

all'intenzionalità ai fini dell'individuazione di una teoria della responsabilità, Quante coglie in pieno la natura ambivalente. Se, per un verso, proponimento e intenzione "non sembrano essere concetti disgiunti" (p. 118) ed entrambi assumono il ruolo di convinzioni che guidano l'agente, per l'altro la loro distinzione rimanda alla dialettica tra universale e particolare. Tramite una perlustrazione di alcuni luoghi del sistema, l'autore rileva come Hegel sottolinei "più volte che il proposito ha come contenuto l'*individuale* mentre l'intenzione è diretta verso l'*universale*" (p. 159). Una tale differenza viene infine connessa alle determinazioni logiche che stanno alla base del proponimento e dell'intenzione, all'interno della teoria del giudizio hegeliana: mentre il primo corrisponde infatti ad un "giudizio immediato", la seconda si rifa al "giudizio della riflessione" (*Lineamenti*, § 114).

Proprio il riferimento alla riflessione, ed il suo sviluppo, permettono a Quante di cogliere nella teoria hegeliana dell'azione una netta predominanza dell'aspetto cognitivo-razionale, mettendo quindi in evidenza come le tesi di filosofia morale che segnano il passaggio alla sfera dell'eticità non siano più rivolte al concetto di azione, bensì a quello di autonomia della volontà soggettiva. In questo rigoroso lavoro di demarcazione, forte del confronto argomentato tra tradizione continentale e prospettive analitiche, si situa forse il maggior pregio del volume, in grado di dare, all'interno della complessità sistematica e in relazione con essa, una nuova specificità e autonomia di senso all'intera sezione della moralità.

*Matteo Cavalleri*

L. Cortella, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011, pp. 272.

Il plesso di problemi indagato dalla filosofia del diritto hegeliana interpellata ancora oggi le fondamenta dello Stato moderno, ponendo un'interrogazione cogente sull'adeguatezza di un'accezione meramente procedurale di democrazia a rispondere alle sfide che la contemporaneità pone alla convivenza sociale. È forse necessario tornare a parlare di un'etica comune, dopo che la modernità ha costruito la propria grammatica operativa sulla dissoluzione di qualsiasi riferimento ad un'idea storicamente e culturalmente determinata di bene? Come sostenere una tale ipotesi nel contesto di irriducibile pluralismo portato dai vettori della globalizzazione all'interno delle odierne strutture sociali e politiche? Questo *ordo* del discorso approntato dall'autore, che scorge proprio in una democratizzazione della posizione hegeliana la possibilità di una traiettoria d'indagine atta a delineare quella che lo stesso Cortella definisce un'"eticità post-idealista". Il volume, attraverso un'inda-

gine fine e puntuale dei suoi nuclei concettuali, analizza i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel per metterne in evidenza quelle che ancora oggi si presentano come potenzialità argomentative volte alla delineazione di un'idea di democrazia in grado di essere contemporaneamente universale e concreta, in grado quindi di rispondere sia alle esigenze di autonomia e libertà del soggetto, sia di fornirgli un'identità autentica e riconosciuta.

Cortella assume in pieno la tensione hegeliana e mira a far emergere quella che è la struttura etica che già innerva le istituzioni democratiche, contemporanee ipostasi di quell'idea moderna di libertà che, una volta declinata come universale, si è nuovamente calata nell'oggettività sociale, si è fatta *ethos* condiviso attraverso il quale, e nel quale, inscrivere una "pratica della libertà" volta a "costituire la vera patria comune e l'identità europea" (p. 14). Il processo di attualizzazione della pagina hegeliana, sempre ancorato ad una lettura scrupolosa della lettera del testo, procede quindi mettendo a tema il rapporto di differenza essenziale rintracciabile tra *Moralität* e *Sittlichkeit*. Tale differenza si rende intellegibile solo se si riconnettono sia il lemma greco di eticità, *ethos*, sia quello tedesco, *Sitte*, al loro etimo originario, ovvero al concetto di abitazione. È proprio su questa dimensione concreta del dimorare che poggia la distinzione tra la moralità astratta ed interiore, di stampo kantiano, e l'eticità hegeliana. Eticità che si manifesta come la completa esteriorizzazione dello spirito, ovvero della sua libertà. Lo spirito oggettivo si caratterizza quindi come un mondo, da produrre e prodottosi come "seconda natura", in cui la libertà si trova nella forma dell'oggettività esteriore. Esteriorità che non va assunta come degradazione di realtà, ma come mondo oggettivo nel quale, tramite la mediazione del concetto, si determina l'idea di libertà.

Assumendo la libertà come idea, Cortella esprime la propria attenzione teoretica alle connessioni sistematiche, cogliendo le differenti accezioni di libertà rinvenibili nell'opera di Hegel: oggettiva – unione del concetto e della sua realizzazione – utilizzata nei *Lineamenti* e soggettiva – rapporto riflessivo con se stessa – proposta dalla *Logica*. In un accurato gioco di rimandi sia con la tradizione antica sia con la proposta kantiana, l'autore si sofferma quindi sulla tripartizione dello spirito oggettivo nelle sfere del diritto astratto, espressione della "volontà immediata", della moralità, espressione della volontà espressa entro sé e dell'eticità, intesa come loro unione: unità dell'in sé e del per sé nella quale la libertà, in quanto sostanza, "esiste tanto come realtà e necessità, quanto anche come volontà soggettiva" (*Lineamenti*, § 33). Nel mondo etico avviene un duplice e convergente movimento: la moralità penetra nel mondo degli elementi storico sociali ed i soggetti vi si riconoscono "come nel loro stesso mondo interiore" (p. 25). Tutto ciò richiede però una rideclinazione dell'idea stessa di libertà che Hegel ricava tramite l'assunzione, negazione ed elevazione della concezione spinoziana di sostanza. Solo

se assunta come relazione tra causa ed effetto la sostanza svela la propria natura di autocausazione. Ma, a sua volta, la sostanza deve sapere del suo essere relazione, deve elevarsi ad essere concetto, scoprendosi così come soggetto. Nel passaggio dalla logica dell'essenza a quella del concetto, l'assoluto trova quindi la propria condizione d'esistenza nell'autoriflessione, la sostanza la propria verità nel concetto e la necessità si trasmuta in libertà: "la libertà si mostra come la verità della necessità" (*Logica*, p. 652).

L'aver rintracciato questa torsione hegeliana all'interno del pensiero di Spinoza permette a Cortella di definire la *Logica* come il "sistema categoriale della libertà" (p. 38) e di individuare quindi nell'autoriferimento e nell'auto-trasparenza, nell'essere *presso di sé* dello spirito, una prima accezione di libertà. Da una tale struttura monologica si ricavano successivamente le caratteristiche dell'astrazione e dell'universalità assolute, con il corrispettivo esito di negazione di ogni obiettività, e, di converso, dell'assoluta determinazione e particolarità, con il corrispettivo esito di finitudine e illibertà. La fuoriuscita da questa doppia unilateralità poggia sulla nuova accezione di libertà come singolarità. In questo terzo momento, la libertà riesce ad essere universale nella particolarità, "l'altro a cui la libertà si determina non è qui visto come un limite per la libertà ma come identico a questa libertà stessa" (p. 48). La nuova logica della libertà, enunciabile come *l'essere presso di sé nell'essere altro da sé*, esprime quindi un'idea di libertà di stampo relazionale che convive, nella complessità del pensiero hegeliano, accanto a quella dell'autoriferimento solipsistico. Nello sforzo compiuto da Hegel, che Cortella definisce come un tentativo di portare alle estreme conseguenze la concezione kantiana, coesistono infatti la desoggettivazione della libertà e la sottolineatura della sua dimensione autocosciente.

Il passo successivo compiuto dall'autore consiste in un'indagine delle sfere nelle quali la libertà si è realizzata. Evidenziata la genesi teologica della libertà universale – grazie alla quale, nella mediazione del Cristianesimo, si sono affermate la coscienza e la realtà della libertà –, vengono presentate la libertà giuridica, la libertà interiore e quella sociale. Nell'analisi della dimensione giuridica – abitata dall'idea di *persona* costruita sul principio astratto dell'autorelazione formale – si mette in luce la natura scissa della modernità, espressasi come contemporanea emancipazione ed estraneazione dell'individuo e incarnatasi nell'ambivalenza della *Bildung*. Nella moralità si esprime invece l'autonomia dell'individuo come *soggetto* e si sottolinea come la pura formalità kantiana dei criteri della soggettività non permetta la determinazione di "alcun contenuto morale" (p. 89). Della società civile si mettono in evidenza sia la dimensione intellettualistica, ancorata sull'analisi delle categorie logiche di parvenza e riflessione, sia la centralità giocata nel percorso verso l'apparire di una libertà e una universalità vere in sé e per sé.

L'ultimo approdo consiste nella disamina dell'eticità compiutasi nello

Stato, della quale si coglie la capacità di risolvere la scissione della modernità tramite una ridefinizione della natura come libertà, una deformatizzazione della libertà e una sua riconnessione con la storia, il riconoscimento della presenza dell'universalità nella concretezza dell'*ethos* e la possibilità data ai cittadini di riconoscersi non più estranei nella dimensione normativa espressa dalle istituzioni. Su quest'ultimo punto si innesta infine la critica di Cortella alla posizione hegeliana, che evidenzia la mancanza di un riconoscimento biunivoco nella relazione cittadino-Stato e l'evaporazione della sfera dell'etica sia nella sua chiusura nazionalistica sia nella soluzione del problema dell'autoriconoscimento della libertà a livello del *Weltgeist* tramite la "coscienza filosofica extramondana" (p. 204). Lo scacco dell'eticità avviene, secondo l'autore, perché Hegel sposa la concezione di libertà come autotrasparenza, obbligandola a riconoscersi senza scarti nella storia. La traiettoria per uscire da una simile strettoia consiste nell'introdurre nella posizione hegeliana una nuova tensione dialettica, tesa a negare l'autotrasparenza solipsistica e a riconfermare i tratti di una logica del riconoscimento. Su queste basi è quindi possibile pensare una prospettiva filosofico-politica in grado di democratizzare la posizione hegeliana e di realizzare un'eticità post-idealista in grado di pensarsi e costruirsi come formal-costituzionale, pluralista, universale e caratterizzata da un deflazionamento della dimensione politico-statale. Queste le indicazioni che Cortella, tramite un plastico e dialettico confronto con la posizione hegeliana, suggerisce in vista della pensabilità di un riconoscimento intersoggettivo all'interno del quale "cercare di coltivare la nostra realizzazione e di individuare la nostra autenticità" (p. 254).

Matteo Cavalleri

G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, a cura di G. Bianco e F. Treppiedi, Mimesis Edizioni, Milano 2010, pp. 208.

L'antologia di scritti giovanili di Deleuze curata da Giuseppe Bianco e Fabio Treppiedi, cui si devono una assai informata e puntuale Introduzione ed una acuta Postfazione, risulta particolarmente interessante ai fini della comprensione e della discussione del pensiero deleuziano, che per molti versi appare ancora attuale e degno di approfondimenti e di critica. Si tratta proprio dei primissimi scritti, che mostrano un Deleuze ancora alla ricerca di una più fondata e articolata determinazione del suo pensiero, ma nello stesso tempo vi compaiono già chiari elementi di quella che sarà la sua riflessione matura, e vi compare pure quella particolare forza espressiva e concettuale che spesso connota la scrittura di Deleuze. Già nel primo scritto presentato