

HEGEL PRECURSORE DELLA SOCIOLOGIA? FORZA E LIMITI DI UN'ALTERNATIVA FILOSOFICA ALLE SCIENZE SOCIALI

FRANCESCO CALLEGARO

Ecoles des Hautes Etudes en sciences sociales (EHESS – Paris)

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités LIER-IMM

francesco.callegaro@ehess.fr

ABSTRACT

The paper discusses the philosophical perspective developed by Giuseppe Duso in his latest book, *Libertà e costituzione in Hegel*. Taking distance from some recent interpretations of Hegel that see in his *Philosophy of Law* a prefiguration of social theory and sociology, Duso shows the internal need for a dialectical reading of Hegelian thought, as the only condition enabling us to grasp its critical dimension, in particular with regard to the central concepts and main institutions of modernity, as well as its irreducible nature both to normative political philosophy and to socio-historical empirical sciences. In this framework, the essay focuses on the analysis of the two principal issues in which the Hegelian challenge launched by Duso comes to light: the epistemological primacy of philosophy for an understanding of the reality of human relations and the ontological privilege of a differently conceived State as the level in which the socio-political totality constituted by such relations actually emerges and from which the full achievement of modern autonomy becomes properly thinkable. Addressing the question of democracy, understood as a form of political society taken in a historical process of self-transformation, the essay then tries to measure the strength and the limits of Hegel's political philosophy, which finally appears as an alternative to the social sciences.

KEYWORDS

Hegel; Durkheim; Political Philosophy; Sociology; State; Democracy.

Dopo una lunga stagione segnata dal predominio di un orientamento kantiano, la filosofia sociale e politica contemporanea sta tornando con forza al pensiero hegeliano, in particolare alla prospettiva sistematica dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, nella speranza di rilanciare su nuove basi il progetto moderno di autonomia e di ripensare le condizioni di una critica più profonda ed efficace delle molteplici patologie che attraversano le nostre società - capita-

liste e, in una certa misura, democratiche.¹ Sono i limiti intrinseci del paradigma sviluppato negli ultimi decenni da filosofi come John Rawls e Jürgen Habermas, per prendere in considerazione solo i due esempi più noti e discussi, ad aver determinato questo ritorno a Hegel. Alla luce delle problematiche sollevate nei dibattiti attuali, tale paradigma appare sempre più, a conti fatti, come un tentativo velatamente ideologico di legittimare gli assunti centrali di un liberalismo politico ormai in crisi. L'ordine liberale si definisce, com'è noto, a partire dal primato normativo assegnato all'individuo e ai suoi diritti, fonte e garanzia di un'ampia autonomia intellettuale e morale. È in ultima analisi questo il criterio che ha portato Rawls e Habermas a pensare che la piena realizzazione della modernità politica, negli Stati Uniti e in Europa, richiedesse di stabilire un consenso fondamentale sulla netta distinzione fra religione e diritto, etica e morale, ideali e norme, come diversamente argomentato nelle loro rispettive teorie della giustizia e della democrazia. Tale distinzione è legittima, solo se si accetta che tutto ciò che si presentava come *collettivo* nelle società premoderne e ancora all'alba della modernità - religione, etica, ideali - debba essere lasciato alla libera auto-determinazione individuale, quale condizione previa per ricentrare l'organizzazione della vita comune sulle sole decisioni, per tutti vincolanti, ricavabili dall'imperiosa necessità, razionalmente riconosciuta da ognuno, di stabilire una coesistenza pacifica e dunque giusta fra tutti.

In questa prospettiva, se la politica di certo non scompare, lo spazio d'azione che viene concesso ai processi diversificati della deliberazione collettiva, garantiti dalle procedure democratiche, è strettamente delimitato. Nessuna decisione può, infatti, oltrepassare in nome del bene la frontiera che separa l'individuo dalla collettività, la società civile dallo Stato, senza apparire, per ciò stesso, arbitraria e ingiusta: ogni sconfinamento assiologico nella cinta sacralizzata dell'autonomia individuale è considerato come necessariamente illegittimo, fonte di conflitti che minacciano la stabilità sociale. La nozione stessa di "giustizia" ha finito così per essere sottomessa a una restrizione mutilante, privandola di ogni riferimento a un orizzonte d'ideali collettivi, almeno per quel tanto che la loro realizzazione non sia direttamente riconducibile a un'amplificazione dell'autonomia individuale. Habermas è stato molto chiaro in proposito: «La "società giusta" lascia libere tutte le persone di decidere che uso fare del tempo della loro vita. A ciascuna essa garantisce pari libertà di sviluppare un'autocomprensione etica, al fine di realizzare una concezione personale di "vita buona" in base alle proprie possibilità e preferenze. »² Estendendo il classico argomento liberale oltre la sola protezione della vita e della

¹ Si veda il recente R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin, 2014.

² J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002.

proprietà, Habermas, portavoce qui di una posizione diffusa, ritiene, dunque, che le società democratiche moderne rispettino i principi di giustizia solo se lasciano a ogni individuo la libertà di determinare personalmente i propri orientamenti religiosi ed etici, fatti salvi i limiti che impone l'inevitabile reciprocità della libertà. Lo spazio comune nel quale è chiamata a dispiegarsi la politica è allora costituito solo dalle norme morali, razionalmente negoziate e giuridicamente sanzionate, che ognuno riconosce come valide, proprio per quel tanto che rendono possibile la convivenza d'individui che rivendicano per sé una tale autonomia.³

Pare difficile mettere in questione questa prospettiva generale, tanto sembra conformarsi al più elementare e ordinario intendimento della libertà e dell'individualità, della società e della politica. Tuttavia, è proprio tale critica del senso comune moderno che aveva già messo in opera Hegel nei suoi *Lineamenti*, alla luce degli sconvolgimenti prodotti in tutta Europa dalla Rivoluzione francese e dell'estensione progressiva, in ogni ambito sociale, di quella logica individualista che Karl Polanyi e con lui molti sociologi hanno poi ricondotto ai principi di una medesima "utopia liberale".⁴ Proprio a tale critica fanno oggi ritorno numerosi filosofi sociali e politici, al fine di superare le impasse del pensiero contemporaneo, sempre più evidenti quanto più acutamente si fanno sentire le patologie del nostro presente, dovute a una nuova riaffermazione, negli ultimi trent'anni, dell'egemonia liberale e allo smantellamento dei significativi per quanto incompleti correttivi che vi erano stati apportati nel secondo dopoguerra.

In via preliminare, possiamo ricondurre questa critica della modernità liberale, il cui carattere ricorrente testimonia già di per sé di una grave lacuna nella nostra maniera comune di pensare, alla messa in questione dell'*astrazione individualista*. Secondo Hegel, se la modernità si caratterizza certo, come epoca storica e orizzonte socio-politico, per l'affermazione inedita della libertà della persona, emersa col cristianesimo e giunta al culmine con la Rivoluzione francese, e se tale libertà moderna può essere correttamente pensata solo assumendo, oltre la mera indipendenza giuridica, la concezione kantiana dell'autonomia del soggetto, tale autodeterminazione della volontà, lungi

³ Le considerazioni fatte, oltre che sommarie, non prendono in conto la svolta recente di Habermas, il quale ha riconosciuto come la sua concezione della razionalità comunicativa, operante nello spazio pubblico sullo sfondo di una privatizzazione dell'etica, andasse profondamente rivista, a fronte della sempre più manifesta astenia degli ideali emancipativi moderni e della sorprendente vitalità delle religioni. Si veda da ultimo, e con esplicito riferimento autocritico a *Teoria dell'agire comunicativo*, J.Habermas, *Verbalizzare il sacro*, Roma, Laterza, 2015.

⁴K.Polanyi, *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974.

dall'aver generato un nuovo ordine collettivo, ha finito per scavare un *vuoto inquietante* nel cuore delle società che, come la Francia post-rivoluzionaria, vi hanno cercato vanamente fondamento.⁵

La rappresentazione moderna della libertà come indipendenza e autonomia dei singoli, per quanto espressa dal diritto e tradotta nella morale, è destinata a rimanere una mera astrazione, ricca di conseguenze potenzialmente patologiche, fintantoché oscura e trasfigura la necessaria iscrizione di ogni individuo in una rete di relazioni etiche preesistenti e vincolanti. In questo senso, la lezione hegeliana è interamente racchiusa nell'ultimo e decisivo passaggio del processo dialettico messo in atto nei *Lineamenti*. Spostando lo sguardo dalla *Moralität* alla *Sittlichkeit*, Hegel ha cercato di farci cogliere le condizioni di possibilità e il significato concreto della libertà moderna, sempre iscritta nel tessuto d'impegni cui sottoscriviamo operando con altri in sfere determinate e distinte dell'agire - si tratti della famiglia, dei gruppi professionali in seno alla società civile o ancora dello Stato. Il mancato riconoscimento di questa iscrizione sociale e politica dell'individuo, ben più che un semplice errore teorico, equivale allora a un misconoscimento di carattere ideologico, se è vero che finisce per mascherare quegli aspetti della realtà effettiva che non si conformano anticipatamente alla rappresentazione predominante dell'uomo come individuo naturalmente libero e intrinsecamente portatore di diritti.

Per afferrare la portata della filosofia politica hegeliana, e la sua pertinenza per chiunque cerchi di ripensare oggi il progetto d'autonomia, resta allora da capire in che misura questo sfondamento dello schermo deformante dell'ideologia moderna permetta non solo di richiamare all'attenzione aspetti altrimenti scotomizzati della realtà data - come ad esempio il fatto elementare che gli individui umani non *nascono* liberi, ma *diventano* più o meno autonomi - ma anche di rilanciare la critica stessa di tale realtà, aprendo lo spazio di un'altra politica, capace di muoversi con meno imbarazzo nelle pieghe della società civile e dello Stato, modificando la costituzione dei rapporti per realizzare più a fondo l'aspirazione alla libertà. Se il passaggio dalla moralità astratta all'eticità concreta non intende solo segnare i *limiti* della libertà individuale, confinandola in una sfera propria e privata,⁶ è perché consente anche e soprattutto di pensare e promuovere la sua *espressione collettiva*, introducendo quel-

⁵ Si vedano in particolare le pagine conclusive delle *Lezioni di filosofia della storia* consacrate all'Illuminismo e alla Rivoluzione.

⁶ Oltre ad essere una lettura del pensiero hegeliano piuttosto diffusa, si tratta di una prospettiva teorica di cui si trova l'equivalente nelle scienze sociali. È in questa direzione che va, ad esempio, la rilettura socio-antropologica di Hegel, e in particolare dell'opposizione fra moralità individuale ed etica sociale, sviluppata da L. Dumont nei suoi *Saggi sull'individualismo*, Milano, Adelphi, 1993.

lo sfondo di pratiche e istituzioni a partire dal quale diventa possibile comprendere la genesi storica dell'autonomia e seguirne poi lo sviluppo, logico e sociologico, per riflettere sulle condizioni di una sua più piena affermazione sul piano politico.

È questa la sfida raccolta da Giuseppe Duso nel suo ultimo libro, *Libertà e costituzione in Hegel* (d'ora in poi: LC), insieme presentazione sintetica della filosofia politica hegeliana e punto d'arrivo di una riflessione storico-concettuale più che ventennale sulla genesi e il destino della modernità politica. La posta in gioco, chiaramente annunciata sin dall'Introduzione, consiste nel mostrare l'attualità inalterata di Hegel, facendo valere come nel suo pensiero si esprima una forma a tutt'oggi incompresa di critica di quelle categorie-individuo, libertà, società, Stato, sovranità, ecc. -che stanno al centro della nostra ideologia e del nostro lessico politico quotidiano. Una critica, quella di Hegel, che consente, secondo Duso, non solo e non tanto di evidenziare le dure necessità della realtà collettiva, di contro alle pretese suppostamente vane del soggetto moderno, ma anche di comprendere, per dar loro soddisfazione, le aspirazioni già all'opera nelle contraddizioni che attraversano il processo costituente della modernità. Proprio in ragione del carattere fondazionale della libertà per i moderni, l'operazione critica hegeliana, di cui si tratterà di definire meglio la natura, così come si dispiega nei tre momenti che scandiscono l'esplorazione dello spirito oggettivo condotta nei *Lineamenti*, consiste, secondo Duso, nel far emergere la costituzione in corso di una nuova realtà collettiva, conducendoci dalla rappresentazione astratta, giuridica e morale, della libertà, fino alla sua rappresentazione concreta, etico-politica. In questa prospettiva, l'autonomia rivendicata dai moderni per ogni individuo non si realizza solo e del tutto parzialmente nella sfera morale, per essere poi contraddetta e limitata dalle necessità della realtà sociale e politica, secondo una logica della subordinazione *gerarchica* dell'individuo al collettivo, ma prende al contrario posto in tale realtà solo nella misura in cui assume una diversa "configurazione", non più individuale ma collettiva, trasformando le pratiche e le istituzioni in cui è chiamata a realizzarsi, secondo una logica *dialettica* di superamento dell'opposizione fra individuo e collettività, libertà e necessità. Risituata nell'orizzonte di questa eticità moderna, l'autonomia individuale cessa così di apparire come una determinazione di per sé reale, perché si realizza effettivamente solo facendosi collettiva. E tale autonomia può essere collettiva solo per quel tanto che, resa possibile dallo Stato, si fa essa stessa non solo sociale – circolante cioè nella famiglia e nei gruppi professionali - ma soprattutto politica.

Il piano in cui l'individuo è riconosciuto come un soggetto autonomo, portatore legittimo di diritti, è allora quello di una realtà la cui natura collettiva

emerge in un'ultima istanza solo con lo Stato, “cerchia delle cerchie” che ingloba in sé i molteplici gruppi – famiglie, associazioni, ecc. – di cui gli individui fanno parte. Uno Stato che non può più essere pensato, secondo l'impostazione inaugurata da Hobbes e ancora presente in Weber, come un centro di *potere*, caratterizzato dal monopolio legittimo della violenza, volto a garantire l'esistenza pacificata di una molteplicità d'individui indipendenti, consegnati alle dinamiche aleatorie dei loro incontri interessati, ma che deve esser profondamente ripensato, nella sua forma moderna, come un nuovo tipo di *governo* (*arche in, imperium*) cui i soggetti partecipano, esprimendo i loro bisogni e facendo leva sulle loro capacità, proprio per realizzare pienamente, cioè politicamente, la loro autonomia.

Si capisce allora quali stringenti ragioni filosofiche conducano Duso a concentrare la sua rilettura del pensiero hegeliano sulla critica della scienza politica moderna fondata da Hobbes, e più generalmente delle teorie giusnaturaliste, in nome di una ripresa moderna, evidente negli scritti giovanili, dell'*episteme politike* platonico-aristotelica (cap. 1-2); e a focalizzarsi in seguito sulla radicale novità introdotta dalla ridefinizione del concetto antico di “eticità” (cap. 4), di cui ci invita ad afferrare il senso e la portata analizzando il modo in cui Hegel ripensa lo Stato moderno nei suoi rapporti con la pluralità di gruppi di cui è costituita la società civile (cap. 5-6). La transizione fra questi due momenti – la messa in questione della scienza politica moderna, la rifondazione della filosofia politica classica – è assicurata da un'analisi di raccordo, nella quale emergono i presupposti fondamentali tanto della filosofia politica hegeliana quanto della rilettura propostane da Duso: si tratta, in particolare, dell'idea secondo la quale non è possibile cogliere la realtà effettiva e le sue articolazioni interne se non nel *concetto*, cioè in fondo nel movimento stesso della critica dialettica (cap. 3).

Fra tutte le riletture contemporanee del pensiero hegeliano, il libro di Duso si contraddistingue dunque per una radicalità filosofica senza eguali. A differenza di quanto ha recentemente cercato di fare Axel Honneth,⁷ Duso non crede, infatti, che si possa anche solo *comprendere* la filosofia politica di Hegel prescindendo dal movimento dialettico che ne caratterizza il procedere, quand'anche tale rilettura fosse motivata dall'intenzione di “riattualizzare” le sue tesi per rendercele più immediatamente accessibili, cioè più conformi alle premesse del nostro comune modo di pensare. Per quanto in apparenza classica, l'esigenza di realizzare un attraversamento *dialettico* del pensiero hegeliano risponde al bisogno del tutto filosofico di ritrovare e ravvivare la potenza critica della Ragione, intesa come superamento delle separazioni ingiustificabili e

⁷ Si veda da ultimo A. Honneth, *Il diritto della libertà*, Torino, Codice, 2015.

delle contraddizioni inevitabili che affliggono l'Intelletto. Per questo motivo, Duso non crede nemmeno che la lezione hegeliana possa essere ridotta all'aver rilevato, quasi si trattasse di una mera notazione descrittiva, l'architettura complessiva dello spirito oggettivo, e in particolare dell'eticità, secondo una tripartizione del tutto formale di famiglia, società civile e Stato che andrebbe oggi sostanziata valendosi delle conoscenze messe a disposizione dalle scienze sociali, prescindendo dunque da tutto ciò che di positivo Hegel ha detto riguardo alla loro organizzazione, in particolare per quanto concerne lo Stato come ordine di realtà irriducibile alla logica del potere.

Lungi dal far di Hegel un filosofo politico il cui unico merito consisterebbe nell'aver tratteggiato il profilo generale di quelle sfere dell'agire poi esplorate da sociologi funzionalisti come Talcott Parsons, è al contrario sull'irriducibilità dell'elemento propriamente *filosofico* del pensiero hegeliano che fa leva Duso, come condizione per accedere a una più profonda comprensione della modernità politica, non priva di un'intrinseca portata critica che ci concerne ancora direttamente. In fondo, la scommessa del libro è interamente racchiusa in un'espressione, sulla quale torneremo, che ricorre a più riprese e che ne riassume la tesi centrale. *Pensare la realtà*: è questo il compito che si è assegnato Hegel, nel suo tentativo di rifondare la filosofia politica, l'*episteme politike*, in un momento storico cruciale in cui cominciava già a emergere quella separazione fra teorie filosofiche normative e scienze socio-storiche a carattere empirico che si è da allora imposta nelle istituzioni del sapere. Ed è proprio in questa direzione che Duso intende dirigere oggi la filosofia politica, al fine di renderla capace di cogliere la struttura razionale che organizza la realtà dei rapporti umani e di orientarne fondatamente lo sviluppo, conformemente all'ispirazione di quella grande tradizione, distinta e non riassorbibile nelle scienze sociali, che congiunge Platone e Aristotele a Hegel, passando per Montesquieu.

Bisogna allora dire che per quanto abbia certo colto e descritto la crisi delle società moderne post-rivoluzionarie con una penetrazione che ha ancora oggi pochi equivalenti fra i sociologi, Hegel non è stato e non può essere riletto come un proto-sociologo. Tale coscienza latamente sociologica del presente moderno in cui si trovava a operare, era volta, infatti, a giustificare storicamente la necessità di oltrepassare la distinzione fra teorie del diritto naturale e scienze socio-storiche, per rifondare una filosofia politica che ha ben poco a che vedere con le attuali scienze sociali. Questa filosofia politica, se si sottopone certo alla prova della realtà, non si limita, infatti, ad accumulare dati ma cerca anzi di cogliere la *logica* interna alle relazioni umane, per pensare il divenire storico

delle società politiche e accompagnare così il processo costituente della modernità.

Si dirà forse che tale intenzione, per quanto non corrisponda all'orientamento attuale delle scienze sociali, richiama alla memoria il progetto originario della *sociologia*, specialmente in quella tradizione francese che ha dato a questa scienza i suoi fondamenti teorici, metodologici e normativi.⁸ Negli stessi anni in cui Hegel ha definito e realizzato la sua rifondazione della filosofia politica classica, in un arco che va dai primi lavori giovanili fino ai *Lineamenti*, l'idea della sociologia comincia, infatti, a emergere, con Auguste Comte⁹, per poi compiersi nell'opera di Emile Durkheim.¹⁰ Tuttavia, per quanto tale progetto, epistemologico e politico, intendesse assorbire la molteplicità delle scienze meramente empiriche dell'uomo in un sapere globale capace di restituire intelligibilità alla vita collettiva nel suo complesso e al suo divenire storico, per identificare le cause sociali della crisi moderna e orientare così la ricerca di una diversa soluzione politica, sarebbe del tutto erroneo ridurre la sociologia classica così intesa a una semplice *estensione* della filosofia politica. L'ambizione della "sociologia", di cui si trova ancora traccia nell'opera di Pierre Bourdieu o di Louis Dumont, era, infatti, tutt'altra: inaugurare un discorso irriducibile a ogni forma di filosofia politica, tanto antica quanto moderna, proprio perché basato sull'esplorazione di un ordine di realtà per principio distinto dalla Città e dallo Stato, ossia la società.¹¹

È allora necessario ripensare le significative convergenze fra la filosofia politica di Hegel e la sociologia di Comte e Durkheim a partire dal dissidio che inevitabilmente oppone una scienza dello Stato da una scienza della società¹².

⁸ Sul privilegio della tradizione francese per la comprensione del progetto originario della sociologia, si vedano le considerazioni di T. Adorno, in *Philosophie und Soziologie*, Suhrkamp, Berlino, 2011.

⁹ Per una lettura che rende evidente la natura politica della scienza sociale fondata da Comte, si veda B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, Paris, Hermann, 2006.

¹⁰ Per una lettura di Durkheim in quest'ottica, ci permettiamo di rinviare al nostro *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Paris, Economica, 2015.

¹¹ Si veda in proposito C. Lemieux, « Ambition de la sociologie », *Archives de Philosophie* 76.4 (2013): 591-608.

¹² Così dicendo, non stiamo distribuendo la filosofia politica e la sociologia dai due lati di quella divisione fra Stato e società civile che tanto Hegel quanto Comte e Durkheim hanno radicalmente criticato. Per quanto comune e diffusa negli approcci storici e filosofici, in particolare quando s'interessano alla genesi moderna delle scienze sociali, spesso ridotte a un correlato epistemologico dell'emancipazione della società civile, questa maniera di impostare il dibattito conduce a fraintendimenti sistematici da ambo le parti. Si tratta piuttosto di comprendere quale sia il piano di realtà nel quale emerge l'ordine collettivo che ingloba e oltrepassa l'opposizione tutta ideologica fra Stato e società civile.

In quest'ottica, se la critica radicale di Hobbes e Rousseau, da un lato, così come la ripresa di Montesquieu, dall'altro, hanno certo rappresentato delle tappe decisive nel processo che ha portato la sociologia a costituirsi come una nuova scienza, della società e non dello Stato, metterle in evidenza non fa che accentuare ancor più il contrasto di principio con l'operazione analoga compiuta da Hegel, non già per inaugurare quella nuova forma di sapere che sarà poi istituzionalizzata con il nome di "sociologia", ma per rilanciare la tradizione dell'*episteme politike*, a fronte della nuova realtà dello Stato moderno e di contro all'impostazione predominante della scienza politica e del giusnaturalismo. Lungi dal poter essere riletto come un precursore della sociologia, Hegel non può dunque essere compreso, se seguiamo la prospettiva di Duso, se non come un'*alternativa filosofica* alla nascente scienza sociale. Va da sé che rileggere oggi Hegel in questo modo, restando cioè fedeli all'elemento propriamente filosofico che caratterizza il suo pensiero, e vedendovi, come indicato anche da Eric Vogelin, l'ultima incarnazione storica dell'*episteme politike*,¹³ non può che condurre a lanciare una sfida alla sociologia, tanto più che questa sembra essersi allontanata dalla sua ambizione originaria, teorica e politica, per riassetarsi sulla mera esplorazione empirica della realtà data.

A questa sfida, la sociologia non può rispondere se non elevando il tenore filosofico del proprio discorso. Situandomi nel punto d'intersezione nel quale prende vita la disputa fra filosofia politica e scienze sociali,¹⁴ vorrei concentrarmi, in quanto segue, sulle due grandi sequenze tematiche e argomentative nelle quali si concreta tale sfida hegeliana. Da un punto di vista *epistemologico*, bisogna interrogare più a fondo la posizione del primato della filosofia in generale e della filosofia politica in particolare come condizione di comprensione della realtà effettiva delle relazioni umane. Da un punto di vista *politico*, vanno invece mostrate più chiaramente le ragioni della conseguente elaborazione di una concezione della realtà umana che vede nello Stato, per quanto radicalmente ripensato, il piano in cui emerge la totalità delle relazioni e a partire dal quale diventa dunque pensabile la piena realizzazione dell'autonomia collettiva. In chiusura, cercheremo di misurare, focalizzandoci sulla questione della democrazia, non solo la forza ma anche i limiti di una critica dell'ideologia moderna che resta pur sempre racchiusa nello spazio limitato del pensiero speculativo. Quel pensiero che la sociologia ha messo in questione, assegnando alla filosofia politica il compito di ripensare se stessa, i propri fondamenti e i propri obiettivi.

¹³ Si veda E. Vogelin, *La nuova scienza politica*, Roma, Boria, 1999.

¹⁴ Sul necessario dialogo fra filosofia politica e scienze sociali, si veda B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013.

I

Innanzitutto, è necessario far ritorno sul rapporto fra pensiero e realtà, per vedere come Hegel giustifichi il primato della filosofia, e in particolare della critica filosofica della scienza politica moderna, per la comprensione della realtà effettiva costituita dai rapporti umani. Tenuto conto del prestigio epistemologico di cui godono oggi le scienze sociali, vi è qui una presa di posizione che potrebbe risultare piuttosto sorprendente. Bisogna dunque capir meglio in che misura la messa in questione della scienza politica moderna, momento critico preliminare che Hegel condivide con la sociologia classica di Comte e Durkheim, non conduca oltre la filosofia ma serva piuttosto a rifondarla, scartando delle teorie normative il cui carattere ideologico e non filosofico appare tanto più chiaramente quanto più queste vengono sottoposte al movimento critico del pensiero speculativo.

Certamente, rigettando quella che lui stesso chiama, nella *Prefazione ai Lineamenti*, la *Teoria*, Hegel prende, di fatto, le distanze, come sottolinea Duso, da tutti quei «teorici» che «nel passato, e anche ora, sono in genere chiamati “filosofi”» (LC, p. 114). Tuttavia, il movimento della critica hegeliana consiste proprio nel rimettere queste elaborazioni teoriche, cui si è abituati a riconoscere un carattere filosofico, al loro posto. Fondamentalmente inadeguate, perché basate sull'idea che la realtà in sé irrazionale dei rapporti fra gli uomini debba essere ripensata e riplasmata da cima a fondo a partire dai principi messi in luce tramite il solo esercizio del raziocinio, tali posizioni rappresentano il *punto di partenza* di una critica che ne riscatta la razionalità solo per quel tanto che le fa al contempo apparire come delle opinioni inevitabilmente parziali.

È questa, di fatto, una condizione d'accesso alla critica dialettica messa in opera da Hegel. Per entrare nei *Lineamenti* e seguirne il movimento, bisogna, infatti, aver già accettato che il senso comune, almeno il senso comune moderno, è costituito non da *credenze*, ossia da orientamenti pratici verso degli ideali ancora confusi, che è possibile comprendere e articolare solo osservando i molteplici modi in cui gli uomini e le donne agiscono concretamente, ma da *opinioni*, cioè da convinzioni che utilizzano concetti già definiti, riconducibili a quanto elaborato nelle teorie filosofiche corrispondenti. In breve, la critica dialettica è operativa solo ammettendo che la *doxa* moderna sia filosoficamente costituita. In questo senso, per capire cosa significhi e cosa sia la *libertà*, concetto di cui Hegel ha rilevato più volte la sconcertante indeterminatezza, non bisogna andare a vedere cosa fanno i soggetti alle prese con le esigenze dell'azione, ma innanzitutto cosa ne hanno detto i teorici moderni, giuristi e soprattutto filosofi. Saranno allora le contraddizioni *logiche* delle loro teorie a condurci dall'astratto al concreto, dall'indeterminato al determinato, permet-

tendoci di guadagnare una comprensione razionale di ciò che i soggetti credono e fanno, che lo sappiano coscientemente o meno.

Di questa premessa del pensiero hegeliano si può rendere in parte ragione, per quanto ci concerne qui, risalendo a una tesi già annunciata: la Rivoluzione francese è stata anzitutto, per Hegel, un *evento filosofico*, perché ha finito col tradurre nella realtà una concezione della libertà che da lungo tempo era stata elaborata dai filosofi, Hobbes in primo luogo. Attraverso la politica e la sua traduzione costituzionale, tale concezione filosofica della libertà ha finito per far parte del nostro senso comune. Per quanto non segnali per quali canali la filosofia sia riuscita ad esercitare tale straordinaria influenza, Duso sottolinea a più riprese l'impatto del pensiero filosofico sulla politica moderna e sul nostro comune modo di pensare. In un altro linguaggio, potremmo dire che l'ideologia moderna, quale si esprime nelle categorie utilizzate negli scambi quotidiani, ha un carattere più marcatamente filosofico della *doxa* antica; ed è proprio per questo che la cosiddetta scienza politica fondata da Hobbes ci appare, retrospettivamente, come più nettamente ideologica della filosofia politica che l'ha preceduta, la quale non ha mai avuto tale impatto sul modo comune di pensare.

È allora inevitabile vedere le patologie sociali e politiche che hanno accompagnato l'affermazione nel mondo della libertà astratta – l'ingiustizia nel lavoro, il dominio dello Stato, ecc. - come delle manifestazioni empiriche delle contraddizioni logiche che compromettono le teorie giuridiche e filosofiche corrispondenti. In quanto tali, queste patologie costituiscono degli *incitamenti a pensare*, a mettere cioè in luce le contraddizioni dell'ideologia moderna, quali si rispecchiano nelle teorie che vi stanno a fondamento, al fine di fissare dei *vincoli* razionali di intelligibilità, grazie ai quali si riesce a comprendere la direzione che la realtà socio-politica sta già da sé necessariamente prendendo, proprio per quel tanto che non può essere logicamente contraddittoria. Solo assumendo questo punto di vista, logico-filosofico, Hegel ritiene di poter tener legittimamente conto delle testimonianze della realtà empirica, messe a disposizione dalle scienze socio-storiche. Queste non forniscono allora nient'altro che un materiale, necessariamente investito da un ragionamento che si dispiega su un tutt'altro piano.

Per comprendere meglio la natura di questa critica logico-filosofica della modernità politica, dobbiamo rivolgerci alle lucide pagine che Duso consacra al celebre principio hegeliano, che compare proprio nella *Prefazione* ai *Lineamenti*: «Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale». Questo principio, che ha suscitato tante letture quanti fraintendimenti, condensa in sé l'operazione che sta alla base della rifondazione hegeliana della filosofia politi-

ca. Riassume, infatti, il rifiuto dell'opposizione fra dati empirici e concetti normativi, cui corrisponde la distinzione di principio fra scienze socio-storiche e teorie filosofiche. Il travisamento di tale formula, fatale per l'intendimento del pensiero politico di Hegel e del modo in cui mette in gioco la filosofia nella comprensione della realtà umana, è dunque paradossalmente alla base dell'organizzazione attuale del sapere. In una certa misura, scienze empiriche e teorie normative si spartiscono le due metà della formula, basandosi su una comprensione tanto della ragione quanto della realtà che Hegel avrebbe giudicato inadeguata.

«Ciò che è reale è razionale». Se con *reale* s'intende tutto ciò che può essere preso in considerazione a partire da un'osservazione metodica dell'esperienza, allora tale principio sembra sintetizzare l'orientamento delle scienze storico-sociali attuali, esclusivamente empiriche. La realtà in questione, cui Hegel si riferisce col termine *Realität*, è data prima e a prescindere dalla ragione: questa ha dunque, come pensiero metodico empirico-osservativo, la funzione inevitabilmente apologetica di consacrare tutto ciò che esiste, semplicemente descrivendo e spiegando il funzionamento delle pratiche e delle istituzioni cui partecipiamo. «Ciò che è razionale è reale». Se con *ragione* si vuole fare riferimento a un ragionamento che prescinde dall'osservazione della realtà, allora tale principio sembra a sua volta esprimere il presupposto di tutte le teorie filosofiche normative. La ragione in questione è ciò che Hegel ha designato col termine di *Verstand*, l'Intelletto, ossia quella forma dissolutoria di pensiero che ha come funzione critica di rigettare tutte le opinioni, per fissare il dover essere cui la realtà empirica è chiamata a conformarsi.

La prospettiva hegeliana si fonda sulla negazione di questo modo di comprendere tanto la realtà che la ragione. È allora facile comprendere come non sia possibile afferrare la filosofia politica di Hegel se ci si attiene all'organizzazione attuale del sapere. Per Hegel, vale come propriamente reale, nel senso della *Wirklichkeit*, di ciò che è effettivo, non tutto quel che è dato, ma solo ciò che è riscattabile dalla ragione; a sua volta, conta come ragione, nel senso del *Vernunft*, solo quel pensiero che, lungi dal limitarsi a formulare principi normativi, fa emergere la logica che organizza internamente la realtà, esaminando criticamente le *posizioni teoriche* che cercano di render ragione dell'esperienza. La ragione che è chiamata a discriminare la realtà, per mostrare i vincoli intelligibili del reale, non è allora nient'altro che la *ragione filosofica stessa*. Stimolata dai problemi politici del presente, la ragione in questione non introduce, infatti, una logica nell'osservazione della realtà, come hanno cercato di fare i padri fondatori della sociologia, ma piuttosto

nell'elaborazione dei concetti fondamentali che sono ritenuti innervare il reale a un dato momento storico.

Ecco dunque cosa racchiude l'espressione "pensare la realtà": si tratta di far emergere il reale *nel pensiero*, riconducendo pratiche e istituzioni ai concetti che le rendono pienamente intelligibili. Tale ragione va oltre la mera osservazione: in questo risiede la sua natura intrinsecamente *critica*. La pratica o istituzione che sembrava giustificata per il fatto stesso di esistere e di avere delle ragioni nell'opinione, cessa di esserlo, a meno di ricevere un'altra giustificazione, sul piano dei concetti logico-filosofici che la rendono intelligibile, cioè a meno di apparire in ultima analisi non-contraddittoria. Ma la ragione non formula, così facendo, un mero ideale: in questo risiede la sua dimensione propriamente *positiva*. Il concetto guadagnato attraverso il processo dialettico di superamento delle contraddizioni logico-filosofiche che minano le teorie normative è ciò rispetto cui la realtà è misurata nelle sue pretese di esistenza, ossia ciò che permette di cogliere nell'insieme delle testimonianze apportate dai saperi empirici quanto vi è di propriamente reale. Si potrebbe dire, in altro linguaggio, che è ciò verso cui la realtà stessa *tende*, per quel tanto che è internamente lavorata da contraddizioni, al contempo logiche e reali, che dettano il ritmo del suo processo costituente.

Se Duso restituisce in questo modo al pensiero hegeliano non solo la sua originalità, rispetto all'impianto epistemologico moderno, fondato sulla separazione fra filosofia politica normativa e scienze storico-sociali empiriche,¹⁵ ma anche la sua portata insieme critica e positiva, l'analisi proposta lascia sussistere, tuttavia, un residuo enigmatico. La realtà effettiva, il reale riscattato razionalmente tramite il concetto, è già di per sé *attuale*? Detto altrimenti e più semplicemente: una volta compiuto il percorso del pensiero, una volta giunti al termine dei *Lineamenti*, resta ancora spazio per delle *azioni politiche* ispirate da quanto la filosofia ha messo in luce? Duso risponde positivamente, in una nota in cui fa valere che la filosofia politica hegeliana, come ogni vera filosofia politica, non si esaurisce nella «*comprensione della realtà*», perché ha anche una funzione di «*orientamento nella prassi*», e questo proprio perché mette in luce una «realtà» che «non si identifica con la realtà empirica» (LC, p. 114). Questo significa che i concetti guadagnati filosoficamente, per quanto fissino dei vincoli d'intelligibilità, non cessano di avere un carattere *ideale*. Si tratta certo di un ideale immanente alla realtà, di ciò verso cui questa tende internamente; resta pur sempre che tale ideale non è integralmente attuale – altrimenti, è chiaro, non resterebbe molto da fare, se non agire all'interno di quella

¹⁵ Per una presentazione della cornice epistemologica moderna, si veda P. Manent, *La metamorfosi della città*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2014.

realtà fondamentale che la filosofia ha già messo in luce nei suoi principi costitutivi. La critica dei concetti filosofici che stanno alla base del nostro senso comune è dunque non solo *filosofica* ma anche *politica*, perché offre degli orientamenti pratici che permettono di misurare la distanza che ancora separa la realtà data dalla sua stessa struttura razionale interna.

Rilevare il carattere ideale dell'Idea significa allora iscrivere pienamente il pensiero non solo nel proprio tempo, ma nell'orizzonte stesso del tempo, ossia nella *storicità*. La discriminazione che il pensiero è chiamato a operare, per far emergere ciò che vi è di propriamente reale nella realtà, implica, infatti, di distribuire tutto l'esistente lungo l'asse temporale della storia umana, per condannare in nome della ragione molte cose di fatto esistenti ma che «non corrispondono alla realtà del tempo»: per quanto in apparenza vive, tali pratiche e istituzioni «sono ormai morte e destinate a scomparire» (LC, p. 117-118). È in questa direzione che bisogna intendere, secondo Duso, la nota analogia della filosofia con la nottola di Minerva. La filosofia politica non sopraggiunge quando la storia si è già interamente svolta, non sorge dunque all'alba del nuovo giorno, ma solo al *crepuscolo*, quando cioè il processo costituente sta giungendo a compimento, essendo ancora lavorato da contraddizioni che richiedono di essere pensate, per oltrepassare le patologie socio-politiche che vi corrispondono nella realtà data. Comprendere la razionalità del reale non significa dunque consacrare il presente, ma cogliere dei «processi in corso» per raccogliere le «sfide» che racchiudono. Tale comprensione filosofica ci restituisce allora, come rileva Duso, una realtà intrinsecamente «aperta al futuro»: «La realtà è in movimento e questo è compreso dalla filosofia, proprio nel suo superare ciò che è estrinseco e già morto, e nel ravvisare nella realtà presente le dinamiche che preludono al suo superamento» (LC, p. 121).

Il riferimento alla presenza di *dinamiche trasformative* è la conseguenza necessaria della rilettura del pensiero hegeliano proposta da Duso. Se la filosofia politica pensa un processo in corso, dev'essere possibile reperire delle *pratiche* di trasformazione che accompagnano e accelerano l'avvenire del presente. Restituire la logica di tale processo suppone allora di far riferimento a dei *movimenti* che portano in sé quest'anticipazione del futuro dalla quale emergerà l'effettiva costituzione del presente, movimenti per forza di cose opposti a quelli che trascinano i resti di un passato moribondo e fatalmente destinato a morire. Incontriamo qui un problema classico e tuttavia inaggrabile. Che posto ha l'inevitabile lotta che corrisponde al processo trasformativo, cioè la contraddizione, non più logica ma *pratica*, fra gruppi che portano in sé ideali necessariamente incompatibili, fra loro e dunque con la realtà data? È difficile trovare nella successiva rilettura proposta da Duso della teoria hegeliana dello

Stato, il correlato reale di questo riferimento speculativo alle dinamiche trasformative del presente. Ma in mancanza di una traduzione concreta di tale riferimento, il discorso della filosofia politica hegeliana, per quanto apra alla possibilità astratta di pratiche trasformative volte alla piena realizzazione del presente, rischia di tendere al riassorbimento della storicità nell'attualità, ossia in un presente che, stando alle idee fondamentali, non ha bisogno d'azione politica e di conflitto per compiersi. Se così fosse, bisognerebbe allora dire che il pensiero politico hegeliano, se non riduce certo la comprensione della realtà alla consacrazione logico-filosofica di tutto quanto di fatto esiste, se riscrive al contrario il pensiero nella storicità e mette all'opera criticamente la ragione per discriminare ciò che vi è in essa di propriamente reale, non intende e non può far altro se non identificare le *tendenze* che hanno già vinto, per dir così, la battaglia storica. Si tratta di un pensiero che vincola dunque pratiche e istituzioni a un'Idea che attende solo il giorno seguente, e non un lungo avvenire indeterminato, per realizzarsi.

Questa chiusura anticipata del futuro è una conseguenza necessaria di uno sguardo esclusivamente filosofico sul mondo umano. Di fatto, la filosofia, proprio perché è attività di pensiero che ha in vista la verità e la comprensione razionale, è inevitabilmente destinata a lasciar fuori di sé le pratiche trasformative che dischiudono un avvenire logicamente indeducibile. Sta qui la differenza decisiva fra la filosofia politica di Hegel e la successiva sociologia di Durkheim (oltre che con la teoria critica di Marx). È noto, infatti, come Durkheim abbia ripensato la filosofia della storia ereditata da Comte facendo valere quanto d'imprevedibile racchiudano in sé i processi effervescenti dell'ideazione collettiva che portano i gruppi in conflitto a creare nuovi ideali, certo potenzialmente racchiusi nel passato ma mai interamente determinati da esso. Si tratta di uno spostamento decisivo, di cui è possibile misurare il senso e la portata risalendo a quanto Durkheim dice della Rivoluzione francese. Fenomeno effervescente per eccellenza, la Rivoluzione è stata, per Durkheim, non un evento intellettuale e filosofico, ma un movimento sociale e soprattutto *religioso*. Un movimento che ha fatto sorgere nuove credenze, aprendo l'orizzonte di un agire sociale e politico destinato a riconfigurarsi incessantemente, in base a sempre nuove articolazioni degli ideali messi in opera nella prassi rivoluzionaria.¹⁶ In quest'ottica, le formulazioni astratte del diritto, e *in primis* la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, appaiono manchevoli non in ragione delle contraddizioni logiche che affliggono le teorie giuridico-filosofiche che vi stanno a fondamento, ma a causa delle contraddizioni pratiche messe in luce dai movimenti che,

¹⁶ Si veda, ad esempio, "Les principes de 1789 et la sociologie", in E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970.

rispondendo alle patologie generate dall'individualismo astratto, elaborano nell'azione collettiva concezioni inedite e più positive della libertà moderna. La religione così compresa come sorgente degli ideali sociali appare come il motore di una storicità che sfugge per principio non alla ragione in generale, ma di certo alla filosofia, perché svela come nella realtà umana, socio-politica, vi sia una dimensione indeterminata dell'agire che mette fuori gioco le clausole di chiusura del pensiero speculativo.

II

L'analisi condotta sin qui era indispensabile al fine di preparare la discussione della seconda e più importante sequenza, nella quale Duso cerca di delucidare e giustificare la tesi più forte di Hegel, da lui riassunta con questa perentoria affermazione: «Solo nella scienza, cioè nella filosofia, lo Stato è nella sua realtà» (LC, p. 112). Per afferrare il significato e le ragioni di questa tesi è necessario, prima di tutto, chiarire in via preliminare a cosa faccia riferimento il termine Stato. In un noto passaggio dell'Introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della Storia*, Hegel ci ha fornito un'indicazione fondamentale quanto all'innovazione da lui introdotta, rispetto all'impostazione predominante nella scienza politica moderna: «Questa denominazione [scil. *Stato*] è esposta al pericolo dell'ambiguità, in quanto si designa di solito coi termini di "stato" e di "diritto dello stato" solo la parte politica di esso, distinguendola dalla religione, dall'arte, dalla scienza. Ma qui noi intendiamo "stato" in un senso più esteso»¹⁷. Come Hegel sottolinea in seguito, tale concezione più ampia dello Stato richiede di prendere in considerazione, oltre al diritto, le «potenze spirituali» che governano effettivamente la vita e l'azione degli uomini, ossia quel piano ulteriore di realtà che già Montesquieu aveva messo in luce parlando di uno «Spirito del Popolo».

Vi sono dunque due accezioni di Stato, l'una ristretta, l'altra ampia. L'accezione ristretta di Stato è quella che sta al fondamento del discorso della scienza politica moderna: è lo Stato come ordine legale e giuridico, in particolare come regime nel qual la sovranità è definita e organizzata dal diritto pubblico. Ma dire che lo Stato è visto qui solo nella sua «parte politica», significa dire che è la collettività stessa ad esser vista solo politicamente e in un'accezione del tutto ristretta di politica. In effetti, se la molteplicità d'individui umani appartiene a totalità definite e distinte, queste esistono, nella prospettiva della scienza politica moderna inaugurata da Hobbes, solo come

¹⁷ G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. 1, p. 108.

artifici giuridici, prodotti di una volontà esplicita che trova nella legge positiva la sua traduzione. Di fronte allo Stato così inteso, non sussiste alcuna collettività reale, ma solo una «moltitudine disciolta», secondo l'espressione di Hobbes, correlato storico dell'indipendenza originaria che caratterizza la molteplicità disunita d'individui nello stato di natura. È questo il soggetto suppostamente reale di quella sfera dell'agire, spolicizzata, che verrà poi designata col termine di «società civile», e di cui l'economia politica metterà in evidenza le dinamiche spontanee d'associazione, dettate dalla convergenza degli interessi individuali.

Come già Montesquieu, Hegel sovverte questa impostazione, fondata sulla contrapposizione fra Stato sovrano e società civile, mettendo in questione le premesse stesse del ragionamento giusnaturalista, cioè la posizione di una molteplicità d'individui in sé indipendenti: questi sono da lui ricondotti in seno a una realtà normativa che li precede e li costituisce nella loro stessa umanità, nel loro statuto stesso di soggetti indipendenti e autonomi. Lo Stato nel suo significato più ampio è allora proprio quanto emerge nel corso del processo dialettico dei *Lineamenti*, e in particolare nel decisivo passaggio dalla *Moralität* alla *Sittlichkeit*. In effetti, come Hegel rileva, lo Stato pensato come orizzonte globale dell'esistenza umana e condizione dell'indipendenza a dell'autonomia, *coincide* con l'eticità stessa, nella misura in cui include non solo le leggi ma anche le condizioni spirituali delle leggi. In questo senso, lo Stato ampiamente inteso non è una delle tre sfere dell'eticità ma l'eticità stessa. Secondo la formula efficace di Duso, non è altro che *la realtà delle relazioni*.

Bisogna allora dire che l'ingresso nello Stato hegeliano si compie ben prima di arrivare alla sezione che gli è consacrata nei *Lineamenti*, la quale dev'essere a sua volta riletta come il momento in cui Hegel ripensa lo Stato strettamente inteso, mostrando le conseguenze propriamente politiche della critica delle categorie moderne svolta nei momenti precedenti. Per comprendere e discutere la posizione hegeliana riguardo allo Stato è dunque necessario sciogliere due nodi teoretici: l'elaborazione del concetto di eticità moderna come sintesi inedita di necessità normativa e libertà soggettiva, e la conseguente riformulazione del concetto politico di Stato come espressione della sintesi che caratterizza l'eticità moderna. La posta in gioco, nella quale è possibile mettere alla prova la differenza epistemologica fra filosofia politica e sociologia, sta nel vedere se Hegel riesca a pensare compiutamente, sul piano politico, l'esigenza di autonomia collettiva che sta anche per lui al centro dell'eticità moderna, o se per far questo non sia necessario andar oltre lo Stato, per quanto ampiamente inteso.

È innanzitutto necessario precisare come Duso giunga, nella sua elucidazione del concetto hegeliano di eticità moderna, a prendere le distanze dal modo in cui lo si recupera oggi a fini descrittivi e sociologici. Le riappropriazioni contemporanee dello spirito oggettivo, e in particolare le letture, cui si è fatto allusione in apertura, che cercano di “riattualizzare” il pensiero hegeliano vedendovi un’anticipazione della sociologia funzionalista, fanno corrispondere a ogni livello di analisi – diritto, morale, eticità – altrettante sfere dell’agire, reali per quanto parziali. In quest’ottica, esplorando lo spirito oggettivo, Hegel farebbe emergere tre diverse configurazioni della libertà, l’una a fondamento dell’altra e correlate ad altrettanti volti dell’*individualità*: la persona, il soggetto, e il cittadino/uomo, padre di famiglia. Si tratta di quell’individualità che, nei paragrafi introduttivi dei *Lineamenti*, è stata caratterizzata come sintesi dell’universalità e della singolarità, portatrice di una «volontà libera» che chiede di realizzarsi compiutamente.

Ebbene, secondo Duso, questa *giustapposizione* di forme della libertà e di concezioni dell’individualità si basa su un profondo travisamento del pensiero hegeliano. Fra il diritto e la morale, da un lato, e l’eticità, dall’altro, vi è, infatti, un *salto* al contempo concettuale e ontologico. In effetti, se l’eticità rappresenta, per Hegel, il fondamento del diritto e della morale, è perché le radica in un reale al di fuori del quale queste due descrizioni dell’individuo moderno si riducono a mere *astrazioni discorsive*. Come Hegel stesso nota, le prime configurazioni della libertà sono solo «momenti ideali» che «non hanno di per sé alcuna realtà» (cfr. LC, p. 155, nota 4). Il diritto e la morale non sono dunque due sfere dell’agire, reali ma parziali, ma solo *aspetti* di una realtà pratica e collettiva che va compresa andando oltre tali descrizioni dell’individuo. Tali discorsi assumono allora un carattere inevitabilmente *ideologico*, potremmo dire, quando portano gli attori a credere che sia reale ciò che, di fatto, è solo un aspetto astratto del reale, la cui consistenza non va oltre il linguaggio che serve a introdurre una serie di concetti utilizzati nella comprensione dell’azione. Sta qui la portata critica della filosofia politica hegeliana: è una critica volta a svelare gli effetti patologici di un’ideologia che tenta di render reale un’astrazione, com’è ad esempio il caso di una società civile borghese che ritiene di potersi fondare solo sul diritto privato delle persone. Le patologie della modernità sono dunque sempre *patologie della libertà astratta*, cui Hegel risponde fissando le condizioni di esistenza della libertà concreta, esplicitando i vincoli razionali misconosciuti cui gli individui già si attengono, come padri e figli, uomini e cittadini, senza tuttavia riconoscerli pienamente, quando si pensano solo come individui e soggetti.

L'ingresso nell'eticità a partire dalla critica delle contraddizioni interne alla moralità ha la funzione di render visibili e coscienti i vincoli già presenti nell'agire che si vuole autonomo del soggetto moderno. La *Moralität* non è allora quella configurazione specifica della libertà, tipicamente moderna, che l'individuo guadagna quando agisce in nome di principi universali razionalmente riscattati. Secondo Duso, si tratta, prima di tutto, della *struttura intenzionale* stessa dell'azione, di per sé non sussistente perché priva dei contenuti concreti che solo l'eticità è in misura di fornire. Prima della moralità, un prima sospeso nello spazio etereo del discorso, l'individualità è solo una persona posta di fronte alla cosa di cui è proprietaria: non agisce perché è ancora priva delle determinazioni che la rendono *pensabile* come un soggetto agente. Anche per questo, non è ancora concepibile come quel cittadino/uomo che si afferma nella sfera della società civile, nel lavoro e nel mercato, attraverso il contratto, e poi nello Stato attraverso la politica. Perché sia possibile pensare la persona proprietaria come un lavoratore e un cittadino, bisogna prima metterla in azione.

Il soggetto della moralità è dunque anzitutto la *persona in azione*, un'azione di cui Hegel intende mostrare che è non è pensabile nella libertà che la caratterizza in contesto moderno senza farla riposare sugli orientamenti concreti dell'eticità. L'ordine dell'eticità non si presenta più, così, come quella dimensione della realtà che, in ragione delle sue necessità normative, si contrappone alle rivendicazioni di autonomia del soggetto morale, ma come la realtà stessa in cui l'agire si dispiega trovandovi il sostegno delle *ragioni pratiche* che vi stanno al fondamento. La realtà socio-politica non è qui una struttura che determina dall'esterno, dunque condiziona e limita, la volontà suppostamente libera di un soggetto agente: è la realizzazione stessa di tale libertà, per quel tanto che l'autonomia rivendicata presuppone di agire per delle ragioni intelligibili ad altri, dunque di basarsi su orientamenti condivisi e condivisibili.¹⁸

Attraversare la moralità non significa dunque analizzare un tipo d'azione a discapito di altre, ma introdurre il *linguaggio intenzionale* che serve a comprendere l'azione stessa e il soggetto che vi corrisponde, come unità responsabile cui tale azione può essere imputata. Come Durkheim e molti sociologi, Hegel vede dunque nell'azione la via d'accesso all'eticità: esplorare la famiglia,

¹⁸La lettura di Duso apporta qui una soluzione ai problemi nei quali si dibattono ancora oggi le scienze sociali. Si pensi alla discussione ricorrente intorno al rapporto fra *structuree agency*. Si veda, in proposito, A. Giddens, *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979. Per una teoria sociologica dell'azione che valorizza in modo analogo la società come fonte di ragioni d'agire pubblicamente condivisibili, si veda C. Lemieux, *Le devoir et la grâce*, Paris, Economica, 2009.

la società civile e lo Stato (in senso stretto), significa sempre cogliere forme dell'agire e far emergere i diversi regimi di ragioni che vi sono in gioco.

Prima di elucidare in cosa consista tale concezione dell'azione umana come azione necessariamente sociale e politica, è necessario chiedersi cosa possa esserci di propriamente *moderno* nell'azione intenzionale in quanto tale. In effetti, sembra difficile attribuire ai moderni l'esorbitante privilegio di aver cominciato ad agire intenzionalmente, per delle ragioni potenzialmente comprensibili ad altri. Senza ulteriori precisazioni, la tesi hegeliana porterebbe a vedere il mondo premoderno come un teatro di marionette mosse dal destino, tesi tanto più problematica quanto più le premesse dell'analisi dell'azione intenzionale sono state poste anzitutto da Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*. Per principio e di fatto, la struttura intenzionale dell'agire umano è presente, più o meno esplicitamente, in ogni linguaggio e in qualsivoglia società, per quanto diversamente possa essere declinata. Non v'è azione umana, infatti, quale che sia il contesto socio-politico nel quale s'iscrive, che non richieda, per essere compresa e costituita come tale, la posizione correlativa di un soggetto capace di esplicitare le proprie intenzioni e i propri proponimenti, e che agisce in circostanze date di cui è sempre più o meno cosciente.¹⁹

Duso rileva questa difficoltà, implicata dalla sua originale interpretazione della sezione sulla moralità. Rileggere tale sezione come l'esplicitazione della struttura intenzionale dell'azione non deve portarci a credere che «gli antichi non agissero» (LC, p. 167). Per precisare in cosa consista la rottura moderna, e dunque in che senso vada intesa la tesi che vede nell'azione l'espressione della soggettività consapevole, Duso sviluppa l'annotazione del paragrafo 118 dei *Lineamenti*, nel quale Hegel elabora la differenza fra atto (*Tat*) e azione (*Handlung*), accennando a un contrasto comparativo fra il senso greco dell'agire veicolato dalla tragedia e il senso moderno dell'agire espresso dal diritto, dalla morale e infine dalla filosofia.

Secondo Hegel, il linguaggio intenzionale degli antichi, se fa certo posto a un soggetto capace di agire avendo una determinata consapevolezza delle *circostanze* e della propria intenzione, lo rende tuttavia responsabile dell'«intera estensione dell'atto» (*Lin.*, § 118). Non è allora la consapevolezza delle circostanze e dell'intenzione a definire la struttura moderna dell'azione nella quale viene a esprimersi la soggettività libera, ma il diritto accordato al soggetto di *delimitare* nell'insieme dei fatti che gli possono essere imputati come atti di cui è causa quanto conta come azione intenzionale. Questa delimitazione riguarda non le circostanze ma le *conseguenze* del suo agire. La frontiera della modernità andrebbe dunque tracciata non tanto risalendo alla mera introdu-

¹⁹ Si veda in proposito, V. Descombes, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004.

zione di un linguaggio intenzionale, capace di render visibile cosa fa di un individuo un soggetto agente in circostanze date, ma nell'introduzione di un nuovo genere di linguaggio che fa spazio a un inedito *rappporto riflessivo* dell'agente con l'insieme dei suoi atti. Far posto a tale rapporto suppone di accordare al soggetto il diritto di assumere come *proprio* soltanto quanto da lui riconosciuto esplicitamente come tale in prima persona e non tutte le conseguenze dei suoi atti.

È questa una questione decisiva se si vuol comprendere in cosa consista l'autonomia che s'invera nel passaggio all'eticità: in cosa consista, detto altrimenti, la trasformazione dell'eticità dovuta all'introduzione nelle diverse sfere – famiglia, società civile, Stato - di una rivendicazione di autonomia nell'azione sconosciuta agli antichi. Il fatto che dalla sezione sulla moralità non emerga molto di più che l'esigenza minimale di un rapporto riflessivo con i propri atti da già delle indicazioni importanti sul modo in cui Hegel intende l'eticità moderna. Quando la sociologia, già con Durkheim, riprenderà il problema della trasformazione delle norme sociali imposta dall'emergenza moderna dell'autonomia andrà ben più lontano nell'elucidazione di cosa racchiuda tale esigenza.²⁰

Il punto d'arrivo della dimostrazione hegeliana, nel quale si riassume il passaggio all'eticità e l'ingresso nello Stato inteso in senso ampio, consiste nel dire che l'azione morale coincide con l'atto responsabile *conforme ai doveri*. La soluzione delle contraddizioni in cui cade la coscienza morale che crede di poter trovare in se stessa le buone ragioni d'agire, derivandole dal rapporto riflessivo con i propri atti, è la posizione, propriamente kantiana, di una legge del tutto formale, la quale non solo impedisce d'agire concretamente, ma si rovescia anche, nel passaggio all'atto, nel suo contrario, cioè nell'azione radicalmente malvagia. L'unico modo di sostenere la distinzione fra il bene e il male suppone di vincolarla a dei contenuti concreti, cioè a dei doveri, i quali, proprio perché non sono già racchiusi nella coscienza individuale, non possono che provenire dall'esterno, cioè dalle relazioni che strutturano la realtà sociale e politica. Come nota Duso, con il termine di “dovere”, *Pflicht*, Hegel designa dunque «le obbligazioni, i condizionamenti, i vincoli che provengono dai rapporti oggettivi in cui il singolo è inserito» (LC, p. 182). Non c'è bisogno di insistere sull'evidente vicinanza, che ha probabilmente radici lontane, fra quest'accezione del dovere etico come norma di una relazione e quanto Durkheim dice a proposito della “morale sociale”. Quel che ci deve interessare,

²⁰ Per una presentazione sintetica del superamento sociologico di Kant operato da Durkheim, diverso rispetto a quello di Hegel, mi permetto di rinviare a F. Callegaro, « La raison pratique des modernes », *Archives de Philosophie* 76.4 (2013): 571-589.

stando al problema del posto fatto nell'eticità moderna all'autonomia, è vedere come si declina quest'esigenza in rapporto ai doveri di fatto operanti nel tessuto delle relazioni umane.

Per quanto alcune annotazioni di Hegel sembrano implicare che l'ingresso nell'etica equivalga alla negazione dell'autonomia del soggetto, in particolare quando, proprio in apertura della terza parte dei *Lineamenti*, insiste sul fatto l'ordine dell'eticità è quel «circolo delle necessità» costituito dalle «potenze etiche che governano la vita degli uomini» (*Lin.*, § 145), questo governo della vita va, secondo Duso, pensato, proprio perché è governo di quelle potenze etiche assumibili dai soggetti in azione, come una forma primordiale di *governo di sé*: «Non è allora che il *dovere etico* neghi il *dovere morale*, ma piuttosto che il punto di vista del singolo che da sé sceglie e decide, che è stato esaminato nella moralità, risulta ora inserito nella realtà dei rapporti in cui egli concretamente è» (LC, p. 182). L'individualità sorge qui nella sua realtà come quel padre e figlio, uomo e cittadino, che è soggetto in azione con altri, sulla base di doveri assunti in prima persona.

Ci si può allora figurare il superamento della soglia che separa la moralità dall'eticità, come una *messa alla prova* delle pretese soggettive della coscienza di poter costituire di per sé un'azione non solo intenzionale ma anche morale: la sfera reale dell'etica è il piano in cui le pretese del soggetto autonomo sono saggiate, rapportando l'azione concreta ai doveri prestabiliti che, nota Hegel, se ne stanno lì, «tracciati, enunciati, familiari, nei rapporti in cui si trova» (*Lin.*, § 150). I doveri appaiono qui come una *regola*, si potrebbe dire con Wittgenstein, che permette di misurare se l'atto compiuto è conforme o meno a quanto essa enuncia, e che consente dunque di distinguere fra quanto il soggetto *crede* essere morale e quanto lo è effettivamente, essendo dunque etico.

Una volta superata la prova, il dovere appare come una norma che informa le relazioni all'interno di pratiche e istituzioni: cessa di contrapporsi alla realtà proprio per quel tanto che la *costituisce*, rendendola qualificabile non solo in termini intenzionali (volontario/involontario) ma morali (bene/male, giusto/ingiusto). Sapendo che la prima sfera dell'eticità è la famiglia, non è difficile cogliere il fondamento di questa messa alla prova del soggetto, e comprendere le condizioni di genesi della coincidenza fra individuo e collettività, soggettività autonoma e azione sociale. È quanto accade, infatti, a un bambino che apprende alcune pratiche morali elementari. Attraverso l'azione e il giudizio che riceve, si formano progressivamente quelle *tendenze ad agire* cui Hegel fa riferimento, riprendendo Aristotele, parlando di *Gesinnung*. Si tratta della «disposizione etica», seconda natura e correlato soggettivo della trasformazione etico-normativa della realtà oggettiva.

Bisogna allora chiedersi in che misura la prospettiva hegeliana, così com'è restituita da Duso, consenta di far posto all'autonomia moderna. È forse sufficiente invocare le disposizioni etiche, come punto d'intersezione fra le intenzioni d'agire e i doveri concreti, per dire che abbiamo qui a che fare con l'auspicata sintesi dell'eticità a fondamento dello Stato moderno? Basta forse dire, come fa Hegel nell'*Introduzione alle Lezioni sulla filosofia della storia*, che nell'eticità il soggetto sceglie da sé di fare il proprio dovere, per riconciliare «l'opposizione fra la libertà e la necessità», e concludere dunque che fra Stato e cittadino non c'è conflitto, perché «solo la volontà che obbedisce alla legge è libera, nella misura in cui obbedisce a sé stessa»?

Certamente, la presenza dell'elemento disposizionale assicura che l'obbedienza alla legge non è fondata solo sulla forza o sul potere, ma prima di tutto sul riconoscimento del fatto che essa esprime le potenze etiche incarnate nel soggetto, cioè insomma i doveri che costantemente assume e rispetta nelle sue relazioni. Nella disposizione etica così intesa, come capacità messa alla prova nelle relazioni, si sostanzia quel *patriottismo quotidiano* nel quale Hegel ha visto la radice dell'adesione riflessiva alla legge (*Lin.*, § 268). Tali doveri non sussistono di per sé, ma dipendono dal riconoscimento del soggetto, proprio perché non si tratta di mere costrizioni ma di norme vincolanti. L'azione etica, frutto di disposizioni inculcate, traduce dunque, quand'anche fosse immediata e irriflessa, un'adesione sempre cosciente, che potrebbe essere espressa in prima persona, tanto più che l'applicazione di tali doveri ai contesti diversificati dell'agire non è mai automatica, ma dipende da una attenta considerazione delle circostanze e delle conseguenze dell'azione.

Secondo Duso, sarebbe questa una prima maniera di far vedere in cosa consista la conciliazione moderna fra eticità e autonomia, come mostra l'esempio delle relazioni familiari: «L'essere padre o figlio è un elemento oggettivo, che costituisce un condizionamento, una obbligazione per i singoli che si trovano in questo rapporto, ma ciò non implica che nelle loro azioni non siano loro a scegliere e siano invece necessitati meccanicamente ad agire in una o in un'altra direzione. Certo la consapevolezza etica farà sì che possano e debbano essere orientati da questa relazione reale che li costituisce. Ma se questa relazione li può orientare (determinare la loro *Gesinnung*), da essa non possono dedurre i contenuti del loro agire: restano sempre loro a decidere delle loro azioni» (LC, p. 184).

Questa prima soluzione, per quanto riposi su un'analisi corretta dell'azione intenzionale, è insufficiente, per le ragioni esposte sopra: è e deve essere valida per qualunque individuo umano che si trovi a vivere con altri in una data società politica. Non ha dunque, *per noi*, nulla di specificatamente moderno, e

proprio per questo ci lascia insoddisfatti come tentativo di far posto, nella realtà dei rapporti, all'autonomia che in principio ci caratterizza come soggetti moderni. Dal fatto che i doveri etici non possano *sussistere* senza adesione personale, quale s'incarna nelle disposizioni ad agire in modo conforme, e che non possano *persistere* senza la necessaria traduzione contestuale, resa possibile dalla sempre nuova decisione singolare, non segue che essi siano assunti riflessivamente in base alle *ragioni* che li fondano. Nella perpetuazione contestualmente modulata di doveri prestabiliti è difficile vedere all'opera una forma di autonomia collettiva, nel senso esigente che tale rivendicazione assume nella modernità politica. Non c'è bisogno di enfatizzare l'insegnamento di casi storici d'indubbia rilevanza per il pensiero politico nei quali la fedele obbedienza ai doveri e la pronta capacità di applicarli ha espresso la più completa *eteronomia*.

Se ci si dovesse attenere a questo primo livello di analisi, bisognerebbe allora concludere che Hegel non è riuscito a realizzare l'auspicata sintesi di eticità e autonomia. Così com'è riassunta da Duso, tale sintesi richiede, infatti, di pensare che i «rapporti oggettivi» dell'eticità «prendono forma *per opera* degli uomini» (LC, p. 182, sottolineato da me). Proprio in questa formulazione emerge il significato propriamente *moderno* dell'autonomia collettiva: è in questa direzione che va cercata una seconda soluzione. I due sensi in cui può essere intesa la sintesi hegeliana, vanno dunque nettamente distinti, non solo quanto al loro significato, ma soprattutto quanto alla loro rilevanza per la comprensione e l'orientamento della modernità politica. Che la rete di relazioni in cui consiste l'eticità moderna condizioni l'azione, senza tuttavia determinarla, è certo rilevante, ma non ha nulla a che vedere con le esigenze specifiche dell'autonomia moderna. Ben più rilevante è, invece, il fatto che tale rete normativa di relazioni, che nelle azioni quotidiane si presenta con i caratteri dell'oggettività esterna, sia in realtà *prodotta* dalla libertà. Una libertà che va qui intesa in tutt'altro senso, perché non si tratta più della libertà individuale minimale che consiste nel far variare una norma secondo i contesti, ma proprio di quell'autonomia collettiva esigente che si esprime nel fatto di *porre* la norma della propria condotta e di cui si vorrebbe mostrare che, lungi dall'essere in conflitto con le necessità normative della vita sociale e politica, permette di ripensarle e di rifondarle. Come nota giustamente Duso, «è proprio il costituirsi delle relazioni oggettive mediante il momento della libertà della coscienza a caratterizzare l'eticità moderna e a distinguerla da quella degli antichi» (LC, p. 240).

Siamo così rinviati alla questione dello Stato, questa volta strettamente inteso. Solo sulla scena della politica è, infatti, possibile stabilire cosa sia racchiuso

in quella «conformità semplice» ai doveri di cui l'individuo è tenuto a dar prova, secondo Hegel, nel suo rapporto alle obbligazioni legate alle sue relazioni e cui si riferisce parlando di «rettitudine» (*Lin.*, § 150). Fintantoché restiamo all'interno dell'azione quotidiana, ovverosia nella famiglia e nel lavoro, non c'è alcun modo di sapere se dietro tale conformità semplice, visibile nel modo in cui la situazione sollecita spontaneamente l'azione appropriata, si cela un'adesione consapevole e ragionata, oppure una forma tacita di servitù volontaria. Quel che appare come azione libera, nel triplice ma unitario senso d'indipendente giuridicamente (cioè protetta da costrizioni e interferenze arbitrarie), autonoma moralmente (cioè assunta riflessivamente in prima persona) e giusta eticamente (cioè conforme ai doveri prestabiliti), potrebbe essere frutto di un *potere* tanto più inafferrabile quanto più il soggetto fa spontaneamente da sé quel che lo Stato vorrebbe che facesse. Si sfuggirebbe così all'esercizio esplicito della forza per ritrovarla segretamente all'opera nelle disposizioni etiche dei soggetti, nella forma di un «infra-potere» che si produce e si trasmette tramite le azioni quotidiane di cui sono fatte le pratiche sociali.²¹

Quel che conta, allora, se si vuol mettere alla prova il tentativo di conciliazione di Hegel, non è rilevare tutti i passaggi dei *Lineamenti* in cui questi considera come oggettivamente validi dei doveri che non sono più tali per noi, perché hanno subito nel frattempo l'attacco delle rivendicazioni d'autonomia dei soggetti. Questo tipo di critica non ha nulla di filosofico, non fa che esprimere i pregiudizi del nostro tempo di contro a quelli di Hegel. Quel che conta, più profondamente, è vedere se Hegel, nella sua concezione dello Stato, analizzato da un punto di vista politico, ha aperto lo spazio, logico e sociologico, per una tale evoluzione della normatività sociale, dettata dall'espressione politica dell'autonomia collettiva. Detto altrimenti, non si tratta di far valere questa o quella norma nell'analisi della famiglia e della società civile, norma di cui si continua a presupporre la validità, solo perché organizza oggi effettivamente l'azione, ma se esiste per Hegel la *possibilità* stessa di tale messa alla prova riflessiva della validità delle norme sociali date.

È proprio su questo punto che Duso apporta alcune decisive elucidazioni, per quel tanto che fa valere l'irriducibilità del pensiero politico hegeliano a quel dispositivo della *sovranità* che rende impensabile la partecipazione attiva dei cittadini alla costituzione e alla trasformazione della realtà collettiva. Parte del tutto in cui il tutto emerge infine coscientemente, lo Stato politico strettamente inteso si configura, nella lettura di Duso, come quel necessario *governo* che media le relazioni, cooperative e conflittuali, fra i gruppi professionali, or-

²¹ Sulla nozione d'infra-potere, si veda C. Castoriadis, « Pouvoir, politique et autonomie », *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990.

ganizzati in corporazioni, emersi nell'analisi antecedente della società civile. Sta qui, l'abbiamo rilevato in apertura, la rottura hegeliana rispetto alla scienza politica moderna, così come il rilancio della filosofia politica classica. Si tratta del superamento di quella netta contrapposizione fra Stato sovrano e società civile, dunque fra la politica e il sociale, posta al principio dell'ordine moderno dai primi giuristi e filosofi del XVII secolo.

Questa rottura culmina nella critica del dispositivo d'autorizzazione volto a saldare i due momenti di questa costruzione, al contempo ideologica e giuridica. A cadere nel vortice della critica hegeliana è il concetto moderno stesso di *rappresentanza*, non più espressione diretta, tramite mandato, dei bisogni delle parti sociali, come nel Medioevo, ma costituzione, per via di delega, di un potere centrale che quella società fa esistere, a partire dalla posizione originaria di un moltitudine di individui umani per natura asociali e apolitici. Non è allora difficile vedere, sta qui un fondamentale insegnamento della rilettura della critica hegeliana proposta da Duso, quanto illusorio sia cercare nella rappresentanza così intesa la condizione della *democrazia*, per quanto nel senso comune il sostantivo, "democrazia", evochi irresistibilmente l'aggettivo, "rappresentativa". Il patto liberale fra Stato e società civile, reso possibile dalla designazione rinnovata di rappresentanti rispettosi dei diritti fondamentali degli individui -ammesso che possa dar luogo a un potere meno assoluto e non a una nuova forma di despotismo, come già al tempo di Hegel aveva sostenuto Tocqueville - non crea, infatti, le condizioni di un *governo democratico*, non fosse altro perché rinforza l'ideologia individualista. Questa impedisce di far emergere quella pluralità sociale in conflitto che, sottesa dall'unità di uno stesso spirito comune, dovrebbe essere il soggetto in azione della democrazia stessa.

Ma quale spazio fa Hegel al governo di sé della società? Per rispondere a questa domanda, bisogna vedere qual è il profilo dello Stato politico da lui tratteggiato nei *Lineamenti*, così come si configura nel diverso concetto di rappresentanza che impone logicamente la presa in considerazione della costituzione plurale della società, cioè del fatto che i soggetti che si pensano e si vogliono autonomi fanno inevitabilmente parte, oltre che di famiglie, di gruppi professionali e più generalmente di associazioni distinte. Rispetto al problema posto, si tratta in particolare di capire in che misura la convergenza di governo e pluralità sul piano di una medesima società politica consenta la piena espressione dell'autonomia collettiva compresa come produzione riflessiva della normatività sociale.

Se si è intesa la funzione centrale della rappresentanza nella costituzione dello Stato moderno, o per meglio dire nella rappresentazione ideologica di ta-

le costituzione, intrattenuta dal diritto pubblico, non si può sottovalutare la portata delle analisi storico-concettuali che Duso consacra, nel quinto capitolo, a tale dispositivo, al fine di far comprendere il senso della posizione hegeliana, in questo luogo cruciale che rischia di esporsi, in ragione della pregnanza dei nostri pregiudizi, a più di un equivoco. Attraverso questa riflessione sulla questione della rappresentanza politica, Duso non si focalizza su un dettaglio fra molti dell'architettura costituzionale moderna. Nella rappresentanza, ne va della *rappresentazione* stessa dello Stato nei suoi rapporti con la società: si tratta, dunque, di un rivelatore cruciale del modo in cui un filosofo politico pensa l'uno e l'altra. Fuoriuscire con Hegel dalla logica dell'autorizzazione, e dunque da quei presupposti individualisti che la critica dialettica smantella passando dal diritto e dalla moralità all'eticità, significa smettere di pensare che la rappresentanza sia il piano produttivo della totalità dei rapporti e che solo su questo piano la molteplicità degli individui in sé indipendenti possa apparire unificata - che insomma si possa dire politicamente "noi" solo dicendo sempre in realtà "loro". Correlativamente, significa cominciare a vedere nello Stato, strettamente inteso, la traduzione cosciente della totalità effettiva dei rapporti in cui siamo presi, dunque l'espressione di una molteplicità che non è più individuale né interindividuale ma propriamente *collettiva*, perché ha sempre a che fare con i diversi *gruppi* che compongono la società nel suo complesso e ai quali apparteniamo.

Ripensare la rappresentanza con Hegel non significa solo né tanto avanzare una proposta costituzionale, ma elaborare un concetto che consenta di fissare i vincoli d'intelligibilità di ogni azione propriamente politica, elaborando al contempo uno strumento che permetta di pensare diversamente l'agire politico, comprese le aporie e patologie generate dal misconoscimento ideologico-giuridico tanto del governo che della pluralità. Si pensi, ad esempio, alla decisiva critica hegeliana delle *elezioni*, dispositivo che dovrebbe permettere la disseminazione sociale del potere, in nome della giustizia per tutti, e che invece conduce alla sua sempre più netta concentrazione e corruzione (*Lin.*, § 311). Come mostra la rilettura propostane da Duso, la rimozione dei bisogni particolari, in nome di una cittadinanza astrattamente universale, non può che portare alla loro circolazione surrettizia nelle politiche di un governo inevitabilmente destinato a mascherare, dietro l'universale, interessi particolari. In questo modo, il meccanismo che è ritenuto consentire l'espressione della sovranità popolare si converte in un dispositivo di produzione non solo di un governo centrale, che come tale espropria il cittadino della sua volontà politica, ma di un potere destinato a corrompersi corrompendo la società che pur sempre governa (LC, p. 218-219).

Nel profilo costituzionale delineato da Hegel per lo Stato reale, la fuoriuscita dalle aporie e patologie della rappresentanza si mostra così nella relazione necessaria che sempre si stabilisce e che sempre *deve* essere stabilita, a livello del potere *legislativo*, fra i funzionari di governo e i rappresentanti della società. Se i primi sono scelti, aristocraticamente, in virtù delle loro capacità superiori, i secondi danno invece voce all'esigenza democratica di far partecipare al governo la pluralità di gruppi che compongono la società. Gli eletti non sono dunque tali perché fanno essere il popolo attraverso la rappresentanza, a partire da una previa moltitudine di singoli, ma perché esprimono le istanze, i bisogni, le esigenze delle «sfere essenziali della società», come dice Hegel alludendo qui alle articolazioni interne della *Bürgerliche Gesellschaft* (*Lin.*, § 308). Loro compito è tradurre sul piano politico i bisogni sociali, esplicitando il loro potenziale universale, affinché la sintesi governativa operata dai funzionari, e portata a termine dalla decisione finale del monarca, non si riduca alle note procedure della negoziazione interessata.

Proprio per questo, Hegel critica, oltre che la delega, anche il *mandato imperativo*, nella misura in cui questo blocca il processo politico di costituzione deliberativa dell'universale (*Lin.*, § 309). Sta tutta qui, in quel che può sembrare un dettaglio relativamente secondario, tutta la modernità della dottrina politica hegeliana. Hegel assegna, infatti, allo Stato moderno, inteso come relazione necessaria fra governo e pluralità, sotto lo sguardo sovrano del monarca, il compito di far emergere e consacrare nella legge l'universale implicito che vive nelle potenze etiche che governano la vita dei soggetti alle prese con le relazioni sociali. Nel rifiuto di una rappresentanza identitaria rigida, che subordinerebbe il governo ai dettami irriflessi dei particolarismi sociali, si capisce come sia in ultima analisi sul piano dello Stato strettamente inteso, piramide che risale dalla pluralità *rappresentata* fino al monarca, passando per il governo, che la società si costituisce come una totalità articolata cosciente di sé. Questa società è dunque certamente politica, ma è politica solo per quel tanto che è essenzialmente *statale*.

È questa la conclusione cui giunge Duso, nel tentativo di definire il concetto hegeliano di rappresentanza, nella sua irriducibilità non solo alla delega ma anche al mandato imperativo: «L'identità dello Stato si esprime nella decisione del monarca, che (...) solo in modo lato e non consono alla funzione che ha la rappresentanza nel legislativo può essere considerata come rappresentazione. L'identità poi degli *Stände* e delle corporazioni vive nel rappresentante in modo tale che, attraverso la mediazione di quest'ultimo, può e deve essere modificata nei suoi interessi e nella sua volontà, in relazione all'incontro reciproco dei diversi interessi particolari e di questi con l'ottica dello Stato, la quale muta

per altro essa stessa in questo incontro, dando luogo a una *complessiva volontà statale* che non è pensabile senza l'espressione delle cerchie particolari» (LC, p. 215-216, sottolineato da me)

Stando alla lettura di Duso, il momento d'espressione di una «soggettività compiuta» all'interno dello Stato hegeliano andrebbe dunque cercato nel nuovo concetto di rappresentanza, quale si manifesta attraverso la relazione fra governo e pluralità nell'elaborazione della legge. In effetti, se il monarca ha la funzione di portare a compimento il processo deliberativo formulando l'indeducibile elemento della decisione, i rappresentanti delle cerchie che compongono la società, anzitutto i gruppi professionali, hanno il compito di «far emergere al livello politico l'articolazione dell'intero, di effettuare la mediazione tra particolare e universale», rendendo possibile «la partecipazione dei cittadini alla *formazione* della volontà politica» (LC, p. 213). Il passaggio dall'autonomia individuale all'autonomia collettiva, dunque la maggior soddisfazione delle pretese del soggetto moderno, consisterebbe così nella possibilità offerta dal diverso dispositivo della rappresentanza pensata da Hegel di portare a espressione i bisogni della vita sociale e le dissidenze che la attraversano, in modo tale che, attraverso la deliberazione dei rappresentanti - più liberi che nel Medio Evo ma pur sempre legati alle loro sfere di appartenenza - verrebbe a formarsi una legge cui i soggetti aderirebbero con un grado più elevato di riflessività. Mentre le disposizioni etiche ordinarie assicurano un orientamento costante verso il bene comune, le norme *particolari* che vi si trovano incarnate, siano esse le norme specifiche dei gruppi o i modi specifici in cui questi intendono le norme comuni della società, non sono automaticamente tradotte in legge: per ricavare dai diversi punti di vista particolari la formulazione esplicita dell'universale comune, vi è sempre bisogno del vaglio critico della deliberazione, a partire dalla messa in scena del conflitto sociale e dalla sua mediazione da parte del governo. In quest'ottica, l'autonomia moderna non avrebbe come solo correlato l'azione individuale conforme ai doveri comuni, ma anche la partecipazione *indiretta* dei cittadini alla formazione cosciente della legge tramite deliberazione collettiva. La conformità semplice dell'agire quotidiano, sprovvista di ragioni tematizzate, si tradurrebbe dunque in una conformità ben più riflessiva alla legge.

Tuttavia, per quanto Hegel abbia profondamente modificato il concetto di rappresentanza, nella cornice della sua concezione dello Stato moderno la società partecipa all'attività di governo solo per quel tanto che vi sta *di fronte*, essendo appunto rappresentata. Prima di tale rappresentanza, e questo prima non è solo logico ma è ben reale, la società in questione esiste solo come una pluralità di gruppi, che racchiude certo in sé un potenziale politico, ma che ha

bisogno della mediazione rappresentativa per esprimere pienamente l'universale che porta in sé. Detto altrimenti, il *popolo* esiste certo già in atto, come unità sociologicamente discriminabile, prima della rappresentanza, ma solo in ragione di un complesso articolato di determinazioni che hanno a che fare con il suo Spirito, determinazioni oggi riassumibili ricorrendo al concetto di *cultura* (religione, scienza, arte, linguaggio, ecc.). Da un lato la cultura, dall'altro la politica: non è vi è spazio, qui, per una cultura politica.

Anche per Hegel, dunque, il popolo esiste, nella sua accezione politica, solo se rappresentato, cioè se la volontà collettiva che vive nelle pratiche sociali si esprime in ultima istanza come volontà statale – e questo significa, nello Stato hegeliano, monarchica. Le diverse forme di partecipazione *diretta*, quali si configurano ogni volta che i cittadini orientano il loro agire quotidiano non in base ai doveri specifici dei gruppi cui appartengono, ma in base alla *società globale* di cui fanno parte, che questo avvenga all'occasione della presa di parola nello spazio pubblico o nella vita di associazioni a carattere al contempo sociale e politico, sono, in tale cornice, non semplicemente assenti, ma del tutto impensabili. Insomma, per quanto conceda che l'orientamento verso il bene comune è costitutivo delle pratiche sociali, Hegel non fa alcuno spazio a una traduzione propriamente politica immediata del patriottismo quotidiano.

Da questo punto di vista, la filosofia politica di Hegel sembra essere non tanto anti-democratica, come spesso si dice, quanto piuttosto a-democratica, perché mancano le premesse concettuali per pensare quel popolo che sta alla base della democrazia correttamente intesa, non come rappresentanza degli individui, ma come *governo di sé della società*. È dunque inevitabile che Hegel riduca, ad esempio, la presa di parola pubblica a mera opinione e ad assegni la gestione degli affari pubblici a dei «funzionari» competenti, confinando così la dimensione di adesione volontaria alla legge nello spazio limitato della «libertà formale» che consiste nel poter *assistere* pubblicamente ai dibattiti (*Lin.*, § 341). Questa presa di posizione è la conseguenza necessaria di un pensiero per il quale non vi è altro popolo politico che quello rappresentato. Nonostante l'effettiva cogenza della dialettica hegeliana, resta dunque da chiedersi se tutta la dimostrazione dei *Lineamenti* non sia viziata da un assunto non dimostrato: che non vi sia un soggetto politico collettivo che precede ed eccede lo Stato, che lo s'intenda in senso ampio, come nazione culturale e non politica, o in senso stretto, come governo monarchico della nazione così intesa.

Ora, senza la posizione di tale soggetto, non si riesce a pensare la costituzione progressiva delle società democratiche, e dunque anche l'evoluzione critica e riflessiva delle norme sociali. È in fondo questo il limite costitutivo di una filosofia politica che non è in grado di aprire lo spazio indeterminato della

storicità lungo il quale si dispiega il divenire delle società e della politica al loro interno. L'apertura di tale spazio e la sua posizione a fondamento di ogni ragionamento filosofico-politico ci appare oggi, retrospettivamente, come una necessità inaggirabile, proprio per quel tanto chela democrazia, come ha fatto valere la sociologia sin da Durkheim,²² non si riduce alla sua espressione formale e costituzionale, ma rappresenta piuttosto una nuova *forma di società*, lanciata in un processo di trasformazione di cui non possiamo far altro che pensare le crisi ricorrenti e i punti di arrivo provvisori. È proprio per questo che la filosofia politica ha bisogno di attraversare non solo il pensiero politico di Hegel, ma anche le scienze sociali, che di questo processo di trasformazione sono, allo stesso tempo, l'ultima espressione storica e la condizione compiuta d'intelligibilità.

²² Si vedano le *Lezioni di sociologia*, in uscita, in una nuova traduzione a cura mia e di N. Marcucci, per i tipi di Orthotes, Napoli.