà e a quell'intelligenza, non volendo cadere nel giustificazionismo e volendo lasciare spazio all'individuo o al collettivo per la critica delle stesse istituzioni da cui sia l'uno che l'altro pur deriverebbero le loro idee di ciò che è giusto o sbagliato.

Rimprovera perciò ad Hegel di finire col "richiedere *con ciò* troppo ai soggetti agenti politicamente, sia come singoli, sia come collettivo, e precisamente per quelle ragioni che discendono dalla critica alla teoria kantiana della morale". Più precisamente, così egli scrive:

Hegel favorisce un forte istituzionalismo, a condizione che lo Stato più o meno corrisponda al suo concetto sviluppato filosoficamente. Ma, contemporaneo della Rivoluzione francese, egli conosce il problema che discende da questa riserva. Come si precisa una prassi che non può ancora realizzarsi nei pacifici binari di uno Stato costituzionale esistente, bensì deve affrontare il compito di creare istituzioni razionali? In una situazione in cui mancano gli ordinamenti liberali di una comunità repubblicana, debbono prima venir stabilite procedure e pratiche inclusive ed efficaci per la giustificazione, positivizzazione ed applicazione delle leggi. Ma *con ciò* si viene a richiedere troppo ai soggetti agenti politicamente [...] per quelle ragioni che discendono dalla critica alla teoria kantiana della morale.⁸

Egli è certamente concorde con i lettori più accorti di Hegel sulla consapevolezza del filosofo tedesco della possibile irrazionalità e non giustizia (*Unrechtlichkeit*) di istituzioni giuridiche pur "perfettamente fondate e conseguenti sulla base delle circostanze e delle sussistenti istituzioni giuridiche"⁹.

Né è meno consapevole che per Hegel la subordinazione dello spirito soggettivo all'eticità oggettiva non poteva non avere "la riserva che le istituzioni – conformemente alla realizzazione di libertà eguali per tutti – assumano una forma razionale"¹⁰.

⁷ Per le più recenti riletture intersoggettiviste della concezione hegeliana della soggettività, capace di svilupparsi solo all'interno di rapporti di reciproco riconoscimento, cfr. J. Habermas, *From Kant to Hegel and Back again – The Move towards the Detranscendentalization*, tr. it. cit.; T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; L. Ruggiu, *Hegel: fine della filosofia?*, in L. Ruggiu e I. Testa (a c. di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 223 ss.; Id., *Ragione sociale e oggettiva*, infra. Tali letture si differenziano sulla possibilità di un'interpretazione intersoggettivista anche dello Spirito assoluto hegeliano, che Pinkard e Ruggiu, a differenza di Habermas, interpretano senz'altro come espressione dell'intersoggettività della comunità linguistica.

Rinviamo altresì a *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte* di Axel Honneth (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992; tr. it. di C. Sandrelli in *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Saggiatore, 2002, pp. 17 ss.), per una rilettura del pensiero hegeliano, che ne colloca all'interno di un paradigma intersoggettivista di ascendenza aristotelica, antimachiavellica ed antihobbesiana, il primo periodo jenese rintracciando invece già nella *Filosofia dello spirito (1803-4)* la presenza di una teoria della coscienza che se ne allontanerebbe.

⁸ J. Habermas, *From Kant to Hegel and Back again – The Move towards the Detranscendentalization*, tr. it. cit., p. 218.

⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996; tr. it. di F. Messineo in *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1978, § 3 (annotazione), giustamente richiamata da R. B. Pippin in *Hegel e la razionalità istituzionale*, in L. Ruggiu e I. Testa (a c. di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, cit., p. 99.

¹⁰ J. Habermas, *From Kant to Hegel and Back again – The Move towards the Detranscendentalization*, tr. it. cit., p. 218. Sul riconoscimento della presenza in Hegel della norma che determina quali legittime, tra le pratiche e le istituzioni socialmente accettate, solo quelle orientate alla realizzazione della libertà, cfr. T. Pinkard, *Virtues, Morality, and Sittlichkeit: from Maxims to Practices*, in "European Journal of Philosophy",

Giunge nondimeno a sostenere che, allo scopo di *esentare* “i cittadini agenti politicamente [...] dall’*onere* di creare essi stessi le istituzioni moralmente allevianti dello Stato costituzionale”, l’Hegel maturo avrebbe fatto ricorso alla “certezza che la storia nel suo complesso sia sottoposta alla ragione”¹¹, ad una ragione che si realizzerebbe “sopra le loro teste”¹².

E cioè lo Hegel maturo, secondo Habermas, avrebbe fatto ricorso alla razionalità della storia giungendo alla regressiva “costruzione di un passaggio dallo spirito oggettivo allo spirito assoluto”¹³.

A noi pare, invece, che la trasformazione, da Hegel certamente, almeno per certi versi, attuata, della morale individualista kantiana delle massime in un’etica sociale delle pratiche e delle competenze, per la quale le norme che guidano le nostre azioni sono iscritte nelle pratiche condivise della forma di vita di cui facciamo parte, lungi dal precludere l’integrazione di importanti aspetti della moralità razionalista kantiana, mirerebbe piuttosto a teorizzarne la fondazione nell’eticità, in modo da farne in definitiva, come ben scrive Cortella, “l’esito storico del nostro esser nati e cresciuti in un contesto etico che ci ha educati alla libertà e alla moralità”¹⁴.

Ci pare cioè, in definitiva, che Habermas manchi il *point* della tesi della priorità della *Sittlichkeit* sulla moralità ove interpreta l’idea hegeliana che nell’eticità “l’individuo ha la propria liberazione (*Befreiung*)”¹⁵ nei termini di uno “sgravio (*Entlastung*)” dell’individuo dagli oneri di cui lo sovraccaricherebbe la morale kantiana.

Mentre in realtà quel che piuttosto muoverebbe per noi la critica hegeliana a tale morale sarebbe l’intento sia di demistificare il punto di vista morale come “il diritto della volontà soggettiva”¹⁶, di una volontà, cioè, nella critica che Hegel ne propone, “astratta, limitata e formale”¹⁷, sia di precludere perciò il ricorso a “ciò che un individuo, assunto per ipotesi come un individuo preistituzionale, potrebbe volere razionalmente” in quanto nella sua prospettiva – come ben nota Robert Pippin - “solo in quanto partecipante io ho davvero ragioni pratiche e queste riescono davvero a fare presa”¹⁸.

Nè, del resto, Hegel manca di precisare che la “liberazione (*Befreiung*)” dell’individuo nel passaggio all’eticità è:

liberazione sia dalla dipendenza dal mero impulso naturale, sia dalla depressione (*Gedrückttheit*) in cui l’individuo, in quanto particolarità soggettiva, versa nelle sue riflessioni morali sul dover-essere e sul poter-essere, sia infine, dalla soggettività indeterminata che non perviene all’esistenza e alla determinatezza oggettiva dell’agire e che rimane *entro sé* come un’irrealtà¹⁹.

72, 1999; R. B. Pippin, *Hegel e la razionalità istituzionale*, cit.; L. Cortella, *La libertà come ethos*, in L. Ruggiu e I. Testa (a c. di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, cit., come anche l’acuto *Comment on Terry Pinkard’s ‘Virtues, Morality, and Sittlichkeit’* di A. B. Collins, in “European Journal of Philosophy”, Blackwell, 7:2, 1999, p. 239, e, in modo specifico sul concetto hegeliano di individualità quale principio il cui pieno sviluppo è condizione di “una vita etica perfetta”, A. W. Wood, *Hegel’s Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 205-6.

¹¹ J. Habermas, *From Kant to Hegel and Back again – The Move towards the Detranscendentalization*, tr. it. cit., p. 219.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ L. Cortella, *La libertà come ethos*, cit., p. 132.

¹⁵ W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., § 149.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., § 107 (annotazione).

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., § 108.

¹⁸ R. B. Pippin, *Hegel e la razionalità istituzionale*, cit., p. 101.

¹⁹ W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., § 149. Cfr., per una lucida rilettura di tale idea hegeliana, A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, tr. it. cit., p. 87.

Il critico francofortese vi propone di intendere l’espressione hegeliana di “liberazione” come il “superamento di quella situazione che, vissuta come limitante ed opprimente, discende dalla inanità dell’autoconsapevolezza morale. Non appena – egli nota – si riconosce che gli individui si trovano sempre in rapporti sociali, la cui normatività include doveri e diritti, e quindi anche regole morali, questo li libera dal vuoto tormentoso nel quale li ha gettati l’autonomizzazione del punto di vista morale”.

Né Honneth manca di prendere le distanze dalla lettura habermasiana, da noi pure sopra criticata, del “passaggio dal punto di vista morale alla sfera dell’eticità [...] come un mero alleggerimento (*Entlastung*),

E sarebbero anche il solipsismo della soggettività kantiana anche in campo pratico e la connessa concezione della moralità come “misteriosa facoltà della ragion pratica” i veri obiettivi polemici della critica di Hegel alla moralità kantiana. E’ facile sentirlo riecheggiare in frasi del tipo:

che cosa sia diritto e dovere in quanto elemento razionale delle determinazioni volitive, non è essenzialmente né proprietà particolare di un individuo, né nelle forme del sentimento o, altrimenti, di un sapere singolo, cioè sensitivo, ma è essenzialmente in quella delle determinazioni universali pensate, cioè nella forma delle leggi (*Gesetzen*) e dei precetti (*Grundsätzen*). Quindi la coscienza morale è sottoposta a questo giudizio, se è, o non è, vera; il suo richiamo soltanto a se stessa è immediatamente contrastante con ciò che essa vuol essere: la regola d’un modo d’agire, valido in sé e per sé, universale (*die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise*)²⁰.

Da tal punto di vista le ricorrenti e attuali critiche all’individualismo metodologico di certe posizioni neocontrattualistiche come quelle rawlsiane, che ritengono possibile una fondazione razionale delle istituzioni in quanto prodotti del volere razionale di individui capaci, in condizioni preistituzionali, di prescindere dai propri interessi particolaristici²¹, non sarebbero che riproposizioni delle note obiezioni hegeliane a Kant fondate sulla “priorità delle relazioni sociali sulle relazioni individuali a sé” e cioè, in definitiva, sulla priorità dell’eticità sulla moralità.

Mentre la soluzione, certamente per certi versi di nuovo kantiana, come è ben chiaro al critico Terry Pinkard²², che la sua prospettiva ancora proporrebbe sarebbe quella di riconoscere sì l’inaggrabilità di un ricorso sempre possibile al *moral point of view*, nella consapevolezza, però, del suo avere l’etico (*die Sittlichkeit*) quale sua “base e fondamento (*zum Träger, zum Grundlage*)”²³.

La circolarità tra il *moral point of view* dal quale sarebbe possibile una giustificazione e una legittimazione delle istituzioni e queste stesse istituzioni in realtà costitutive di un tale *moral point of view*, è sì certo una obiezione decisiva contro ogni pretesa di fondazione, “in condizioni ipoteticamente pre-istituzionali e ideali”²⁴, delle istituzioni che ci costituiscono; non è però un’obiezione contro la possibilità che in situazioni di crisi, come ai nostri giorni possono presentarsi anche nelle situazioni di confronto interculturale con pratiche e istituzioni diverse dalle nostre, proprio il *moral point of view* fornisca quel criterio di universalizzabilità delle nostre ragioni per cui sappiamo di dover accettare come valide le ragioni di chiunque altri, in una situazione simile a quella in cui noi stessi ci troviamo, abbia ragioni simili alle nostre.

Chiaramente, infatti, egli ci pare ammetta, innanzitutto, l’appropriatezza del ritorno al punto di vista morale “in epoche in cui ciò che ha vigore di diritto e di bene, nella realtà e nell’*ethos*, non può soddisfare la buona volontà”²⁵. Scrive infatti:

Come aspetto universale nella storia (in Socrate, negli stoici etc.) appare la tendenza a cercare dentro in sé, e di sapere e determinare da sé, ciò che è giusto e buono, [...] quando il mondo esistente della libertà le è divenuto infedele, essa non si trova più nei doveri che hanno vigore (*in den geltenden Pflichten*), e deve cercare d’acquistare soltanto nell’interiorità ideale (*in der ideellen Innerlichkeit*) l’armonia perduta nella realtà²⁶.

ovvero liberazione dalle eccessive pretese di riflessione del soggetto”, espressamente rimproverandole di “mancare il nucleo del concetto hegeliano di eticità” (pp. 140-1, n.).

²⁰ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., § 137 (annotazione).

²¹ Cfr., per tali critiche, ad es., M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge U. P., 1982, p. 173.

²² Sulla più generale interpretazione di Pinkard, per la quale Hegel avrebbe esteso la moralità razionalista di Kant criticandola e integrandola, ma non rigettandola, “usando Kant *to get out of Kant*”, in contrapposizione a letture che sostengono che Hegel avrebbe solo sostituito alla morale individualista di Kant una etica sociale, che accetta le norme della comunità di ciascuno, cfr. il suo *Virtues, Morality, and Sittlichkeit: from Maxims to Practices*, cit., p. 222 come pure il suo *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*, cit.

²³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., § 141 (annotazione) richiamata da Pippin in *Hegel e la razionalità istituzionale*, cit., p. 559.

²⁴ R. B. Pippin, *Hegel e la razionalità istituzionale*, cit., p. 110.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., § 138 (annotazione).

²⁶ *Ibid.* Su tale annotazione si è soffermato anche Axel Honneth nel suo *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, tr. it. cit., p. 84), notando che “Hegel non è assolutamente dell’idea [...] che l’assunzione del punto di vista morale sia in ogni caso una decisione

Ma ci pare altresì chiaro, già nelle parole dell'annotazione al precedente § 137 da noi prima riportate, che la critica alla coscienza morale che pensa di poter richiamarsi solo a sé stessa, considerando “proprietà particolare di un solo individuo” la determinazione di ciò che è giusto o sbagliato, fa leva sull'autocontraddittorietà di tale sua pretesa, “immediatamente contrastante – scrive Hegel – con ciò che essa vuol essere: la regola d'un modo d'agire razionale, valido in sé e per sé, universale (*die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise*)”.

E ciò implica che, lungi dal mettere in discussione la legittimità di tale pretesa, ne considera condizione di possibilità la rinuncia della coscienza morale all'autoreferenzialità, la disponibilità, potremmo anche dire richiamando ancora le parole di Hegel, a sottoporsi al “giudizio se è, o non è vera”

Si potrebbe così dire che se, per un verso, il fatto che ogni nostra ragione è data dai “doveri che hanno vigore (*geltenden Pflichten*)” all'interno della nostra forma di vita, dalle sue “leggi” e dai suoi “precetti”, comporta il rischio del relativismo contestualistico, quale nel dibattito contemporaneo è rappresentato da posizioni come quelle di Richard Rorty o come quelle comunitariste di Charles Taylor, dall'altro lato, però, in Hegel, il fatto che la coscienza morale che non si richiami solo a sé stessa possa fondatamente proporsi quale “regola d'un modo d'agire razionale, valido in sé e per sé, universale” sembra lasciar intravedere una via di uscita verso un universalismo capace, però, in forza della sua fondazione nell'eticità, di evitare i rischi del disconoscimento delle differenze²⁷.

Essere razionali verrebbe così a significare, in Hegel, non solo seguire le pratiche istituzionalizzate della forma di vita di cui si fa parte, ma altresì essere in grado di metterne in questione la ragionevolezza conformandosi, in definitiva, a una regola d'agire universale. E' quanto inequivocabilmente a noi pare potersi salvare se si comprende la sua nota critica alla “vuotezza” della prima formulazione dell'imperativo categorico kantiano tenendo presente il suo espresso riferimento all'idea che non si può essere morali senza essere liberi e cioè, in definitiva, se non si vuole per ragioni universalmente accettabili²⁸. Hegel scrive:

“Per quanto sia essenziale mettere in rilievo la pura autodeterminazione incondizionata della volontà, quale radice del dovere, al modo stesso che la conoscenza della volontà ha acquistata soltanto con la filosofia *kantiana* il suo stabile fondamento e il suo punto di partenza, per mezzo del concetto della sua infinita autonomia (cfr. § 133); altrettanto il mantenimento del punto di vista semplicemente morale, che non perviene al concetto dell'eticità, abbassa questa conquista a vuoto formalismo, e la scienza morale a retorica del *dovere per il dovere*”²⁹.

Mentre acquisisce come conquista irrinunciabile l'idea kantiana della “infinita autonomia della volontà”, della “pura autodeterminazione incondizionata della volontà quale radice del dovere”, Hegel ne condanna la riduzione a “vuoto formalismo” in una prospettiva, come quella kantiana, che si ferma al solo punto di vista morale, senza pervenire al concetto dell'eticità.

Quel che la critica ad un tale punto di vista in definitiva in Hegel intende escludere è che “quella determinazione del dovere quale *manca di contraddizione*, di *accordo formale con sé*, che null'altro è – secondo quanto egli scrive – se non lo stabilimento dell'*indeterminatezza astratta* (*die Festsetzung der abstrakten Unbestimmtheit*)”³⁰ possa contenere un qualche criterio in base al quale stabilire se un certo modo d'agire sia dovere o no.

sbagliata: egli piuttosto concorda, in tutta chiarezza, che un tale ritorno sulla sua sola propria coscienza è sempre appropriato quando ci sono buone ragioni per mettere in questione la ragionevolezza delle pratiche istituzionalizzate”.

²⁷ Sulla rilevanza da Hegel, come da Tocqueville, che “uno dei bisogni più urgenti dello stato moderno è il recupero delle differenze”, cfr. Ch. Taylor, *Hegel and the modern Society*, tr. it. cit., p. 168.

²⁸ Cfr su ciò R. B. Pippin, *Hegel e la razionalità istituzionale*, cit., p. 101 il quale ricorda come per Hegel sia la mossa dalla conformità ai vincoli universali della ragione alla conformità all'imperativo categorico che avrebbe provocato in Kant “le successive difficoltà”.

²⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., § 135 ed annotazione.

³⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., annotazione al § 135.

L'ulteriore *forma* kantiana, la capacità di un atto di essere rappresentato come massima *universale*, produce bensì la rappresentazione più *concreta*, che è quella di una situazione, ma non contiene, per sé, un altro principio, in quanto quella tale mancanza di contraddizione e identità formale³¹.

Verrebbe invece lasciato fuori discussione che razionalità sia innanzitutto conformità ai vincoli della legalità universale e cioè il fatto che volere razionalmente qualcosa significhi volerla per ragioni “reciprocamente riconoscibili”³².

E' così, in quanto non perde di vista il polo dell'universalismo, a differenza della prospettiva herderiana³³ e di molti comunitaristi contemporanei, che Hegel è ben lungi dall'approdare alla rassegnazione relativistica all'incommensurabilità tra “forme di vita” diverse. Mentre, d'altro lato, proponendo un modello olistico di rapporto tra individuo e comunità, in cui la socialità, lungi dall'essere il risultato di rapporti utilitaristici, è condizione della costituzione di ogni identità personale³⁴, egli può continuare ad esprimere l'istanza, oggi più che mai urgente, del recupero delle differenze.

Con ciò, quel che verrebbe già in Hegel a prospettarsi sarebbe un modello di normatività, certamente innanzitutto anticontrattualistico, antilegalistico e antiutilitaristico, al cui interno la libertà si proporrebbe come autodeterminazione “vincolata da norme”, che sono norme universali della razionalità, in grado di condurci a quel confronto intersoggettivo, oggi più che mai, nell'era della sfida interculturale, avvertito come urgente da gran parte del mondo intellettuale.

Verso di esso a noi pare non possa non spingere quella logica del riconoscimento che nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* richiede anche allo Stato, come al singolo, di rapportarsi con gli altri Stati quale *conditio sine qua* per essere “individuo reale (*wirkliches Individuum*)”. Non solo Hegel teorizza che “la prima legittimazione assoluta di uno Stato è di essere autonomo e sovrano *per un altro Stato*, cioè *di essere riconosciuto* da esso”³⁵, ma altresì espressamente scrive:

Quanto poco il singolo è persona effettiva, senza relazione con le altre persone, tanto poco lo Stato è individuo reale, senza rapporto con gli altri Stati³⁶.

Al di là del non pieno sviluppo che tale riflessione trova nell'opera hegeliana, è però già chiaramente espressa da Hegel l'idea che la logica del riconoscimento, così inequivocabilmente estesa anche agli Stati, richiederebbe ad essi, non meno che agli individui, in quanto aspirino al riconoscimento intersoggettivo della propria identità, un confronto in grado di condurli al reciproco rispetto delle relative autonomie.

³¹ *Ibid.*

³² Vedi anche, su tale posizione in Hegel, Th. Pinkard, *Virtues, Morality, and Sittlichkeit: from Maxims to Practices*, cit., p. 222.

³³ Sullo “scenario herderiano di culture che si rapportano le une alle altre come autocoscienze insulari o come monadi senza né porte né finestre” cfr. G. Marramao, *La democrazia, la comunità e i paradossi dell'universalismo*, in D. Fierot (a cura di), *Filosofia e democrazia*, Torino 1992, ora in G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Torino, Giappichelli ed., 1995, p. 44.

³⁴ Cfr. ad es., G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., § 258 ed annotazione, ove Hegel scrive: “Se si scambia lo Stato con la società civile, e la sua destinazione è posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, *l'interesse del singolo come tale* è il fine ultimo, nel quale essi sono unificati; e segue, appunto da ciò, che esser componente dello Stato è una cosa a capriccio. – Ma esso ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; poiché esso è spirito oggettivo, *l'individuo esso medesimo ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è componente dello Stato*” (corsivo nostro).

Più oltre Hegel così chiaramente specifica la sua critica anche nei confronti del modello contrattualistico rousseauiano: “[...] il Rousseau ha avuto il merito d'aver sostenuto, come principio dello Stato, un principio, che non soltanto per la sua forma (come per es., l'impulso di socialità, l'autorità divina), ma per il suo contenuto, è *pensiero*, cioè il *pensiero* stesso, ossia la *volontà*. Solo che, avendo egli inteso la volontà soltanto nella forma determinata di volontà *singola* (come, di poi, anche il Fichte) e la volontà universale, *non come la razionalità in sé e per sé della volontà* (corsivo nostro), ma soltanto come l'*elemento comune* che deriva da questa volontà singola, *in quanto cosciente*; così l'associazione dei singoli nello Stato diviene un *contratto*, che, quindi, ha per base il loro arbitrio, la loro opinione e il loro qualsivoglia consenso espresso”.

³⁵ G.W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., § 331.

³⁶ G.W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit., § 331 (annotazione).

Dopo aver ancora ribadito che “la legittimità d’uno Stato [...] deve essere *integrata*, del pari, essenzialmente, dal riconoscimento degli altri Stati”, egli non manca di esplicitare che “[...] questo riconoscimento esige una garanzia, che, cioè, esso riconosca del pari gli altri, che debbono riconoscerlo, cioè, che li rispetterà nella loro indipendenza”³⁷.

La reciprocità insita in un tale processo di riconoscimento, in quanto comporta che ciascuno consenta all’altro di essere nella sua autonomia al pari di quanto l’altro glielo consente, non può non prefigurare una comunità cosmopolita di Stati, che lungi dal dover perdere la loro autonomia, il loro “centro” per costituire insieme un “tutto”³⁸, sono capaci di autorealizzazione nel reciproco rispetto delle loro irriducibili differenze.

Giungeremmo così, per tal via, a concordare con Allen W. Wood ove nel suo *Hegel’s Ethical Thought* indica “il reale significato per noi della concezione hegeliana della vita etica” nel fatto che “essa mostra come è possibile accettare una critica storicizzata e comunitarista del liberalismo senza rinunciare alla fiducia illuministica negli standards universali della ragione”³⁹.

II. Vincoli, impegni ed obblighi tra istituzionalismo e universalità della ragione: dalla filosofia del linguaggio all’ontologia searleana delle istituzioni.

Non intendiamo qui mettere in questione la presenza in Hegel di tale dialettica tra vincoli universali della razionalità e impegni deontici intrinseci alla realtà istituzionale che ci pare prefiguri, nell’ipotesi di lettura qui abbozzata, una possibile risposta alla difficoltà relativa alla criticabilità delle istituzioni. Riteniamo peraltro che una tale ipotesi possa ricevere sufficiente plausibilità anche dalle acquisizioni del più aggiornato dibattito su Hegel, da noi qui pure brevemente richiamate.

Quel che piuttosto in questa sede intendiamo proporre, accogliendo la sfida che ci viene dal tema del convegno, che è ancora quello della contemporaneità di Hegel, è un confronto di tale posizione hegeliana con un significativo contributo che ci proviene dal dibattito contemporaneo sulla razionalità e sull’ontologia sociale ed in particolare dalla filosofia della mente e del linguaggio del filosofo angloamericano contemporaneo John Searle.

Ci pare infatti si possa dare meglio il giusto valore alla dialettica in Hegel rintracciabile tra vincoli universali della razionalità e impegni deontici intrinseci alla realtà istituzionale alla luce del ruolo che una tale dialettica svolge anche in una prospettiva come quella di John Searle che, pur apparentemente lontana da Hegel, ne condivide però sia il richiamo al fatto che ragioni, titoli, giustificazioni, diritti e doveri hanno a che fare con la nostra partecipazione alle pratiche sociali della forma di vita di cui facciamo parte, piuttosto che col fatto di avere dei “principi morali essenziali (*substantive moral principles*)”⁴⁰ sia anche il riconoscimento dell’importanza dell’acquisizione kantiana dei vincoli universali della ragione nell’imperativo categorico.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cfr., per siffatta critica hegeliana ad un tale ideale di “fusione” omologante tra Stati, nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 322.

³⁹ A. W. Wood, *Hegel’s Ethical Thought*, cit., p. 208. Ci preme qui sottolineare che, al di là della nostra convergenza su questo particolare punto con Wood, la nostra lettura se ne differenzia sotto altri aspetti ove egli, che intende innanzitutto prendere posizione contro la comune comprensione della concezione hegeliana dell’eticità come una sottoscrizione del relativismo culturale, giunge a sostenere che la hegeliana “spiegazione della vita etica moderna rappresenta solo una nuova versione, storicizzata, dello stesso razionalismo illuministico aggressivo e modernizzante”.

A noi pare che con ciò Wood finisca col disconoscere l’importanza di tutte quelle affermazioni hegeliane che, come egli ammette, “suonano come proteste contro la tendenza illuministica a modernizzare le istituzioni e a livellare costumi e tradizioni”.

Mentre, in realtà, il riconoscimento antirelativistico dell’impossibilità di considerare “giuste” o “etiche” istituzioni come la schiavitù o la dominazione in Hegel è ben lungi dal comportare il disconoscimento della loro “legittimità”, secondo le parole dello stesso Hegel, “dal punto di vista del prendere l’uomo [...] secondo un’esistenza che non è adeguata al suo concetto” (cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. cit. § 57, annotazione).

⁴⁰ Cfr. J. R. Searle, *Rationality in Action*, Cambridge (Mass.), MIT P., 2001; tr. it. di E. Carli e V. Bramè in *La razionalità dell’azione*, Milano, Cortina, 2003, p. 161, ove Searle dichiara di voler dare una spiegazione

Perciò intendiamo qui soffermarci, più in particolare, su alcune fondamentali acquisizioni della ricognizione della natura storica e costruttiva della realtà sociale e istituzionale da Searle prospettatoci, che a noi pare diano un senso quasi letterale all'idea hegeliana che le istituzioni sono la dimora della libertà.

Eviteremo così, forse, di sottrarci al compito di chiamare in causa l'hegeliana *Filosofia del diritto* in una discussione dell'ontologia sociale del filosofo angloamericano, a differenza di quanto sarebbe avvenuto – secondo la giusta considerazione di Axel Honneth – e continua forse ad accadere, nella discussione con Rawls ed Habermas⁴¹.

Searle è venuto ricostruendo il processo di creazione umana dei fatti istituzionali, e con ciò anche delle nostre ragioni per l'azione costituite da vincoli, impegni ed obblighi, identificandone un'irriducibile condizione, sia al livello costitutivo, sia per la loro sussistenza, nell'identificazione, nel riconoscimento e nell'accettazione del loro *status* da parte dei possibili fruitori.

Non solo ciò che è cruciale nella creazione dei fatti istituzionali da parte dell'intenzionalità collettiva, e cioè nel conferimento dello *status* Y, ad es. di moneta, all'entità X, quale nel caso specifico un pezzo di carta o del metallo, è il fatto che la funzione connessa ad un tale *status* è imposta grazie ad un riconoscimento collettivo, ove essa non potrebbe essere svolta in virtù della pura fisica⁴², ma anche per la continuità di una tale funzione sarebbe richiesta, nella ricostruzione searleana, “una cooperazione umana continuata nelle forme specifiche dell'identificazione, dell'accettazione e del riconoscimento collettivi”⁴³.

E cioè, in altri termini: non solo è necessaria un'identificazione collettiva come denaro di certi pezzi di carta con caratteristiche determinate e l'imposizione collettiva su di essi di tale *status* di denaro, perché essi funzionino come denaro, ma è altresì necessario, a tale scopo, la continuità nel tempo della loro identificazione, della loro accettazione e del loro riconoscimento collettivi, ove invece nessuna loro specifica caratteristica fisica basterebbe, “senza l'accordo umano”, a farne del denaro⁴⁴.

Una tale ricostruzione genealogica del carattere di creazione collettiva umana del nostro ordine istituzionale fa leva su una importante nozione, come quella di Intenzionalità collettiva, che Searle è venuto elaborando negli anni '90, dal saggio *Collective Intentions and Actions*⁴⁵ fino a *The Construction of Social Reality*, in un confronto diretto con il suo maggiore teorico Raimo Tuomela, proponendola, sulle linee delle sue note posizioni intenzionalistiche, come in grado di dar conto di quella cooperazione collettiva che egli considera necessaria sia per la costituzione che per la continuità dell'ordine istituzionale.

Searle ne teorizza il carattere di “fenomeno biologicamente primitivo”, sostenendone e mostrandone l'irriducibilità alla somma delle intenzionalità individuali, in contrapposizione alle analisi riduzionistiche propostene da Tuomela e Miller in termini di “serie di intenzionalità individuali insieme a serie di credenze reciproche”⁴⁶ circa la condivisione dello scopo da parte dei

di come noi creiamo “ragioni per l'azione indipendenti dai desideri e in che modo funzionino, senza l'aiuto di principi morali essenziali”.

⁴¹ Scrive Honneth in *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (cit., p. 38), dopo aver rilevato gli “evidenti pregi” della *Filosofia del diritto* hegeliana per i quali essa meriterebbe “un posto legittimo nella filosofia politica contemporanea”: “[...] anche là dove, nella discussione con Rawls e Habermas, un ricorso alla sua opera s'imporrebbe, ogni tentativo di una riattualizzazione sistematica è stato, come è ben noto, evitato.”

⁴² Come invece accade, secondo quanto ben nota Searle, per oggetti come un tronco usato come panchina o un bastone usato come leva (Cfr. J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Harvardsworth, Penguin Books 1995; tr. it. a c. di A. Bosco in *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996, p. 49).

⁴³ J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, tr. it. cit., p. 50, ove espressamente Searle così esemplifica; “Nel momento in cui, per esempio, tutti o la maggior parte dei membri di una società rifiutano di riconoscere i diritti di proprietà, come accade in una rivoluzione o in altri rivolgimenti, in quella società i diritti di proprietà cessano di esistere”.

⁴⁴ J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, tr. it. cit., p. 54.

⁴⁵ In P. Cohen, J. Morgan, M. E. Pollack (a cura di), *Intentions in Communications*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1990.

⁴⁶ J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, tr. it. cit., p. 36.

membri del gruppo. Obietta infatti, ai due teorici delle “*we-intentions*”, che “si può avere uno scopo sapendo che anche gli altri ne hanno uno eguale e si possono avere credenze e finanche mutue credenze circa la condivisione dello scopo da parte dei membri del gruppo senza che ci sia necessariamente alcuna cooperazione o intenzione di cooperare tra di essi”⁴⁷

Ne individua, più specificatamente, l’“elemento cruciale” nel “senso del fare qualcosa insieme”, nel “senso della collettività” che le è proprio⁴⁸, indicando il più generale e pervasivo fenomeno di “Sfondo” presupposto dall’Intenzionalità collettiva nel “senso degli altri” come potenziali agenti capaci di impegnarsi, non diversamente da me, in attività cooperative⁴⁹. Contro la possibile obiezione che sia l’Intenzionalità collettiva a costituire questo senso dell’altro come agente cooperativo egli osserva che seppure “il comportamento collettivo certamente aumenta il senso degli altri come agenti cooperativi”, un tale senso degli altri può però “esistere senza alcuna Intenzionalità collettiva” mentre quest’ultima sembra poter funzionare solo se si “presuppone un qualche livello di senso di comunità”⁵⁰.

E’ questa, di Intenzionalità collettiva, una nozione destinata ad acquisire nel dibattito contemporaneo sempre maggiore importanza anche grazie alle complesse e sofisticate analisi che lo stesso Tuomela è venuto proponendone a partire dalle sue teorizzazioni del carattere di “supervenienza” delle “*we intentions*”, con le connesse componenti dell’“incorporazione” e della “determinazione”⁵¹, fino alle recentissime rivendicazioni dell’irriducibilità del “livello delle ragioni di gruppo (*we mode*)” al “livello delle ragioni private (*I mode*)”⁵² che a noi pare prefigurino possibili convincenti risposte alle obiezioni searleane⁵³.

Si tratterebbe in definitiva di una nozione chiave che nella prospettiva searleana a noi pare venga a proporsi, *ex post*, quale corrispettivo, sul piano del mentale, di quella dimensione cooperativa per Searle, come per Grice e per Habermas, intrinseca ad ogni atto linguistico e che il filosofo di Berkeley esplicitamente ricollega alla aristotelica naturale socialità dell’uomo⁵⁴.

E’ grazie ad essa che, secondo quanto egli viene ricostruendo, “gli umani impongono funzioni su fenomeni in cui la funzione non può essere svolta solo in virtù della fisica e della chimica” richiedendo piuttosto “una cooperazione umana continuata nelle forme specifiche dell’identificazione, dell’accettazione e del riconoscimento di un nuovo *status* a cui è assegnata una *funzione*”⁵⁵. Così perciò può caratterizzarla:

⁴⁷ Cfr. J. R. Searle, *Collective Intentions and Actions*, cit., p. 95, ove Searle prende in esame numerosi controesempi alle analisi di Tuomela e Miller con riferimento diretto al saggio dei due teorici dal titolo *We-Intentions* (in “*Philosophical Studies*”, n. 53, 1988, pp. 367-389). Rinviamo, per una valutazione delle posizioni di Tuomela ed in particolare delle sue teorizzazioni del carattere di “supervenienza” delle “*we intentions*”, che a noi pare prefigurino delle possibili risposte alle obiezioni searleane, oltre che al saggio *Collective Action, Supervenience, and Constitution*, (in “*Synthese*”, 80, Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 243-266), anche alla sua recente opera *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford University Press, 2006.

⁴⁸ Cfr. J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, tr. it. cit. p.34.

⁴⁹ Cfr. J. R. Searle, *Collective Intentions and Actions*, cit., p. 103.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cfr. R. Tuomela, *Collective Action, Supervenience, and Constitution*, in “*Synthese*”, 80, Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 243-266.

⁵² Cfr. di R. Tuomela, oltre alla sua recente opera *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford University Press, 2006, anche il contributo in questo volume dal titolo *Group Reasons and Collective Intentionality*

⁵³ Ad un tale riconoscimento della validità delle posizioni di Tuomela ci pare Searle si avvicini ove, pur ritornando criticamente su di esse nel più recente *The Construction of Social Reality* (tr. it. cit., p. 257), ne ammette però “l’efficacia” accomunandole alle analisi di M. Gilbert (*On Social Facts*, Routledge, London 1989) e di M. Bratman (*Shared Cooperative Activity*, in “*Philosophical Review*”, 101, 2, 1992, pp. 327-89).

⁵⁴ Sul collegamento della nozione di Intenzionalità collettiva con la concezione aristotelica della politicità dell’uomo cfr. J. R. Searle, *Collective Intentions and Actions*, cit., p. 103

⁵⁵ J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, tr. it. cit., p. 50

La campata centrale del ponte che va dalla fisica alla società è l'intenzionalità collettiva e il movimento decisivo su quel ponte nella creazione della realtà sociale è l'imposizione intenzionale collettiva di funzione su entità che non possono svolgere quelle funzioni senza quell'imposizione⁵⁶

Ma oltre che nel concetto di Intenzionalità collettiva, in quanto gli consente di dar conto dell'imposizione collettiva di funzione in cui egli riconosce la "frattura veramente radicale con altre forme di vita", la ricostruzione che Searle è venuto proponendo nell'opera del '95, *The Construction of Social Reality*, del processo di costruzione della realtà istituzionale, a noi pare abbia il suo punto di forza anche nel fatto di avvalersi direttamente, coerentemente con la identificazione della natura istituzionale del linguaggio e riuscendo nel contempo a darne a sua volta conto, di altre importanti acquisizioni della *speech act theory*.

Searle si muove infatti, in quest'opera, anche sulle linee della scoperta di "regole costitutive sottostanti al nostro parlare", che già nel '69, in *Speech Acts*, egli aveva identificato come del tipo "X conta come Y nel contesto C"⁵⁷, individuandovi le regole specifiche che governano gli atti linguistici.

E' da tale importante acquisizione che discende l'identificazione della crucialità della "dimensione deontica", di "impegno sociale", cioè, degli atti linguistici⁵⁸ ove le regole costitutive che in modo specifico egli è in grado di identificare per ogni tipo di atto linguistico, assertivo, commissivo, verdittivo, ecc., sono regole per le quali ciascuno di essi conta sempre come "impegno (*commitment*)", vuoi a dire la verità, nel caso dell'asserzione, o a mantenere quanto promesso, nel caso del commissivo, o a tentare di far fare quanto ordinato, nel caso dei verdittivi⁵⁹.

Ed è tale fondamentale acquisizione che ogni atto linguistico, già esso stesso atto istituzionale, è governato da regole costitutive della forma "X conta come Y nel contesto C" che Searle ha esteso ad ogni altro fatto istituzionale "elucidando", potremmo dire con un termine di Cornelius Castoriadis, che anche l'imposizione di funzioni da parte dell'intenzionalità collettiva ad oggetti, che per la loro natura fisica e chimica non sarebbero in grado di svolgerla, avviene nella forma "X conta come Y" e sostenendo che "i fatti istituzionali esistono solo all'interno di regole costitutive"⁶⁰.

Indifferentemente egli si riferisce, come ad esempi di "imposizione di funzione" ad oggetti, sia a frasi del tipo "la neve è bianca", indicandone la specifica funzione in quella di "rappresentare, veridicamente o falsamente, lo stato di cose che, ad esempio, la neve è bianca", considerando

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Cfr. J. R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press 1969; tr. it. a c. di G. R. Cardona in *Atti Linguistici*, Torino Boringhieri, 1979, pp. 61-72.

⁵⁸ Sulla valorizzazione esplicita di tale dimensione del linguaggio nei più recenti sviluppi della riflessione teorica searleana cfr. J. R. Searle, *What is Language? Some Preliminary Remarks*, in G. Abel (ed.), *Kreativität (Kolloquienbeiträge). XX Deutscher Kongreß für Philosophie*, Berlin, Felix Meiner Verlag, 2007. Si tratta di una versione rivista e ampliata di una relazione da Searle tenuta in varie Università mondiali tra cui anche l'Università di Palermo e che sarà pubblicata in traduzione italiana nel volume che raccoglierà gli Atti del Ciclo di incontri e seminari su "*Rationality, Truth and Mind*", che si è svolto a Palermo nel giugno-luglio 2006.

⁵⁹ Cfr., per l'analitica descrizione di tutte le regole costitutive sottostanti ai vari tipi di atto linguistico, J. R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, tr. it. cit., pp. 85-106. Cfr. anche Id., *Rationality in Action*, tr. it. cit., pp. 163 ss., ove Searle, nel contesto della sua dimostrazione di come il parlante crea, nel compiere atti linguistici, "ragioni per l'azione indipendenti dal desiderio", sottolinea ancora come "l'impegno è insito nella struttura di ogni atto linguistico".

Nota specificatamente come, asserendo qualcosa, ad es., il parlante crea "una ragione per accettare le conseguenze logiche della sua asserzione, per non negare ciò che ha detto, per essere in grado di fornire evidenza o giustificazione di quanto ha detto e per parlare in modo sincero".

Nè trascura di estendere la sua esemplificazione ad ogni altro tipo di atto linguistico: "Finora – egli scrive – abbiamo considerato soltanto le asserzioni; in realtà tutte le forme tipiche di atti linguistici con contenuti proposizionali implicano la creazione di ragioni per l'azione indipendenti da desideri, poichè l'imposizione intenzionale di condizioni di soddisfazione impegna od obbliga il parlante nei modi più vari. Persino le richieste e gli ordini, sebbene il loro contenuto proposizionale si riferisca a condizioni imposte all'ascoltatore piuttosto che al parlante, impegnano il parlante in vari modi. Se vi ordino di lasciare la stanza, mi impegno a permettervi di lasciare la stanza e a volere che voi lasciate la stanza, per esempio".

⁶⁰ J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, tr. it. cit., p. 38.

speciale categoria, all'interno della più generale categoria delle funzioni agentive, quella delle "entità la cui funzione agentiva è di simboleggiare, rappresentare, stare per, o, in generale, di significare una cosa per un'altra"⁶¹, sia ad altri "esempi specifici di fatti istituzionali, come il fatto che ho vinto agli scacchi o che Clinton sia presidente degli Stati Uniti" come a fatti "creati dall'applicazione di regole specifiche, regole per lo scacco matto o per l'elezione e il giuramento del presidente"⁶².

E oltre a sottolineare come il linguaggio, in quanto fatto istituzionale esso stesso, condivide con gli altri fatti istituzionali come la moneta, la proprietà, il matrimonio, i goals segnati in una partita, le cariche pubbliche, la caratteristica di essere un fatto creato dall'applicazione di regole costitutive, dall'imposizione collettiva, in definitiva, di specifiche funzioni di *status* ad entità che di per sé ne sarebbero prive, mostra altresì come esso sia anche costitutivo di ogni altro fatto istituzionale in quanto ogni imposizione di *status* non può prescindere dalla rappresentazione di un tale fatto, ove, cioè, - come egli scrive - "la mossa che impone la funzione Y sull'oggetto X è una mossa simbolizzante"⁶³.

Si comprende così facilmente come la dimensione deontica sia venuta nella prospettiva searleana sempre più decisamente delineandosi come la dimensione specifica, oltre che del linguaggio, anche di ogni istituzione umana, in grado di identificare la frattura tra la forma di vita umana e le altre forme di vita:

Gli animali che vivono in branco - scrive Searle - possono avere tutta la coscienza e l'intenzionalità collettiva di cui hanno bisogno. Essi possono avere anche gerarchie e un maschio dominante: possono cooperare nella caccia, spartirsi il cibo e anche avere un legame di coppia. Ma non possono avere matrimoni, proprietà o denaro [...] Perché tutto ciò crea forme istituzionali di poteri, diritti, obblighi, doveri, etc., ed è caratteristico di tali fenomeni che essi creino ragioni per l'azione che sono indipendenti da ciò che tu o io o chiunque altro è altrimenti propenso a fare⁶⁴.

Ne deriva, quale principale implicazione di tale identificazione della genesi "delle forme istituzionali di poteri, diritti, obblighi, doveri", una spiegazione naturalistica della normatività come capace di proporsi nella sua oggettività e nella sua necessità, pur nel suo carattere di creazione umana che ha quale sua condizione di sussistenza il riconoscimento e l'accettazione della collettività.

Egli stesso ha espressamente indicato la fecondità dell'ipotesi che ogni struttura istituzionale, compresa quella linguistica, sia una struttura di regole nella sua capacità di spiegare "la componente normativa creata socialmente nella struttura istituzionale". Scrive:

Qualcuno potrebbe dire "Perché accetti queste regole *tout-court*? Perché non ammetti una qualche forma di comportamentismo? Queste cose semplicemente accadono, la gente semplicemente fa queste cose". La risposta è che laddove sono in questione le istituzioni umane, noi accettiamo una componente normativa creata socialmente. Noi accettiamo che ci sia qualcosa di sbagliato in quella persona che quando riceve una palla da baseball lanciata se la mangia; qualcosa di sbagliato nella persona che non conosce nessuna ragione di fare una cosa quando ha promesso di farla; qualcosa di sbagliato nella persona che se ne va in giro declamando frasi sgrammaticate. E ognuno di questi casi implica che [...] c'è una componente normativa creata socialmente nella struttura istituzionale, e ciò è spiegato solo dal fatto che [...] le regole effettive che specifichiamo nel descrivere l'istituzione determinerà quegli aspetti in base ai quali il sistema è normativo⁶⁵.

⁶¹ J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, tr. it. cit., p. 32.

⁶² J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, tr. it. cit., p. 38.

⁶³ J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, tr. it. cit., p. 84.

⁶⁴ J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, tr. it. cit., p. 82.

⁶⁵ J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, tr. it. cit., p. 167. Vedi anche, di quest'opera, le pagine iniziali (22-23) per le interessanti osservazioni searleana sull'appropriatezza di un "vocabolario di successo e di fallimento" ai fatti cui viene attribuita una funzione, e cioè, nella ricostruzione searleana, istituzionali. Dopo aver notato che l'attribuzione di funzione non consiste nella mera registrazione dei fatti ma nel situarli "relativamente ad un sistema di valori che possediamo", scrive: "Ciò è dimostrato dal fatto che diviene ora appropriato un intero vocabolario di successo e di fallimento, che non è appropriato per i semplici fatti bruti della natura. Così - egli continua - possiamo parlare di "disfunzioni", "cardiopatie", cuori migliori e peggiori. Noi non parliamo di pietre migliori e peggiori, a meno che, naturalmente, non abbiamo assegnato una funzione alla pietra". Una tale appropriatezza del linguaggio normativo ai fatti istituzionali a noi pare trovi

Così, per tal via, la genealogia della socialità, dell'istituzionalità e della stessa normatività che Searle viene proponendoci ne individua la base logica nella natura di essere parlante propria di ogni essere umano. Per tale nostra natura, in quanto apparteniamo ad una forma di vita, potremmo anche dire più generalmente, e perciò condividiamo pratiche, credenze, rappresentazioni del mondo con la comunità culturale e politica di cui facciamo parte, condividiamo anche, per Searle, le regole che presiedono alla costituzione della nostra stessa soggettività e sulla base delle quali agiamo e possiamo giustificare, adducendo ragioni, le nostre credenze e le nostre azioni.

Saremmo “immersi”, secondo la terminologia tayloriana, in “una fitta rete d’interlocuzione”, in un rapporto di reciproco riconoscimento con i partners della nostra “conversazione” con i quali condivideremo vincoli e impegni come quelli alla verità, alla sincerità, alla giustizia, a dar ragione di quanto diciamo e facciamo⁶⁶, che sempre più vengono prefigurandosi quali condizioni imprescindibili, quasi trascendentali nella terminologia habermasiana, di ogni confronto tra idee ed esperienze.

III. La base logico-naturalistica della normatività e i limiti del relativismo

La prospettiva searleana, in ciò peraltro paradigmatica di molteplici altre, come ad es. quelle di Charles Taylor, Jürgen Habermas, Paul Grice e Robert Brandom, è così in grado innanzitutto di farci comprendere genealogicamente l'imprescindibilità dell'acquisizione hegeliana sulla presenza di orientamenti normativi presenti già nel mondo della vita, alla luce del riconoscimento, cui essa ci induce, che tali orientamenti sono già insiti nella struttura stessa del linguaggio. Saremmo collocati, infatti, già quali esseri parlanti, in una comunità di soggetti che in quanto tali non possono non attenersi mutuamente a norme e non riconoscersi reciprocamente.

E così, nella ricostruzione che Searle ne propone, per un verso, l'ordine istituzionale di cui facciamo parte si mostra quale costruzione umana al pari di martelli, case, giornali ecc., priva di ogni autonoma sussistenza nella misura in cui può essere rinnovata solo attraverso il riconoscimento da parte dei suoi fruitori.

La ricostruzione della sua genesi, dei meccanismi di conferma e di cambiamento che la governano, ne lasciano certamente intravedere il dinamismo che la rende aperta alla trasformazione.

D'altro lato, però, pur essendo da noi costituita, in quanto ad essa ineriscono le norme che ci vincolano nelle nostre pratiche di vita, una tale realtà istituzionale non può non costituirci. E' ciò che comporta il rischio che il riconoscimento di cui essa necessita per la sua sussistenza possa continuare a darsi anche ove non sussistano quelle condizioni di libertà e di autorealizzazione individuale che solo possono costituire il criterio della sua legittimità.

A noi pare che anche in Searle, non diversamente che in Hegel, a poter risultare efficace al fine di evitare i possibili esiti relativistici di ogni posizione che intenda ricondurre i nostri impegni deontici alla realtà istituzionale di cui partecipiamo è la possibile dialettica tra tali nostri impegni e i vincoli universali che anche per Searle ineriscono alla nostra razionalità e al nostro linguaggio.

A tali vincoli la posizione searleana rinvia costantemente già in quanto le stesse regole sottostanti ai nostri atti linguistici sono regole la cui validità non può non essere universale. Ma ad essi, più specificatamente, egli fa diretto riferimento ove la sua riflessione sulla possibilità dell'altruismo, in *Rationality in action*, lo porta ad identificare nel linguaggio la base logica, oltre che della dimensione socio-istituzionale dell'uomo, anche della sua dimensione etica.

piena spiegazione nel carattere di struttura di regole proprio di ogni fatto istituzionale come Searle ben esplicita nelle pagine da noi su riportate.

⁶⁶ Rinviamo, per una dettagliata analisi delle molteplici dimensioni di validità degli atti linguistici nella prospettiva searleana e sulla capacità di darne conto grazie all'analisi della struttura degli atti linguistici che essa ci propone, alle pagine del nostro *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John R. Searle* (Milano, Franco Angeli, 2001, 2°, pp. 110 ss.) specificatamente dedicate anche allo sviluppo che tale posizione searleana trova nell'“etica del discorso” di Jürgen Habermas.

E' nel contesto di quest'opera più recente che Searle, pur lontano da Hegel e dalla sua critica a Kant, chiama in causa, senza però colpirla né volerla colpire, il punto cruciale della legge fondamentale della ragion pratica per la quale ci si richiede di agire "in modo che la massima della nostra volontà possa sempre valere insieme come principio di una legislazione universale (*Handle so daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*)⁶⁷".

Espressamente Searle dà torto a Kant ove pensa che l'uomo può considerarsi libero in quanto capace di agire in conformità ad una legge universale. "L'azione libera – egli scrive – non richiede l'agire in accordo ad una legge autocreata"⁶⁸.

Più precisamente, egli si sofferma su tale posizione kantiana, nell'interpretazione fornita da Christine Korsgaard in *The Sources of Normativity*⁶⁹, nel corso dell'analisi delle varie risposte fornite dalla tradizione filosofica alla questione relativa alla possibile "base razionale" dell'altruismo. Soffermandosi sulla risposta kantiana della Korsgaard, ne contesta il passo che deduce dal libero arbitrio l'esistenza di una legge universale in accordo con la quale esso dovrebbe essere "determinato"⁷⁰. Scrive precisamente:

Perché l'esercizio del libero arbitrio dovrebbe mai richiedere una legge? Perché non posso liberamente decidere cosa fare e basta? Certamente finora - asserisce con forza - non è stato presentato nessun argomento sul perché debba esserci una legge affinché io prenda delle libere decisioni razionali⁷¹.

Egli è disposto ad ammettere una qualche "relazione di regolarità" quale requisito epistemico per "riconoscere, dal punto di vista della terza persona, le decisioni di qualcuno come decisioni veramente sue"⁷², ma nega recisamente che ne consegua che "per essere le sue decisioni, debbano derivare da una legge universale che egli ha prodotto per se stesso"⁷³.

Ma mostrando così quanto c'è di insoddisfacente nell'argomento della Korsgaard, non perciò ne respinge *in toto* la risposta al problema dell'altruismo che, facendo leva sui vincoli di generalità cui sarebbe sottoposto anche il volere umano e che sono quelli che ci richiederebbero di volere come legge universale ogni cosa che si vuole, ne fa derivare la richiesta per ogni soggetto razionale di "trattare le altre persone come proprie pari"⁷⁴. Espressamente dichiara che "Kant-Korsgaard ha ragione nel notare che il problema - che è quello se vi sono ragioni razionalmente vincolanti e indipendenti da desideri per agire nell'interesse degli altri - riguarda la generalità"⁷⁵.

Ed a partire da tale ammissione viene sviluppando la tesi che costituisce il nucleo centrale della sua *speech act theory*, per la quale ad ogni atto linguistico ineriscono vincoli ed impegni, in una più generale ed innovativa teoria per la quale "il linguaggio ci impegna in un imperativo categorico semantico"⁷⁶. Nota infatti:

Quando dico 'Quello è un uomo', mi impegno in un'affermazione secondo cui ogni entità eguale a quella, in senso rilevante, può anche essere correttamente descritta come 'uomo'⁷⁷.

E' con questa tesi che Searle giunge a fornire una spiegazione logica più generale dell'imperativo categorico kantiano. Non è un caso che egli possa espressamente riformulare l'imperativo categorico semantico in termini kantiani:

⁶⁷ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, Meiner V., 1985, Libro I, § 7.

⁶⁸ J. R. Searle, *Rationality in Action*, tr. it. cit. p. 147.

⁶⁹ Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.

⁷⁰ J. R. Searle, *Rationality in Action*, tr. it. cit., p. 143.

⁷¹ J. R. Searle, *Rationality in Action*, tr. it. cit., pp. 143-4.

⁷² J. R. Searle, *Rationality in Action*, tr. it. cit., p. 146.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ J. R. Searle, *Rationality in Action*, tr. it. cit., p. 142.

⁷⁵ J. R. Searle, *Rationality in Action*, tr. it. cit., p. 148.

⁷⁶ Cfr., sull'innovatività di tale teoria, J. R. Searle, *Rationality in Action*, tr. it. cit., p. 154, ove Searle riconduce le difficoltà da essa incontrate alla diffusione nella nostra cultura dell'erroneo stereotipo del linguaggio come composto di semplici parole e perciò privo di importanza.

⁷⁷ J. R. Searle, *Rationality in Action*, tr. it. cit., p. 149.

Quando si esprime un asserto della forma a è un F , la razionalità richiede che si sia capaci di *volere* che chiunque in una simile situazione dovrebbe asserire che a è F [...] Qualsiasi persona che adopera il linguaggio, stando alla formulazione kantiana – egli scrive – deve essere capace di volere una legge universale della sua applicazione a casi sufficientemente simili⁷⁸.

Né manca di chiosare tale affermazione sottolineando che una tale “facoltà di volere una legge universale” né nel suo caso né in quello di Kant “richiede che l’agente pensi che sarebbe una buona cosa che tutti si comportassero allo stesso modo”. Negando che sia questo il “punto” e che “alla fin fine sarebbe molto noioso e stancante se chiunque nella mia situazione fosse portato a dire ‘Quello è un uomo’”, egli espressamente afferma che “il punto che riguarda l’imperativo categorico è logico”⁷⁹.

E’ su tale più estesa base logica così da Searle ricostruita per l’imperativo categorico che diventa possibile passare dalla formulazione più strettamente logico-linguistica “qualsiasi asserto di un parlante S della forma a è F impegna S ad una generalizzazione universale: per ogni x , se x è di un tipo identico in senso rilevante ad a allora x è correttamente descritto come F ”⁸⁰ all’applicazione del requisito della generalità sia: a) ad altre persone, per cui “se sono impegnato a riconoscere istanze simili, come altri casi di uomini, il mio impegno in un linguaggio pubblico mi richiede di considerare che anche altre persone debbano riconoscere questo caso, e casi simili, come casi di uomini”⁸¹; b) alle ragioni per l’azione, per cui se penso che il mio bisogno di alleviare il mio dolore sia una buona ragione perché gli altri mi aiutino, “sono impegnato a riconoscere nella stessa situazione, ma con i pronomi invertiti, di avere io pure una ragione per aiutarli”⁸².

E’ per una tale logica e naturale estensione alle ragioni per l’azione che il requisito della generalità, insito nella struttura del linguaggio, ci vincolerebbe, per Searle, ad agire nell’interesse degli altri.

Rintraccerebbe, cioè, “nella struttura della mente e del linguaggio i vincoli universali della razionalità” che egli sembrerebbe ritenere “in grado di portarci dall’egoismo all’altruismo”.

Verrebbe a prospettarsi la possibilità di una riformulazione in termini logici e minimalisti dell’imperativo categorico kantiano nel concetto di “impegno” a riconoscere che quelle che io ritengo buone ragioni perché gli altri agiscano altruisticamente nei miei confronti debbano valere anche per me per agire altruisticamente nei loro confronti.

In quanto tali vincoli di per sé ci chiedono nel contempo sia l’apertura alle ragioni degli altri sia anche una posizione critica nei confronti di qualsivoglia richiesta sociale si prospetti come razionalmente inaccettabile nel confronto intersoggettivo, essi consentono anche una risposta positiva al problema della criticabilità delle istituzioni.

Anche Searle terrebbe ferma, presupponendola, l’idea di una “razionalità in azione”, di una ragione sempre operativa per tutti⁸³, non relativa alle culture e agli individui, senza disconoscere, nel contempo, la pluralità e le differenze di valori ed interessi, certamente in grado di dar luogo a conflitti che nella sua prospettiva sembrano prospettarsi come razionalmente risolvibili, ove visti come segni di tali differenze piuttosto che di mera irrazionalità⁸⁴.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, n.

⁸⁰ J. R. Searle, *Rationality in Action*, tr. it. cit., p. 150.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² J. R. Searle, *Rationality in Action*, tr. it. cit., p.151.

⁸³ Cfr. per una critica dell’argomento searleano sull’altruismo forte, che fa leva sul fatto che esso presupporrebbe “ragioni operative per tutti” e non solo “ragioni per me o per te per aiutare gli altri”, J. Baggini, *Morality as a Rational Requirement*, “Philosophy”, 77, 2002, pp. 447-453.

⁸⁴ Cfr. J. R. Searle, *Rationality in Action*, tr. it. cit., pp. XIV-XIII.