

tata è quella di chi assume il fascismo sotto etichette più comprensive, cioè come « specificazione di un fenomeno, o esito di un processo, che si sarebbero manifestati o potrebbero manifestarsi, in società diverse anche non occidentali, ad un certo punto della loro storia moderna ». Sono compresi in questa sezione due indirizzi: quello di coloro che, come Friedrich e Arendt, studiano il totalitarismo come fenomeno tipico del nostro tempo; e coloro che, come B. Moore o Germani, cercano di trovare le radici del fascismo nel processo di modernizzazione.

Questi cenni ai criteri organizzativi dell'antologia e ai contributi esemplificativi dei vari approcci suggeriscono da soli l'interesse e l'utilità del lavoro. Una nota introduttiva aggiunge spunti e sollecitazioni per l'analisi. Ma il curatore non tenta una sintesi dei diversi contributi ed approcci: l'esposizione del pensiero degli autori citati rimane affidato — con probabile disagio del lettore (soprattutto di quello non specializzato) — alle diverse elaborazioni proposte dai diversi studiosi che hanno collaborato all'antologia.

S. C.

Milano, Università Cattolica.

HABERMAS J., *Lavoro e interazione (Osservazioni sulla « Filosofia dello Spirito » jenese di Hegel)*, Feltrinelli, Milano 1975. Un volume di pp. 47.

Il volumetto in questione offre la traduzione italiana curata da M. G. Meriggi di *Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, breve ma importante saggio pubblicato da Habermas nel 1968 insieme al più noto e già tradotto *Technik und Wissenschaft als « Ideologie »*. Oggetto sono le lezioni di Filosofia della Natura e Filosofia dello Spirito che Hegel tenne a Jena

negli anni 1803-1804 e 1805-1806, e pubblicate poi nel 1923 a cura del Lasson, il quale fornì anche una prima interpretazione sottolineandone il carattere preparatorio nei confronti della *Fenomenologia dello Spirito* e del successivo sistema. La lettura proposta da Habermas muove da una sostanziale rivalutazione della posizione che la *Filosofia dello Spirito* jenese occupa all'interno del sistema hegeliano, e si articola in due tesi, l'una conseguente all'altra: 1) in quelle lezioni Hegel pose le basi di un sistema al cui centro vi è una concezione del processo di formazione dello spirito che fu in seguito abbandonata; 2) non è lo spirito che nel movimento assoluto dell'autoriflessione si manifesta, tra le altre figure, nel linguaggio nel lavoro e nel rapporto etico, ma viceversa è la relazione dialettica tra queste categorie a determinare il concetto dello spirito. Come è facile vedere questa seconda tesi capovolge l'interpretazione tradizionale e dischiude ad Habermas nuove possibilità le cui rilevanti conseguenze si faranno sentire ben oltre i limiti dell'esegesi dei testi hegeliani. Per dimostrarla Habermas analizza le differenze che separano Hegel da Kant (e subordinatamente da Fichte) nell'ambito della filosofia teoretica e della filosofia morale.

L'esperienza fondamentale della filosofia della riflessione, quella dell'identità dell'Io nell'autoriflessione, si fonda in Kant su un concetto dell'Io inteso come « pura relazione con se stesso » nella quale l'unità del soggetto si realizza come autocoscienza. Viceversa la dialettica hegeliana dell'autocoscienza supera il quadro della riflessione isolata sostituendovi il rapporto reciproco tra individui che si conoscono. Essa si forma a partire dalla esperienza dell'interazione, ovvero nel corso di un rapporto dialogico che implica « un rapporto sia logico sia di prassi vitale ». Questo rapporto etico che sta alla base di una fondazione non monolo-



gica dell'identità dell'Io e che il giovane Hegel descrive in analogia con la relazione che intercorre tra due amanti, è sottoposto, qualora venga turbato, alla *causalità del destino* cioè alla costrizione dotata di forza pratica di simboli astratti e di rapporti logici che agiscono dietro le spalle dei soggetti. Colui che è responsabile della rottura della situazione dialogica ne porta anche il peso fino al momento in cui entrambe le parti scoprono che nel reciproco riconoscersi sta il fondamento comune della loro esistenza, cioè dell'identità dell'Io. Dunque, conclude Habermas questo passaggio, il concetto hegeliano dell'Io affonda le sue radici in un contesto pratico (quello appunto del riconoscimento) e fuoriesce dall'ambito di esperienza della coscienza teoretica. Di qui le premesse per una critica all'etica kantiana accusata in sostanza di presupporre a priori l'autonomia della volontà, astraendo dal rapporto etico tra i singoli. La ragion pratica che postula a priori l'intersoggettività della validità delle leggi morali ha come esito di ridurre il comportamento etico a monologico. Così la morale kantiana è a sua volta ricondotta ad un caso particolare dell'agire strategico (il termine ovviamente è di Habermas e non di Hegel), il quale differisce da quello comunicativo in quanto la scelta tra possibilità alternative è ivi compiuta monologicamente, a prescindere cioè da tutti i problemi dell'eticità che si presentano solo in relazione ad una intersoggettività in corso di formazione.

In passaggi successivi Habermas analizza partitamente i tre termini il cui rapporto dialettico dà luogo nel testo hegeliano alla formazione dell'identità dell'Io: la coscienza che denomina (linguaggio), la coscienza astuta (lavoro) e la coscienza che riconosce il proprio costituirsi (interazione). Il problema dell'unità di un processo formativo che è determi-

nato da tre categorie tra loro eterogenee è risolto da Hegel attraverso una serie di rimandi per cui ciascun termine richiede gli altri: il riconoscimento reciproco sul quale si fonda l'interazione da una parte dipende dalla comunicazione linguistica abituale e dall'altra rinvia all'istituzionalizzazione del rapporto generato dallo scambio dei prodotti del lavoro. Il possesso, infatti, come fondamento del riconoscimento giuridico è frutto dei processi lavorativi. Trovano qui luogo alcune osservazioni sulla posizione che Hegel riserva al moderno diritto civile privato. Nella *Filosofia dello Spirito* jeneso esso è concepito non più come il prodotto della dilacerazione della libera eticità delle *poleis* greche, ma piuttosto come il primo aspetto della costituzione del rapporto etico. Cogliendo il nesso positivo che stringe il diritto privato alla moderna società civile, Hegel riconoscerebbe qui che nelle garanzie giuridiche, per il cui tramite l'identità dell'Io si istituzionalizza, si fissa il risultato della liberazione attraverso il lavoro sociale.

La concezione del processo di formazione dello spirito che abbiamo sopra schematicamente delineato sarebbe successivamente stata abbandonata da Hegel per sostituirvi nell'*Enciclopedia* la nota suddivisione tra spirito soggettivo, oggettivo e assoluto. Nel sistema la centralità della dialettica del lavoro è rimossa.

Solo Marx, significativamente collocato da Habermas tra le « posizioni neo-hegeliane », avrebbe riscoperto nella propria dialettica di forze produttive e rapporti di produzione il nesso tra lavoro e interazione, ricostruendo a partire dalle leggi di riproduzione della vita sociale il processo di formazione del genere umano. A Marx tuttavia Habermas rimprovera di appiattare il comportamento comunicativo a quello strumentale, riducendo così il processo di formazione della specie al movimento della produzione mate-

riale ed eludendo di conseguenza il problema del rapporto per nulla garantito a priori tra crescenti capacità di disposizione tecnica sulla natura e modificazione in senso emancipatorio del quadro istituzionale. Tra lavoro e interazione, conclude Habermas, non esiste alcun rapporto automatico e tuttavia dal loro rapporto dipende « il processo di formazione dello spirito ed anche della specie ». Indagare sistematicamente questo nesso è il programma che Habermas ha sviluppato in maniera più o meno esplicita in tutta la sua riflessione successiva.

L'interesse alla lettura di questo saggio non risiede tanto o non solo nella originale e penetrante interpretazione del testo hegeliano quanto piuttosto nella considerazione del posto che esso occupa all'interno della produzione complessiva habermasiana. Il riferimento alle lezioni jenesi di Hegel supera immediatamente i limiti dello studio esegetico — senza essere con ciò meno stimolante anche su questo terreno — per essere funzionale invece nel corso stesso dell'interpretazione alla fondazione filosofica delle categorie portanti dell'apparato concettuale e analitico di Habermas. Alla coppia di lavoro e interazione qui elaborata rimandano esplicitamente altre opere come *Scienza e tecnica come ideologia* e *Conoscenza e interesse*, dove le medesime categorie sono introdotte al termine di un riesame della traiettoria Kant-Hegel-Marx condotta dal punto di vista di una critica della conoscenza, ed essa ha implicitamente sottintesa anche in quel lavoro di indagine storico-sociologica che è lo *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*.

Il problema che il volumetto in questione solleva, e che qui nello spazio ristretto di una recensione possiamo solo segnalare, non è già quello della fedeltà esegetica al testo hegeliano ma piuttosto quello della legittimità e dell'utilità euristica di una trasposizione per alcuni versi

meccanica sul piano dell'analisi sociologica delle categorie qui elaborate: il problema cioè del rapporto complesso e non sempre tematizzato in Habermas tra analisi sociale e filosofia della storia. Si pensi ad esempio a cosa può servire una categoria come la causalità del destino, alla quale peraltro Habermas dedica notazioni assai fini e anche suggestive ma recuperabili sul piano dell'analisi psicologica o psicoanalitica, una volta che la si applichi, come avviene in opere successive, alla analisi della lotta tra le classi.

Altro motivo di interesse per chi abbia già familiarità con l'opera di Habermas è lo spessore che qui si attribuisce alla categoria del lavoro, cui si riconosce un ruolo importante nella costituzione della identità dell'Io e nella sua istituzionalizzazione attraverso il diritto. A chi è al corrente del sostanziale impoverimento cui Habermas sottopone la medesima categoria, a partire dallo stesso *Scienza e tecnica come ideologia*, viene spontaneo chiedersi se questo spostamento dell'asse del discorso con tutte le conseguenze che ne derivano sia frutto di un'operazione arbitraria nel nostro autore (una vera e propria premessa di valore non problematizzata) o non rifletta piuttosto processi reali delle società contemporanee.

Per concludere, è un saggio che a dispetto della sua brevità non può essere ignorato da chi abbia interesse a conoscere il pensiero di Habermas e a comprendere gli sviluppi problematici della sua riflessione anche più recente.

L. B.

LICHTNER M. (a cura di), *L'organizzazione del lavoro in Italia*, Ed. Riuniti, Roma 1975. Un volume di pp. 306.

Questa raccolta antologica curata dal Lichtner intorno ad una tematica, l'orga-