

# Storia concettuale: critica o filosofia?\*

---

(Giuseppe Duso)

## 1, La funzione critica della storia concettuale

Diversi sono stati i modi di praticare una storia dei concetti della vita sociale e politica, anche tra coloro che hanno avuto come riferimento privilegiato la *Begriffsgeschichte* tedesca di Otto Bruner, Werner Conze e Reinhard Koselleck. Molto spesso infatti, nonostante l'ammonimento dato da Koselleck di non farsi fuorviare da una espressione impropria quale è appunto "storia dei concetti"<sup>1</sup>, si è ritenuto che l'atteggiamento storico comportasse nei confronti dei concetti un atteggiamento scientifico e oggettivo che distingue epoche storiche (antico, moderno, post-moderno) e individua le differenze che in esse i concetti avrebbero avuto. In questo senso si è parlato, riprendendo illustri tradizioni, di "democrazia degli antichi" e "democrazia dei moderni", e dei mutamenti che tra l'antichità e l'epoca moderna avrebbero avuto concetti quali "libertà", "uguaglianza", "popolo", "potere", "società", "stato", "rappresentanza" ecc.

In questo modo non solo viene frainteso lo stesso lavoro che caratterizza la *Begriffsgeschichte* tedesca, ma si resta inconsapevolmente succubi di un atteggiamento che mina alla radice il lavoro di ricerca. Infatti una operazione che intende mostrare le modificazioni che un determinato concetto ha avuto nella storia richiede, per avere un senso, che si postuli il fatto che nelle trasformazioni sempre dello stesso concetto si tratti. Cioè le differenze possono essere poste in relazione ad un nucleo identico che il concetto manterrebbe. Altrimenti non si darebbero *trasformazioni di un concetto*, ma piuttosto ci si riferirebbe a cose diverse, magari indicate, in modo equivoco, con la stessa parola. Ho più volte cercato di mostrare che un'operazione di questo tipo, che intende essere critica, comporta invece un duplice equivoco. Infatti si può mostrare che spesso il nucleo che permanerebbe identico, permettendo la distinzione tra configurazioni storiche diverse del concetto, inconsapevolmente è il risultato della *ipostatizzazione* del concetto moderno: è allora quest'ultimo che viene a costituire il piano comune che permette di distinguere l'accezione antica e quella moderna dello stesso concetto. Ben si comprende che in questo modo si produce un primo fraintendimento, di carattere storiografico, in quanto non si comprendono le fonti, perché le si accostano mediante una concettualità che è ad esse estranea. Inoltre, facendo del concetto moderno ipostatizzato l'orizzonte in cui le differenze del pensiero necessariamente si danno, si rendono i concetti moderni eterni ed universali perdendo così proprio la storicità che li dovrebbe caratterizzare e qualsiasi possibilità critica nei loro confronti.

---

\*Il saggio consiste nella versione italiana modificata dell'intervento presentato all'incontro internazionale "La Historia como critica" organizzato il 7 e 8 novembre 2013 ad Alcalá de Henares da Faustino Oncin Coves nell'ambito del progetto di ricerca "Hacia una historia conceptual comprensiva : giros filosóficos y culturales" (FFI2011-24473)

<sup>1</sup> Secondo Koselleck infatti "storia dei concetti" è una espressione equivoca, che può portare fuori strada, e solo la pigritia intellettuale permette di acquietarsi sul termine che è ormai entrato nell'uso: ciò rende pertanto sempre di nuovo necessario il suo chiarimento (*Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung*, in *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, hrsg. Werner Conze, Klett, Stuttgart 1972, p.14.

Si possono ricordare due esempi di questo modo acritico e contraddittorio di fare storia dei concetti. Innanzitutto quello che distingue una maniera antica e una moderna di concepire il *potere*. In quest'ultima, grazie alla valorizzazione dell'individuo e della libertà soggettiva, l'obbligazione politica avrebbe un fondamento e una legittimazione da parte della volontà di tutti, e dunque di coloro che devono ubbidire; invece nel pensiero che dall'antichità giunge alla nascita dei concetti moderni sarebbe giustificata dalla forza delle cose e dall'assetto che la società si trova ad avere. In un caso gli uomini sono pensati come liberi ed uguali, mentre nell'altro è naturale una disuguaglianza a causa della quale alcuni sono destinati a comandare e altri ad ubbidire. In questo modo non solo si attribuisce agli antichi una relazione formale di comando-ubbidienza che nasce solo con la sovranità moderna, ma, in un atteggiamento apparentemente oggettivo e descrittivo, si esprime implicitamente anche un giudizio. Infatti sembra scontato un giudizio negativo nei confronti di una concezione che comporta per la maggior parte degli uomini una situazione di subordinazione al dominio di alcuni. Ma se i filosofi greci concepissero in questo modo la politica non sarebbe certo il caso di occuparsi di loro<sup>2</sup>!

Un altro esempio può essere costituito dalla modalità diffusa di distinguere e contrapporre la *democrazia degli antichi* alla *democrazia dei moderni*, magari intendendo la prima come democrazia diretta e la seconda come democrazia rappresentativa. Anche in questo caso il nucleo che permane identico permettendo di identificare la differenza, e che è dunque presupposto in ambedue le accezioni, sarebbe costituito da ciò che il termine stesso di "democrazia" esprimerebbe, cioè dal *potere del popolo*. Questi due termini, affinché abbia significato la contrapposizione, devono essere intesi in modo univoco: *popolo* come la totalità di tutti gli individui che compongono una entità politica, e *potere* come la relazione formale di comando ubbidienza. La democrazia degli antichi verrebbe allora ad essere una forma di governo in cui tutti in modo diretto esprimono il comando, togliendo la differenza tra chi governa e chi è governato, e con ciò qualsiasi forma di sottomissione. Ma in questo modo i due termini di *popolo* e di *potere* vengono ad essere tramite di concetti che sono moderni e non permettono di comprendere un pensiero e una realtà in cui il *demos* è una parte degli uomini liberi e il comando è inteso nell'ottica del *governo* e non della relazione formale di comando-ubbidienza<sup>3</sup>. Un tale modo di procedere non solo non ci permette di intendere le fonti, ma fa dei concetti moderni i necessari *presupposti* del nostro pensare, sottraendoli così all'interrogazione critica.

Ben altra è però la lezione che si può trarre dalla *Begriffsgeschichte* tedesca per una ricerca storico-concettuale; e ciò innanzitutto in relazione alla stessa nozione di *storia*. Se si tengono presenti le acute osservazioni di Brunner<sup>4</sup> sullo stretto rapporto che si è dato tra le scienze moderne e la ricostruzione storica dei vari ambiti del sapere e della realtà sociale (storia del potere, storia della società, storia dell'economia, storia del diritto, storia delle costituzioni ecc.), che proprio grazie all'orizzonte teorico di quelle scienze (e dunque dei concetti moderni) è resa

---

<sup>2</sup> Per una discussione di questa posizione cfr. *Il potere e la nascita dei concetti moderni*, in Chignola, G. Duso, *storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli 2008, pp. 158-200, sp. § 3.

<sup>3</sup> Cfr. l'Introduzione a G. Duso (a cura), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004.

<sup>4</sup> Cfr. in particolare O. Brunner sulla storia e le storie speciali (O. Brunner, *Il pensiero storico occidentale*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e pensiero, Milano 1968, sp. pp. 51 ss.; su ciò G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, ora Polimetrica, Monza 2007, pp. 33-40 - ora on-line nel sito del CIRLPGE,)

possibile, si può intuire la grande capacità critica che un atteggiamento storico concettuale può esercitare all'interno delle diverse discipline<sup>5</sup>. Infatti ci obbliga da una parte ad intendere la storia del pensiero che precede la genesi dei concetti moderni ricostruendone il contesto e rintracciando il principio dal quale i saperi sono ordinati, e dall'altra a mettere in questione concetti che perdono in tal modo la loro pretesa di universalità e conseguente validità per ogni epoca, mostrandosi contingenti e storicamente determinati.

A maggior ragione emerge questa dimensione critica della storia concettuale se si guarda ai lavori di ricerca che sono stati compiuti nell'orizzonte di una interrogazione critica dei concetti moderni e di quella *doxa* diffusa e comunemente accettata che essi hanno prodotto, in modo da costituire un piano condiviso in cui si danno le differenze e le contrapposizioni nelle dottrine e nella lotta politica. In questo contesto la storia concettuale viene ad avere una declinazione, per la quale si identifica con un lavoro che cerca di ricostruire *la genesi, la logica e le aporie* dei concetti moderni, i quali perdono in tal modo non solo la loro pretesa di universalità ma anche la natura di presupposti e valori innegabili del nostro pensare la società e l'ordine politico. Anche in questa sede devo precisare, affinché non ci siano fraintendimenti, che con l'espressione "concetti moderni" nei nostri lavori non si è inteso riferirsi al pensiero moderno in generale, o immediatamente alla realtà dell'epoca moderna, ma solamente a quella serie di concetti (individuo, uguaglianza, libertà, popolo, potere legittimo o sovranità, stato, società civile, rappresentanza, democrazia) che, funzionando in una logica di interdipendenza tra di loro, hanno costituito un vero e proprio *dispositivo concettuale* con il quale dal giusnaturalismo alle nostre costituzioni si sono pensati l'obbligazione e l'ordine politico.

Un tale lavoro ha cercato di mostrare che in questo modo di intendere la politica, cioè nella *forma politica moderna*, si annidano alcune aporie che appaiono strutturali, secondo le quali proprio quei concetti che vorrebbero eliminare il dominio dell'uomo sull'uomo e ridurre il potere alla dimensione dei cittadini, in realtà determinano uno iato tra coloro che esercitano il potere e i cittadini, espropriando questi ultimi della loro dimensione politica. Ciò si manifesta nella logica della *legittimazione del potere*, che compare nel concetto moderno di sovranità e trova il suo compimento nella strategia legittimante della democrazia<sup>6</sup>. E' qui evidente che il lavoro di storia concettuale consiste in una interrogazione radicale che mette in questione i concetti della politica, non solamente mostrando i presupposti che ne hanno permesso la genesi, ma anche l'impossibilità di rimanere nella loro ottica per pensare oggi la realtà e la politica. Ma è da chiedersi se questa funzione critica della storia concettuale sia adeguatamente espressa dal concetto di *critica*, in relazione al significato determinato che questo termine comporta.

---

<sup>5</sup> Gustavo Zagrebelsky ha richiamato l'attenzione sull'utilità di riconoscere la dimensione storica del diritto costituzionale come elemento costitutivo dello stesso diritto (cfr. G. Zagrebelsky, *Storia e costituzione*, ora in G. Zagrebelsky, PP. Portinaro, J. Luther, *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino 1996, pp. 35-82). Nella nostra ottica storico-concettuale ciò deve essere inteso in modo radicale: significa superare la dogmatica della scienza del diritto costituzionale mediante la comprensione della sua genesi e della sua determinatezza storica. Si tratta in questo modo di intendere la storicità e dunque la determinatezza e i presupposti della scienza moderna, e con ciò di mostrarne anche la contingenza e la precarietà, contro una impostazione dogmatica, aprendosi in questo modo al problema della modificazione continua della costituzione come organizzazione della realtà concreta e vivente. Questo della costituzione come terreno per la comprensione della storicità dei concetti non rappresenta un esempio marginale, ma riveste una particolare rilevanza se teniamo presente quel nesso tra concetti e organizzazione della vita delle società che gli storici tedeschi hanno posto a tema nello stesso momento in cui hanno dato luogo ad una *storia concettuale* a partire da una *storia costituzionale complessiva*.

<sup>6</sup> Mi riferisco in particolare ai volumi, per la maggior parte collettanei, prodotti dal gruppo di ricerca sulla storia dei concetti dell'Università di Padova sulle dottrine del contratto sociale, sul potere, sulla rappresentanza, sulla democrazia, sulla costituzione e sul federalismo, sui quali non è qui possibile soffermarsi.

## 2. Natura dualistica della critica e intellettualismo della teoria

A questo proposito bisogna innanzitutto comprendere che il concetto di *critica* implica una modalità dualistica di esercizio del pensiero e riflettere su cosa un tale dualismo comporti. Ciò emerge con chiarezza nella trattazione dei due lemmi *Kritik* e *Krise* contenuti nei *Geschichtliche Grundbegriffe*, come pure nel famoso libro di Koselleck, *Critica e crisi*<sup>7</sup>. L'atteggiamento critico comporta che la denuncia di un modo di concepire la politica considerato errato e fonte di dominio abbia come fondamento una concezione vera e razionale della società e del modo in cui in essa si deve esercitare il potere. Si pensi al ruolo che hanno avuto i concetti di *uguaglianza* e *libertà* nati con il giusnaturalismo e alla stessa funzione fondante che viene ad assumere il concetto di *individuo* in quella critica alla società esistente che sfocia nella Rivoluzione francese. Vorrei mostrare che un tale dualismo caratterizzante un pensiero critico compromette alla radice la sua pretesa razionalità, in quanto implica la dimensione intellettualistica della costruzione teorica, che astrae dall'esperienza storica e dalla stessa natura del pensiero e non riesce a giustificare la sua pretesa verità.

Ma procediamo con ordine riflettendo su due termini che hanno una stessa radice etimologica e appaiono appartenere ad uno stesso orizzonte concettuale, come mostra il libro di Koselleck e la sua trattazione della voce *Krise*. Come viene ricordato nel saggio su *Kritik*, la ricostruzione dell'origine antica del termine mostra che l'aggettivo *kritikós* ha la radice del verbo *krinein*, nel quale il significato traslato di "decidere" e "giudicare" ha alla sua base quello originario del termine, che comporta l'attività del "dividere", del "separare". L'atteggiamento critico implica una divisione tra ciò che è criticato e ciò in base a cui si esercita appunto la critica. Si determina così una divisione e una contrapposizione tra falso e vero, ciò che è giudicato non razionale e il razionale, il male e il bene, l'ingiusto e il giusto<sup>8</sup>. Anche da un punto

---

<sup>7</sup> *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd 3, Klett Cotta, Stuttgart 1982, rispettivamente pp. 617-650 e 651-675, e R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Verlag Karl Albert 1959.

<sup>8</sup> Non posso a questo proposito non fare una duplice osservazione. La prima riguarda il fatto che l'estensore della voce, Kurt Röttgers, accetta la contrapposizione tra l'atteggiamento critico e la recettiva e intuitiva comprensione della cosa che si avrebbe nella *Theoria* (*Kritik*, p. 652); è da chiedersi se questa distinzione permetta di intendere il movimento filosofico che caratterizza il pensiero di Platone e di Aristotele (su Platone si veda oltre) e dunque di comprendere il significato dell'operare critico proprio della filosofia che qui si intende mettere in luce. Inoltre la partecipazione alla funzione di consigliere e di giudice che caratterizza il cittadino nella *Politica* di Aristotele, è vista come "Legitimation zu Herrschaft und Richteramt", mostrando di leggere la filosofia antica sulla base del problema tutto moderno della legittimazione del potere. E' significativo che sia citato a questo proposito G. Bien, il quale, nel contesto dell'operazione della *Rehabilitierung der praktische Philosophie* che si è avuta in Germania negli anni Settanta del XX secolo, offre una interpretazione del pensiero politico di Aristotele mediata attraverso Kant e il modo moderno di pensare la politica e la legittimazione (cfr. F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Padova 1980, pp. 11- 97). Tutto ciò pone il problema di quanto il modo di guardare all'antico presente nei GG finisca in molte voci per disattendere le indicazioni programmatiche di Koselleck, che esclude che ci siano *trasformazioni di uno stesso concetto* tra antico e moderno, affermando invece che la stessa parola presente nell'antico in realtà veicola un diverso significato e modo di pensare (cfr. G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, in *Storia dei concetti e filosofia politica cit. cit.*, sp. p. 134). Inoltre se nel chiarimento dei concetti appare spesso necessario il passaggio attraverso i filosofi, siano questi i Greci o filosofi moderni, è allora indispensabile comprendere in cosa consista il movimento *filosofico* del loro pensiero, pena il fraintendimento e la confusione in relazione al concetto trattato.

di vista estetico-letterario la critica viene intesa significativamente (così in un testo del primo Settecento) come l'arte di ristabilire gli autori nella loro verità contro le falsificazioni e le false attribuzioni<sup>9</sup>. Anche qui è sulla base di una verità sull'autore che si denuncia e si criticano le falsificazioni.

Ma la natura dualistica è rintracciabile anche nel concetto di *crisi*, come già evidenzia l'appartenenza allo stesso orizzonte di pensiero e la provenienza dalla stessa radice etimologica. Tutta la trattazione del concetto di *Krise*, opera di Reinhart Koselleck, ruota attorno alla sua natura dualistica. Nei diversi settori in cui viene impiegato esso infatti allude ad alternative radicali: razionale o irrazionale, giusto o ingiusto, salvezza o dannazione, vita o morte. Esempio a questo proposito è il significato medico della *crisi*, rintracciato nell'antico "Corpus Hippocraticum": crisi è infatti quello stadio nel quale l'organismo si trova in bilico tra due diverse possibilità, due diversi *status*: o la caduta finale della malattia nella morte, oppure la guarigione e il passaggio allo stato di salute. Crisi è momento decisivo in relazione ad una alternativa radicale di forme diverse che si contrappongono: una negativa e una positiva.

Il nesso tra i due concetti è evidenziato nello stesso titolo della famosa opera di Koselleck *Kritik und Krise*. A partire dal giusnaturalismo e dall'illuminismo si vengono a formare quei concetti che pretendono di essere espressione della razionalità dell'uomo e di una concezione razionale della società contro i mali e le sopraffazioni che mostra l'esperienza. Si crea così un modo di pensare nel quale l'esperienza e la realtà sono sottomesse al tribunale della ragione, mediante un dualismo tra la morale razionale e l'ambito politico dello Stato che in un primo tempo fonda la critica e la mantiene al riparo dal potere politico, ma poi lentamente sfocia nella crisi e investe direttamente la realtà politica, esigendo una svolta radicale, denunciando il dispotismo del vecchio mondo e proponendo un mondo nuovo, frutto della ragione e della critica.

La denuncia dell'*ancien régime* e del suo dispotismo, dell'illegittimo governo dell'uomo sull'uomo, ha alla sua base un nuovo contesto concettuale che pretende per sé verità e giustizia e richiede di instaurarsi affinché si abbia una società razionale e giusta. Allora è una *nuova forma* che sostituisce la vecchia; meglio ancora si potrebbe dire che è l'unica *forma* razionale che si instaura cancellando una società irregolare che non è mai stata basata sulla ragione, ma che è stata determinata da una passiva accettazione di una realtà dominata dal dispotismo e dall'oppressione. Questo precipitare della critica nella crisi e nella rivoluzione, bene mostrata da Koselleck, permette di affermare che *alla base della critica sta la teoria: è la costruzione teorica che fonda la critica*. Nella Rivoluzione francese infatti diventano senso comune quei concetti

---

Questo mi pare non avvenga nella trattazione che viene fatta nei GG delle voci *Herrschaft* e *Souveränität*, nelle quali, trattando del concetto moderno di potere, nel senso della sovranità, si contrappongono a Bodin e Hobbes, nei quali la sovranità verrebbe dall'alto, Althusius e Rousseau, per i quali la sovranità essendo attribuita al popolo verrebbe dal basso. In questo modo non solo non si intende che Althusius e Bodin si contrappongono bensì, ma all'interno di una modalità di intendere la politica che è altra da quella della sovranità moderna, nell'orizzonte della quale si collocano invece Hobbes e Rousseau. Ma, e questo è ancora più rilevante, non si intende che il concetto di potere legittimo o di sovranità, che è solo moderno, ha la sua genesi da un movimento di *autorizzazione* che non può che provenire dal basso, come esprimono in modo diverso le moderne dottrine del contratto sociale. Questa incomprensione, che rivela una mancanza di coscienza storico-concettuale, mina alla radice i tentativi di critica della sovranità moderna, in quanto spesso si vuole contrapporre ad essa una *fondazione del potere dal basso*, non accorgendosi che è proprio questo il movimento che caratterizza la sua genesi (su tutto ciò rimando al mio *Il potere e la genesi dei concetti moderni* cit., per quanto riguarda la critica alla trattazione della *Herrschaft* che si ha nei GG, pp. 161-169).

<sup>9</sup> Cfr. *Kritik*, p. 660.

che hanno la loro genesi nel giusnaturalismo e nelle dottrine del contratto sociale. Non solo, ma quei concetti vengono a formare un dispositivo sulla cui base si organizza la vita degli uomini mediante lo strumento nuovo della *costituzione*. Anche il termine di costituzione viene ora ad avere un significato nuovo: si tratta di un nuovo concetto. Mentre prima indicava i condizionamenti e i limiti di carattere ideale e materiale che determinavano e rendevano relativo il governo, il comando politico, ora il concetto di costituzione implica un soggetto assoluto, l'unico che può darle forma e modificarla. Si tratta di quella *nazione* di cui parla Sieyès o del *popolo come potere costituente*, che da niente è condizionato, in quanto è l'unico a poter porre le condizioni, le regole, le leggi.

Dire che alla base della critica sta la *teoria*, significa che la critica si fonda sul un presunto possesso della verità, che prende la forma di un modello basato non sull'esperienza, ma sulla pura teoria, sul proprio rigore e su una coerenza che intende essere incontraddittoria. Se si tiene presente il percorso del volume di Koselleck si può notare la rilevanza del punto di partenza costituito dal pensiero hobbesiano. Qui la critica alla modalità precedente di pensare la politica, che comportava il ritorno perturbante della questione della giustizia (perturbante perché diverse risposte ad essa si sono date) e l'inevitabilità del darsi della relazione di governo tra gli uomini, si fonda sul dispositivo concettuale che viene "scientificamente" fondato. Questo è un dispositivo che intende essere risolutivo e unico per organizzare in modo razionale la società e il comando che in essa si esercita. E' qui che nascono i concetti politici fondamentali con i quali nella modernità si pensa la politica e che dal giusnaturalismo e dalle dottrine del diritto naturale si sono affermati fino alle nostre costituzioni democratiche.

Si tratta di un modello in cui *la razionalità assume un carattere formale*; la ragione cioè non riguarda più il concreto dei problemi del buon governo e del vivere bene, non è cioè immersa nella contingenza della prassi, ma si esprime nell'assetto che prende l'ordine politico e nella modalità con cui il comando politico è razionalmente giustificato. Questo modello è assai noto: è quello che pone alla base della politica il concetto di *individuo* e il suo carattere fondante, secondo il quale la società può legittimamente essere formata solo dalla volontà degli individui mediante il contratto. Caratteristica intrinseca degli individui, che non possono non contare tutti allo stesso modo, è l'*uguaglianza*: è sulla base di questa che, d'ora in poi, si nega che ci possa essere relazione di governo tra gli uomini. Altra caratteristica dell'individuo è la *libertà*, cioè l'assenza di vincoli e di costrizioni (di cui non si trova certo testimonianza nell'esperienza) che impediscano al singolo di essere lui stesso ad operare le sue scelte. Per essere pensato questo concetto di libertà non può non produrre il *potere*, che impedisce che l'arbitrio di ogni singolo si converta in costrizione per gli altri. La libertà diventa così la chiave di volta della moderna politica: è punto di partenza e insieme fine della politica<sup>10</sup>. Il potere, che si mostra necessario proprio per garantire questa libertà, non consiste semplicemente in un comando che viene ai singoli dall'esterno, ma è prodotto dalla loro stessa volontà: sono essi infatti che, mediante il processo di *autorizzazione* - in cui consiste il moderno concetto di rappresentanza - costituiscono il fondamento del potere o, più esattamente, sono i veri e propri *autori* delle azioni che il sovrano-rappresentante (in Hobbes) o il rappresentante del popolo sovrano (nel pensiero che si afferma con le costituzioni moderne) compirà. Così il potere è di tutti e l'ubbidienza diviene totale, perché il potere è legittimo in quanto frutto del processo di

---

<sup>10</sup> E' significativo che nella stessa voce *Krise* di Koselleck, mediante un riferimento a Diderot, appaia il concetto di libertà come quello che caratterizza il nuovo *status*, la forma che ci fa uscire dalla crisi.

autorizzazione (*questa è la natura della sovranità*): l'ubbidienza è in tal modo ubbidienza ad un comando che proviene da se stessi. Questo è il dispositivo che, nato nell'ambito di quelle dottrine del diritto naturale che hanno generato la sovranità moderna, si mostra ancora decisivo, sia pur con tutte le trasformazioni avvenute, all'interno di ciò che ancora si intende per *legittimazione democratica*.

In questo contesto il comando è razionale in quanto è frutto di questo dispositivo logico: le leggi sono giuste in quanto prodotte da colui che da tutti è stato voluto. E' questo aspetto formale che determina la loro razionalità, non il loro contenuto. La giustizia qui non è un'idea che deve servire da orientamento nella prassi quotidiana, ma coincide con una relazione formale la cui realizzabilità è perseguita dalla costituzione che nasce nel processo rivoluzionario francese. La critica all'*ancien régime*, considerato come prosecuzione di uno *status quo* in cui da sempre si afferma il dispotismo, è legata alla immagine di un modello teorico per pensare l'obbligazione politica, un modello totalmente determinabile concettualmente, che dà luogo ad una relazione formale tra chi comanda e chi ubbidisce. I cittadini devono ubbidire ad ogni comando, indipendentemente dal suo contenuto, poiché essi stessi lo hanno prodotto attraverso il processo rappresentativo. La negazione critica dello stato politico esistente avviene allora sulla base di una forma che è intesa, in quanto tale giusta, e razionale. Per questo avviene che le costituzioni, che sono lo strumento per l'attuazione di questo meccanismo razionale, pur nascendo da una rivoluzione nei confronti dell'esistente, sulla base della *forma vera* che mettono in atto, negano al loro interno qualsiasi resistenza da parte dei cittadini. Avviene storicamente quello che era avvenuto nelle dottrine del giusnaturalismo e che può sembrare paradossale se non si comprende la logica che le caratterizza: proprio una concezione della politica che pone alla base i diritti degli individui, viene a negare, in base al processo sopra indicato che lega insieme libertà e potere, quel diritto di resistenza che aveva attraversato tutto il medioevo arrivando fino ai sistemi calvinisti del primo Seicento. La teoria giusnaturalistica ha bensì operato in direzione della corrosione della forma di dominio esistente, ma, una volta che costituisce la base teorica dell'ordine politico, comporta, per la sua stessa logica, la negazione di ogni opposizione.

Ma, se invece di mantenere questo insieme concettuale prodotto dalla teoria come presupposto indiscutibile del nostro pensare la politica (cosa che avviene ancora oggi), lo interroghiamo, chiedendo ragione del suo operare e dei suoi effetti, la pretesa verità viene messa in questione e si mostra intrinsecamente contraddittoria. Il carattere critico della storia concettuale, a cui si è sopra fatto accenno, consiste appunto nella interrogazione radicale di questo dispositivo concettuale. Non si tratta tanto di negarlo, di considerarlo erroneo sulla base di una verità determinata. L'atteggiamento consiste piuttosto nel porsi totalmente all'interno dei concetti chiedendone ragione, cercando di comprendere se la loro pretesa di razionalità universale regge all'interrogazione o se essi si mostrano storicamente determinati, hanno cioè una loro genesi e in quanto tale possono avere anche una loro crisi. Inoltre è da comprendere se la logica che li caratterizza è quella che appare a prima vista, quella che appare nel loro *detto* oppure se comporta conseguenze che immediatamente non emergono, e che risultano addirittura contraddittorie in relazione alle intenzioni che li hanno generati.

In questa interrogazione dei *concetti come prodotto della teoria* si può scoprire che non solo essi sono pensati in modo dualistico nei confronti dell'esistente e di ciò che è criticato, ma che manifestano anche al loro interno una struttura dualistica. Si tengano presenti i dualismi costitutivi del dispositivo concettuale a cui abbiamo accennato. Se punto di partenza assoluto è costituito dagli individui, il fine della costruzione è quello di un corpo collettivo che, in quanto singolo, non si identifica con essi. E' il dualismo di cittadini e Stato che caratterizza ancora la

nostra democrazia. Inoltre, se si parte dalla libertà del singolo, si giunge inevitabilmente a dedurre la necessità della sovranità, cioè di un potere assolutamente vincolante. La funzione strategica nella costruzione rivestita dal concetto di rappresentanza implica da una parte coloro che sono *autori* di azioni (che non compiranno mai) e dall'altra gli *attori*, cioè coloro che, unici, possono compiere azioni politiche (di cui non sono per altro gli autori).

Non è qui possibile soffermarsi sull'analisi di questi concetti. Si può solo osservare che quanto più un concetto è inteso nella sua assoluta verità e nella sua autosufficienza, tanto più dà luogo al suo opposto, che da una parte risulta suo necessario prodotto, ma dall'altra anche come sua negazione. Così il singolo perde nel corpo collettivo la sua dimensione politica; la volontà del soggetto collettivo è radicalmente *altra*, diversa e opposta, nei confronti di quella particolare del singolo; il concetto di libertà produce una dimensione di obbligazione politica in cui il singolo deve totalmente ubbidire in modo passivo. Se fine della teoria era quello di partire dal valore assoluto dell'individuo, il risultato è una concezione della politica in cui egli si trova impotente e spolicizzato. Nella struttura dualistica della teoria emergono le aporie dei *concetti moderni*.

Ma è allora da riporre la domanda: questa modalità critica del pensiero ricade sotto il concetto di critica che abbiamo esaminato oppure è radicalmente diversa, in modo tale che l'uso del termine *critica* per descrivere questo movimento del pensiero rischia di portare ad un radicale fraintendimento della sua stessa natura? Appare allora necessario riflettere sulla natura della critica filosofica, o più semplicemente del movimento di pensiero filosofico. Per fare ciò si può innanzitutto porre a tema quello che è stato per la BG tedesca un punto chiave del concetto di critica, cioè quel pensiero kantiano in cui la dimensione critica assume un rilievo tale che il termine caratterizza fin dal titolo alcune delle sue opere decisive, e in cui è la ragione stessa a sottoporsi al vaglio della critica.

### **3. Kant: la filosofia oltre il dualismo della critica?**

Dobbiamo chiederci se sia vero che Kant costituisca l'apice di quel percorso critico che ha segnato lo svolgimento del pensiero a partire dal giusnaturalismo e dall'illuminismo sino a precipitare nella crisi rivoluzionaria, o se altro sia il significato della sua *critica filosofica*. In secondo luogo è da comprendere quale significato abbia il nucleo filosofico del suo pensiero per quanto riguarda il modo di pensare la politica. Insomma si tratta di capire se la lezione che ci viene da Kant consista nel compimento del dualismo della critica, o mostri piuttosto una diversa natura del pensiero, e insieme un diverso atteggiamento nei confronti della politica<sup>11</sup>.

Per quanto riguarda il significato filosofico della *Critica della ragion pura* credo sia necessario andare oltre una semplicistica interpretazione secondo la quale la funzione della critica consisterebbe nel ritenere autentico sapere quello delle scienze, in quanto l'analitica ne avrebbe verificato le condizioni, mentre verrebbe considerata falsa la metafisica in quanto alle idee non corrisponderebbe nessun fenomeno nell'ambito dell'esperienza. La dialettica riveste un ruolo più rilevante e alla sua luce deve forse essere riletta tutta l'opera. Nella dialettica emerge un problema che lo stesso procedere dell'analitica implica, quello cioè della totalità delle

---

<sup>11</sup> Naturalmente in questa sede è possibile solo dare alcune indicazioni; per il significato del pensiero politico di Kant e per il ruolo che in esso ha la natura dell'idea, rimando a G. Duso, *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimetrica, Monza 2012 (ora on-line nel sito del CIRLPGE).



condizioni. Lo stesso sapere nel quale il concetto ha un carattere costitutivo e di cui la critica filosofica determina le condizioni, non può evitare il problema che si impone, quello della totalità delle condizioni. Le idee allora non sono concetti falsi, ma concetti necessari e che tuttavia non hanno un corrispettivo nel mondo fenomenico. Il loro carattere regolativo non le pone in una situazione di non sapere, ma piuttosto nel livello più alto del pensiero: esse si mostrano necessariamente implicate, pur non potendo tuttavia essere oggetto determinato del nostro sapere. In questa dialettica sta la natura problematica del pensiero e in ciò mi pare risieda il nucleo filosofico del pensiero kantiano.

L'idea, in particolare l'idea di libertà, risulta fondamentale nell'ambito pratico. Essa non può essere oggetto determinato dal nostro sapere teoretico, il quale non può concludere per la libertà o per il determinismo, ma nell'orizzonte ampio della ragione si mostra indispensabile per comprendere l'agire dell'uomo e la politica. La natura regolativa dell'idea mostra una dimensione del pensiero irriducibile al dualismo della critica che abbiamo sopra considerato. Mentre questo comporta che la denuncia dell'esistente, considerato ingiusto e irrazionale, abbia alla sua base un modello che è da attuare e che comporterà, in quanto attuato, uno *status* nuovo, di per sé buono e razionale, invece nella sua funzione regolativa l'idea comporta nell'ambito della prassi la necessità di operare continuamente sullo *status quo* in cui ci si trova e ciò proprio grazie all'eccedenza dell'idea nei confronti dell'empirico. Ma l'idea è motore continuo nella prassi proprio in quanto essa, per la sua stessa natura di idea, non è realizzabile una volta per tutte sul piano empirico; non è possibile cioè che si determini storicamente in *una nuova forma* finalmente razionale e in quanto tale giusta.

Nella voce *Kritik* Kurt Röttgers intende la critica kantiana come una posizione che non ha la sua conclusione nella rivoluzione. La critica resta nel campo della ragione e si oppone alla radicalità rivoluzionaria. Potrebbe sembrare che si trattasse di un atteggiamento di moderazione di chi preferisce la via delle riforme invece che la drasticità della rivoluzione. Se ci si riferisce alle intenzioni culturali e politiche del filosofo questo può anche essere, ma si può ravvisare nella critica di Kant al fatto rivoluzionario, che è per altro collegata al rilievo che viene invece attribuito alla rivoluzione nella sfera del giudizio pubblico, una motivazione legata alla stessa struttura del suo pensiero.

Nella Rivoluzione francese, proprio grazie al nesso di critica e teoria sopra indicato, si intende realizzare nella costituzione un ordine razionale nel quale, potremmo dire, i concetti vengono ad assumere un carattere costitutivo, sono cioè legati tra loro in un modello totalmente autosufficiente e perfettamente realizzabile al livello empirico, proprio in quanto l'ordine è pensato in una *dimensione formale*, appunto *la forma politica moderna*. La critica, basata sulla teoria, porta con la rivoluzione ad una modificazione di *status*, di forma, in cui la razionalità si realizzerebbe sul piano della realtà storica. La legittimazione del potere si compie attraverso il processo, attuabile nell'esperienza, delle elezioni. Se questa è il risultato nella rivoluzione della critica all'esistente operata dai concetti nati nel diritto naturale, diverso è l'atteggiamento critico nei confronti della realtà empirica che appare nel pensiero kantiano. In questo la prassi è caratterizzata da una tensione continua nei confronti di una eccedenza dell'idea che è la stessa esperienza a richiedere e a mostrare come innegabile.

Un noto interprete di Kant recentemente, a margine di una conferenza, si poneva il problema di quale possa essere il ruolo che può avere Kant per noi nel presente, "dal momento che tutto ciò che egli aveva pensato da un punto di vista politico è stato realizzato". E' evidente

che una tale affermazione ha alla sua base una concezione dell'idea nella quale essa è ridotta ad un contenuto positivo che si risolve in un assetto di ordine che è *in quanto tale* razionale e anche realizzabile. Ci troviamo così all'interno di una linea interpretativa diffusa che tende a leggere la costituzione repubblicana di cui Kant parla come sostanzialmente identificabile con la democrazia rappresentativa. Questa lettura del pensiero politico di Kant mediante la chiave della democrazia rischia di misconoscere il ruolo che in esso svolge l'idea e a fraintendere il significato della *costituzione repubblicana*.

Bisogna ricordare che la rappresentanza non è in Kant risolta nel processo di autorizzazione - quello che nelle costituzioni democratiche si attua attraverso il voto - e nel conseguente carattere rappresentativo dell'esercizio del potere. Il fatto che il *vereinigte Wille des Volkes*, in quanto grandezza ideale, debba passare attraverso la mediazione rappresentativa, non significa che si identifichi con l'espressione empirica della volontà comune da parte del rappresentante (chiunque esso sia, a seconda della forma dello Stato: il monarca, i pochi o tutto il popolo). Non abbiamo qui un meccanismo procedurale legittimante che, partendo dalla volontà dei singoli, autorizza l'espressione della volontà comune da parte del rappresentante. "Autorizzare" in questo caso significherebbe che ognuno non può che ritenere come *propria* la volontà del rappresentante *in ragione dell'autorizzazione*, senza cioè poter giudicare di volta in volta i contenuti della rappresentazione, cioè i contenuti del comando di chi *legittimamente* lo esprime. In Kant, al contrario, è necessario che il rappresentante guardi alla ragione e alle sue leggi, che non dipendono da un semplice gioco degli arbitrii. La rappresentanza in Kant riguarda un operare nella direzione dell'idea, della ragione e non è risolvibile nel modello formale dell'autorizzazione.

Allora una costituzione repubblicana secondo il diritto e tale da promuovere la libertà è *un'idea della ragione*, che deve ispirare sia il primo disegno di una costituzione politica, sia le leggi ordinarie emanate da chi esercita il potere. Non si tratta tanto di un modello da attuare, della modalità del rapporto tra chi comanda e chi ubbidisce, ma piuttosto della relazione all'idea che devono avere i contenuti della costituzione e delle leggi. Si tratta allora della produttività dell'idea nell'esperienza, della sua capacità di operare e di muovere all'azione.

Un tal modo di intendere il principio rappresentativo emerge già nel momento in cui si identifica in esso l'elemento che caratterizza la *costituzione repubblicana*, che – Kant si preoccupa di precisare – non deve essere scambiata con quella democratica, dal momento che è piuttosto ad essa opposta. Se si intende bene in che cosa consiste questa contrapposizione, e dunque il carattere specifico che Kant ravvisa nella democrazia, si potrà capire come la rappresentanza non possa essere ridotta alle procedure costituzionali della democrazia contemporanea, e dunque come nella riflessione kantiana il significato della rappresentanza non si identifichi con quello che essa ha nel modello costituzionale della democrazia rappresentativa. È essenziale notare che nel testo *Sulla pace perpetua* il principio rappresentativo viene introdotto in seguito alla distinzione tra le *forme di Stato* e la forma o il modo del *governo*. Non è al livello della *forma di Stato (forma imperii)* che Kant parla del principio rappresentativo<sup>12</sup>; la rappresentanza emerge piuttosto nell'ambito della forma di governo (*forma regiminis*), del modo cioè secondo il quale coloro che detengono il potere nella sua pienezza (*Machtvollkommenheit*) ne fanno uso. È questa la cosa di maggior rilievo, cioè la *modalità dell'esercizio del governo*, che può essere di due tipi: o *repubblicana*, o *dispotica*. Il termine *rappresentativo* non riguarda i

---

<sup>12</sup> Se fosse così si sarebbe tentati di vedere un rapporto più stretto con il principio rappresentativo da parte della democrazia invece che della monarchia, fraintendendo così il testo e il significato del principio stesso.

soggetti (uno, molti, tutti) che detengono l'*imperium* (dunque non riguarda la democrazia), ma piuttosto quell'*esercizio del governo che si riferisce all'idea*. La costituzione repubblicana ha quindi un carattere ideale, indica un compito continuo, e non è riducibile ad una *forma costituzionale*, come può essere quella democratica.

E' ben vero che quando Kant contrappone la costituzione repubblicana alla democrazia intende quest'ultima nella dimensione della democrazia diretta, ma ciò che hanno in comune queste due accezioni della democrazia – diretta e rappresentativa - è il fatto che entrambe presentano una giustificazione del comando politico in quanto tale, in quanto direttamente o indirettamente è prodotto dal soggetto perfetto della politica, cioè dal popolo. La giustificazione del potere è in questo caso formale: ciò che conta e che è decisivo è che il comando sia espressione dell'unico soggetto legittimo, costituito dalla totalità degli individui. Razionalità e legittimazione si identificano nella democrazia con il fatto che le decisioni siano prese dal popolo, e non riguardano i contenuti del comando, della legge. In Kant invece non è il popolo nella sua dimensione empirica ad essere invocato, ma il popolo come grandezza ideale, quella grandezza a cui il legislatore deve guardare<sup>13</sup>. La presenza empirica del popolo invece comporterebbe l'assolutezza della sua volontà: in tal modo avremmo dispotismo e non quell'agire rappresentativo che caratterizza la costituzione repubblicana. Allora la democrazia, a causa della assolutezza attribuita al popolo, si converte, anche nella sua forma rappresentativa, in quel dispotismo che in Kant è contrapposto alla rappresentazione.

Allora la critica kantiana non ha come fine l'instaurazione di una *forma costituzionale*, che sarebbe in quanto tale razionale, ma apre la considerazione al concreto della prassi, che implica la relazione all'idea. In questo modo il filosofo considerato come l'apice della critica risulta superare la dimensione dualistica della critica; il filosofo considerato come filosofo della forma appare irriducibile alla razionalità formale che sta alla base della democrazia moderna<sup>14</sup>. Il filosofico in Kant non è assimilabile alla pretesa autosufficienza della costruzione teorica del modello razionale, ma si gioca nella problematica relazione con l'idea - tutta interna all'esperienza e tuttavia eccedente nei confronti di ogni determinazione che in questa si può dare - che caratterizza la concreta prassi dell'uomo.

#### **4. Il significato della critica filosofica: dall'*elenchos* all'*Aufhebung***

Per cercare di chiarire ulteriormente la differenza tra l'esercizio della filosofia e quello della critica, possiamo fare altri due esempi. Il primo riguarda il pensiero di Platone, in particolare l'operare di Socrate nei *Dialoghi* giovanili. Se si dice che in questi avviene una continua critica delle *doxai* comuni e delle pretese verità dei sofisti, bisogna per altro precisare che non si tratta qui di una dimostrazione della falsità delle posizioni prese in esame sulla base di una verità posseduta, perché, come è ben noto, Socrate proclama continuamente che *sa di non sapere*. Non si tratta di una finzione e nemmeno di un vago stato psicologico, ma di un movimento del *logos*. Il suo operare consiste cioè nell'assumere la posizione di chi ha un'opinione e crede di sapere per interrogarla e chiederne ragione. In questo modo

---

<sup>13</sup> Il legislatore attuale, qualsiasi sia la forma dello Stato: cfr. *Idea di libertà e costituzione repubblicana* cit., sp. pp. 76-84. In forma breve, si veda "Rappresentare l'idea", in *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003 (ora on-line nel sito del CIRLPGE), pp. 96-104.

<sup>14</sup> Per l'argomentazione di quanto è qui indicato e per una lettura della filosofia kantiana che non la riduce al dualismo della critica rimando a *Idea di libertà e costituzione repubblicana* cit. sp. i cap. 7, 8, 11.

l'interlocutore che riteneva di essere nel vero, mediante l'incalzare della domanda, viene portato alla contraddizione e con ciò all'impossibilità di restare nella posizione iniziale.

L'interrogazione si colloca all'interno delle *doxai* esaminate e la funzione elenchica (dell'*elenchos* stiamo infatti parlando) socratica, se da una parte rende insostenibile la pretesa di sapere della *doxa*, dall'altra non sostituisce a quella posizione contraddittoria, ritenuta falsa, una affermazione vera. Nello stesso tempo però non si tratta di un esercizio meramente negativo: infatti è nei *Dialoghi* giovanili che la contraddittorietà di ogni pretesa risposta al *che cos'è* comporta l'introduzione dell'idea. L'idea è necessariamente implicata nell'esperienza, ma tuttavia non è obiettivabile, determinabile come un concetto definito che sia frutto del nostro sapere. L'*episteme* platonica si svolge tra questa necessaria implicazione dell'idea e la contraddittorietà della sua obiettivazione. Perciò nella *Repubblica*, l'*elenchos* apre la strada non alla *polis* perfetta, prodotto incontraddittorio della scienza, ma ad un disegno arrischiato della città legata alla contingenza del momento e con lo sguardo rivolto all'idea di giustizia, un disegno che cerca di avvicinarsi, per quanto possibile, al divino<sup>15</sup>.

E' proprio l'idea di giustizia, con la funzione che viene ad avere nella prassi, che ci mostra la differenza tra il procedere filosofico di Platone e il dualismo della critica. Se si ricorda che la giustizia è intesa come il *ta eautou prattein* - e dunque il *fare ciò che è proprio*, realizzare se stessi al meglio - e che questo vale sia per il singolo uomo, sia per la *polis*, si comprende che la questione del giusto non è risolta dall'assetto formale di una *polis* finalmente organizzata razionalmente, ma è un compito continuo di realizzazione che indirizza la nostra prassi. E un compito che non è determinato da una norma, da un dover essere prescritto dalla teoria, ma che ritroviamo nella nostra concreta realtà e che si determina sempre nella contingenza in cui siamo.

Un altro esempio utile per intendere in cosa consista una critica filosofica lo possiamo rintracciare in quel movimento che caratterizza il procedimento di pensiero hegeliano, cioè l'*Aufhebung*. Certo questo non è omologabile all'*elenchos* platonico, così come l'idea in Hegel non ha il carattere di eccedenza che la caratterizza nei *Dialoghi* di Platone; ma anche in questo caso non assistiamo ad una negazione di ciò che si ritiene falso sulla base di una verità posseduta e affermata. Spesso il pensiero politico hegeliano è frainteso proprio perché lo si accosta come se si trattasse dell'esposizione di una dottrina che pretende di essere vera in base ai suoi presupposti e alla sua coerenza interna. Sulla base di questo atteggiamento spesso si ritiene che la concezione hegeliana si opponga all'individualismo e all'atomismo delle dottrine giusnaturalistiche grazie all'organicismo che la caratterizzerebbe o ad un'opzione che ha nello Stato e non nell'individuo il punto di partenza. In questo modo di intendere la storia del pensiero come una galleria di opinioni non solo non si incrocia la filosofia, ma non si riesce ad avere un autentico rapporto con il pensiero hegeliano. Il movimento che caratterizza quest'ultimo infatti non è mai quello di affermare una verità in base alla quale le altre posizioni vengono criticate, ma piuttosto quello di interrogare le posizioni prese in esame per chiederne ragione. Attraverso tale interrogazione quelle posizioni mostrano di non potersi mantenere nella loro pretesa verità, ma di implicare uno sviluppo che comporta il loro superamento. Il superamento consiste allora nel mostrare che quelle posizioni, proprio per potersi affermare, implicano un movimento di pensiero di cui esse non riescono a dare ragione. In questo consiste la critica hegeliana delle dottrine del contratto sociale: se in queste, come si è detto, hanno la loro genesi i fondamentali concetti politici moderni, si può dire che questi concetti vengono da Hegel accolti e sviluppati in

---

<sup>15</sup> Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2007, sp. pp. 40-54 e Id., *Platone e la filosofia politica*, in G. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, FrancoAngeli, 2008, pp. 9-23, ma soprattutto si veda M. Bontempi *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Vita e pensiero, Milano 2009.

modo tale che la verità e la realtà in essi contenute richiedono di oltrepassare ciò che essi nella loro immediatezza esprimono: vengono cioè *aufgehoben*<sup>16</sup>.

Se è vero che il concetto di individuo viene ad avere una funzione fondante nelle dottrine del diritto naturale e resta centrale nel modo di concepire la politica che si afferma nella modernità, si può comprendere che il superamento di un tale concetto ha una portata strategica nella concezione hegeliana della politica. Questo superamento (*Aufhebung* appunto) tuttavia non consiste nel contrapporgli un soggetto collettivo, il popolo o lo Stato, come originario e vero, ma nel mostrare, come emerge con particolare evidenza nella lezione jense di Filosofia dello spirito del 1803-04, che proprio per porsi come fondamento assoluto il singolo deve negare l'altro, ma questo mostra che è in una relazione necessaria con lui. L'originarietà della relazione (in questo contesto emerge la figura dell'*Anerkennung*) per il pensiero e per la concreta realtà politica non appare allora come negazione del valore del singolo, ma come necessario sviluppo della sua affermazione, come la verità che questa implica senza che la semplice affermazione del concetto nella sua determinatezza mostri coscienza di ciò. Per questo è proprio la verità dell'individuo a comportare l'impossibilità che questi sia una entità pensabile nel suo isolamento e nella sua autosufficienza, ma debba piuttosto essere pensato nelle relazioni in cui solo ha verità e realtà. Il risultato di questo movimento dialettico del pensiero non è una contraddizione annullantesi, ma piuttosto il raggiungimento di quella originarietà della relazione che sta alla base dell'eticità nel pensiero dello Hegel maturo.

Si può allora intendere in cosa consista l'atteggiamento critico hegeliano nei confronti dei concetti moderni: una *critica filosofica* che cerca di comprendere il perché della loro genesi e insieme la necessità del loro superamento, dovuto proprio a quella natura dualistica che, come sopra si è indicato, li caratterizza. E' infatti il dualismo come tale a mostrarsi insostenibile e a richiedere la filosofia, come Hegel afferma esplicitamente nel periodo di Jena. I concetti dualisticamente intesi non riescono a dare ragione del movimento nel quale essi sono pensabili, cioè della relazione, che impedisce che essi abbiano una loro identità indipendentemente dal rapporto con l'altro. L'opposizione comporta relazione: è essa stessa relazione, ma questa relazione non è intesa dal concetto che si pone come totale negazione dell'altro.

Ma l'*Aufhebung* hegeliana dei concetti del giusnaturalismo ci dà anche un'altra indicazione preziosa. E' proprio la comprensione delle contraddizioni che caratterizza questi concetti che apre la via ad un modo diverso di intendere la politica. Se quello di individuo non è un concetto originario che possa in quanto tale fondare la politica, è sulla base della relazione e della differenza che bisogna concepire la politica. Se il dualismo di soggetto individuale e soggetto collettivo – di cittadino e Stato - produce una situazione nella quale la volontà del soggetto comune è radicalmente *altra* nei confronti di quella dei singoli, i quali la vivono come dominio e prepotenza, allora è la *mediazione*, in cui sia i cittadini che lo stato hanno realtà, a determinare le categorie attraverso le quali pensare la politica. Le aporie che emergono nei concetti politici moderni mostra dunque la direzione per un nuovo pensiero della politica. Quale sia il tipo di rigore che caratterizza questo insopprimibile tentativo *positivo* di pensare la politica è il problema che deve essere chiarito. Si può forse dire che anche nello stesso pensiero hegeliano la concezione positiva che si afferma nella *Filosofia del diritto* non ha il carattere di assolutezza

---

<sup>16</sup> Per la lettura del pensiero hegeliano a cui si fa qui riferimento rimando al mio *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2013, che tiene costantemente presente, anche nell'esame della matura *Rechtsphilosophie*, la funzione fondamentale di *Aufhebung* dei concetti *moderni* nati nelle dottrine giusnaturalistiche che appare in modo particolarmente esplicito nel periodo jense. Per il diretto confronto di problematizzazione e di superamento dei concetti del diritto naturale nel periodo di Jena si veda in particolare il cap. II. "La critica hegeliana del giusnaturalismo e il principio moderno di soggettività".

che le è spesso attribuita. In ogni caso è al di là della filosofia hegeliana che dobbiamo porci ora questo problema.

## 5. Il compito del pensiero nel presente

A questo punto una trattazione a sé meriterebbe quella modalità di intendere la critica che si presenta nella forma della critica dell'ideologia. Fino a che punto questa apre una riflessione nuova e diversa sul nesso tra pensiero e realtà e fino a che punto invece appare condizionata dal dualismo del concetto di critica e dalla dimensione *teorica* che la caratterizza? Nella stessa espressione di *critica dell'ideologia* si può poi identificare una serie plurale di posizioni e di esperienze che storicamente si sono date. Mi limito ad indicare solo il problema attraverso alcune considerazioni generali che risultano legate al breve itinerario che abbiamo percorso. Mi pare che in molti casi la critica dell'ideologia comporti una denuncia di una modalità di pensare che tradisce la realtà, che non ne dà conto, ma ne presenta invece una immagine distorta, falsa. Una tale accezione potrebbe essere consona alla critica filosofica di cui si è parlato, nel duplice senso che è comparso nel riferimento a Hegel; cioè l'ideologia non renderebbe conto della realtà concreta del pensiero e nemmeno della realtà storica e politica. Ma ciò a patto che tale denuncia metta in luce il problema che innegabilmente si pone e non dipenda invece dalla pretesa di avere una comprensione *finalmente vera* della realtà, perché in quest'ultimo caso la critica della ideologia andrebbe nella direzione di un compimento del dualismo che caratterizza il concetto di critica<sup>17</sup>.

La realtà che compare nella critica filosofica non può configurarsi come una forma, come un modello, prodotto di una costruzione teorica, la quale rimane astratta anche quando intende operare nella prassi. Le diverse forme di critica dell'ideologia rischiano di correre due pericoli. Il primo è quello di rappresentare lo sterile esercizio di una ragione che critica la realtà esistente, nei confronti della quale resta sempre subalterna. Anche nella nostra contemporaneità molte posizioni culturali e filosofiche che tendono ad imporsi sono riducibili ad una tale forma di critica dell'ideologia. Se da una parte giustamente criticano la filosofia politica come disciplina e costruzione teorica e contemporaneamente la forma politica che si è imposta nella modernità, implicando una diversa modalità del pensiero, tuttavia finiscono con lo sfociare in un pensiero *impolitico* che risulta incapace di pensare *diversamente* la politica. Ciò vale anche per la modalità che in esse emerge di pensare il comando politico, cioè quella del *governo*. Proprio per il fatto che il governo non è considerato come il problema che bisogna pensare, ma è ridotto *in quanto tale* ad una espressione del dominio, ci si preclude la strada verso un diverso modo di pensare la politica, che superi le aporie della forma politica moderna e che sappia proporre non tanto un modello risolutivo ma un orientamento alla prassi<sup>18</sup>.

Il secondo pericolo consiste nella pretesa di possedere la chiave della soluzione delle aporie della forma politica moderna che viene criticata, ed una chiave che si determina in una

---

<sup>17</sup> Mi pare che in una direzione analoga a quella qui presentata vada anche il superamento, proposto da Pierangelo Schiera, da parte di un pensiero legato alla dimensione costituzionale e ai concreti problemi di misura che il concreto della costituzione pone, nei confronti di una dimensione quale è stata quella della ideologia e della stessa critica dell'ideologia (P. Schiera, *Discorso politico e ideologia*, "Scienza e politica", vol. 24, n. 47 (2012), pp. 11-31).

<sup>18</sup> Cfr. su ciò *Teologia politica-teologia economica: come pensare la politica?* "Filosofia politica", 3/2013, pp. 393-408.

nuova forma, sia questa una diversa modalità di intendere l'organizzazione del lavoro, o una società senza classi, o una politica nella quale è eliminato il comando. In tal modo vengono reiterate la relazione tipicamente moderna di teoria e prassi e il dualismo che caratterizza la critica che si è tentato di evidenziare. La giustizia non sarebbe più una questione che riguarda il concreto e la prassi dell'uomo e della comunità, sempre nella situazione determinata e contingente in cui ci si trova, ma un problema che riguarda la modalità delle relazioni tra gli uomini (in questo senso *formali*, anche se si tratta di questioni materiali) e si identificherebbe con un diverso assetto, uno *status* diverso nei confronti di quello dichiarato ingiusto. Ma certo è al di là di questi pericoli che bisogna riflettere, confrontandosi con le varie modalità con cui la critica dell'ideologia si è presentata. Questo è un compito ulteriore nei confronti della presente riflessione sul concetto di critica.

Diversa è in ogni caso la situazione in cui ci si trova mediante l'esercizio di una critica filosofica. Infatti la realtà è in questo caso problema, non è un modello di soluzione, anche se l'ostensione delle aporie che caratterizzano i concetti criticati apre la via al pensiero del presente. Come abbiamo indicato in relazione a Platone e a Kant, il lavoro di critica filosofica non è meramente negativo, ma fa emergere l'idea, in modo tale che la realtà sia caratterizzata da questa tensione strutturale all'idea. Qui non si ha una verità da realizzare, un modello che risulta risolutivo, ma appunto una tensione costitutiva della prassi. La giustizia non si determina in una forma che in quanto attuata farebbe scomparire le aporie della realtà presente, ma è un compito insopprimibile per una società, in quanto viene dalla sua stessa natura e realtà, un compito che per approssimazione, in modo contingente e mai risolutivo, si cerca di realizzare.

Se il primo tentativo di chiarimento della natura della storia concettuale si riassume per me nella formula "Storia concettuale come filosofia politica", successivamente ho ritenuta opportuna una riflessione per la quale è apparso significativo il titolo "Dalla storia concettuale alla filosofia politica"<sup>19</sup>. In questo caso non viene certo smentita la natura filosofica della storia concettuale, intesa come interrogazione radicale dei concetti, ma si cerca di mostrare che il compito del pensiero non si riduce a questo lavoro sui concetti diffusi, che sono divenuti le *doxai*, le opinioni comuni del presente. Contemporaneamente a questo e all'emergere di un problema originario, di una questione innegabile, come è quella della giustizia, senza di cui non può darsi società, è necessario tentare di pensare il nostro presente. Se non sono più i concetti moderni in quanto tali che ci aiutano in questa comprensione<sup>20</sup>, sono le aporie rintracciate e i problemi che si sono imposti nel lavoro critico-filosofico ad aprire la via alla considerazione del presente, alla sua comprensione e all'orientamento nella prassi. Ma si tratta di un pensiero non garantito e aperto al rischio, proprio per la natura dell'idea a cui si è qui accennato. Si tratta di un pensiero che non offre soluzioni formali, anche se non può non passare per una dimensione anche formale, costituzionale, ma mai tale da costituire una soluzione definitiva; piuttosto un compito, una tensione, che si gioca sempre nel concreto e nel contingente.

Al di là della complessità della relazione tra questi due momenti che caratterizzano la riflessione filosofica sulla politica – quello che mostra le contraddizioni dei concetti e quello arrischiato del pensiero del presente – , questo saggio, che ha cercato di indicare la differenza tra la critica filosofica (o filosofia semplicemente) e il dualismo proprio di un atteggiamento critico, intende suggerire che la dimensione della filosofia non caratterizza tanto una *particolare*

---

<sup>19</sup> Cfr. "Filosofia politica", XXI (2007), n. 1, pp. 65-82.

<sup>20</sup> Cfr. G. Duso, *Pensare la politica oltre i concetti moderni: storia dei concetti e filosofia politica*, in S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica* cit. pp. 297-319 ; questo saggio riprende l'articolo cit. nella nota precedente.

versione della storia concettuale che si ponga accanto ad altre, ma piuttosto la stessa storia concettuale nel suo aspetto più rigoroso e nella sua capacità di mettere in discussione i presupposti che impediscono la comprensione sia della storia del pensiero politico, sia della realtà politica e sociale in cui viviamo.