

*Fra Stato e cittadini*

# UN'ETICA POSSIBILE PER LE DEMOCRAZIE CONTEMPORANEE

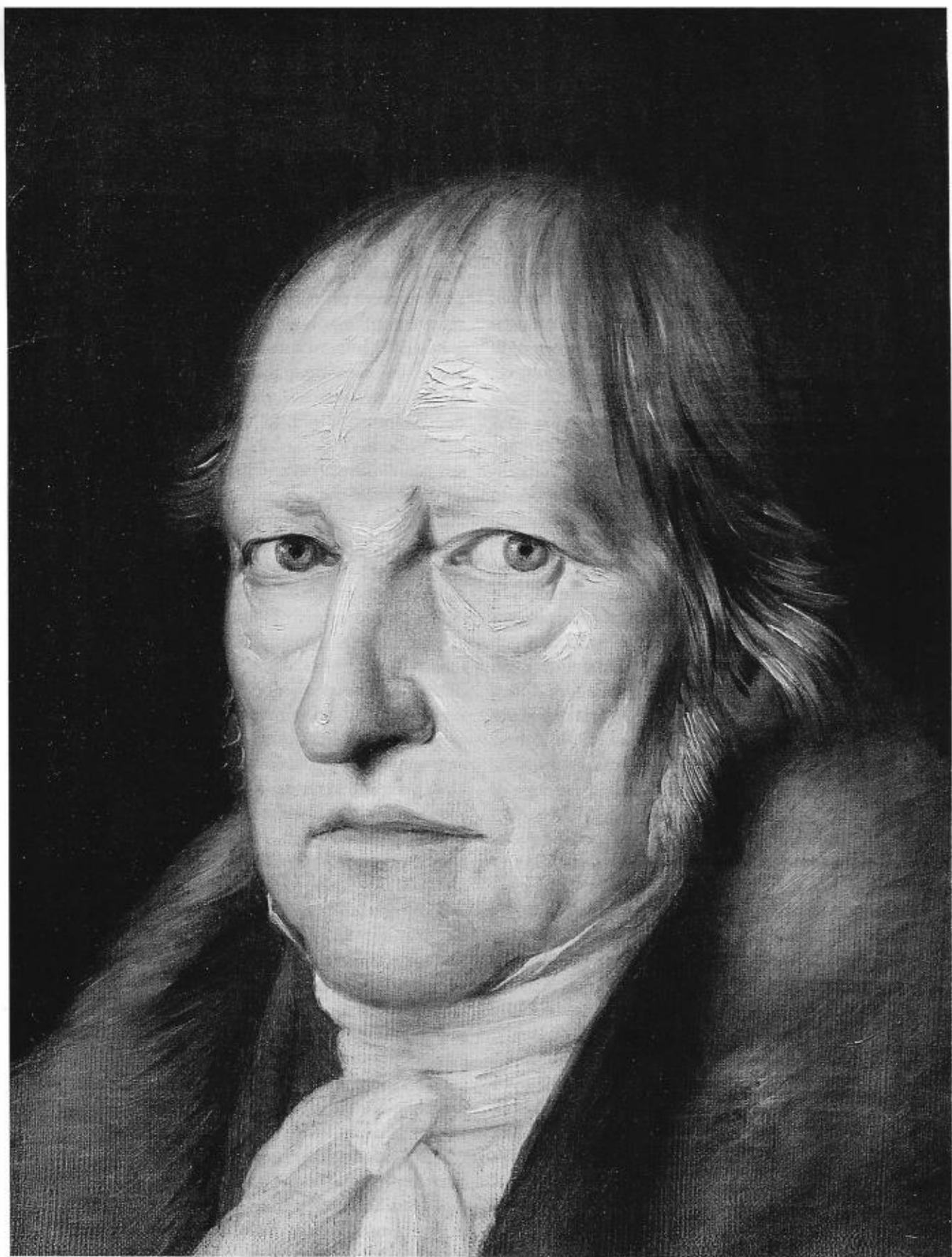
*La riscoperta dell'attualità  
della Filosofia del diritto di Hegel,  
dagli Stati Uniti a vari paesi europei*

*Lucio Cortella*

Le questioni etiche continuano a imporsi nel dibattito pubblico delle nostre democrazie come qualcosa che non può rimanere confinato e rinchiuso nella sfera individuale dei singoli cittadini. Lo schema di fondo, quello che ha costituito il riferimento costante nella storia dello Stato moderno, ovvero una chiara separazione fra etica e politica e la conseguente assegnazione della morale alla dimensione privata, mostra sempre più la sua inconsistenza. Non si tratta tanto della rilevanza pubblica dei comportamenti privati dei rappresentanti politici e nemmeno del carattere indiscutibilmente etico di molte questioni su cui il legislatore è sempre più chiamato ad intervenire. Ciò che è in questione è se la nostra convivenza civile possa essere resa possibile esclusivamente dalla regolazione astratta delle norme giuridiche (e quindi dalla sanzione) o se invece non richieda un'etica pubblica (e quindi una qualche forma di impegno morale da parte dei

singoli cittadini).

Quella tradizione politica che si è soliti chiamare *repubblicanesimo* ha richiamato con insistenza questa necessità. Essa ritiene che il fondamento della convivenza sociale, più che essere costituito dal potere di imposizione da parte delle autorità politiche e dalla conformità a obbedire e a eseguire quegli ordini da parte dei sudditi, sia essenzialmente costituito dalla partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, richieda cioè quelle che vengono chiamate *virtù civili*. Il sentirsi coinvolti in un'impresa comune, la partecipazione attiva al processo di deliberazione politica, il patriottismo, la condivisione degli stessi ideali e di una comune storia passata, sono considerati dal repubblicanesimo condizioni indispensabili per l'unità politica di un popolo. Privare la vita pubblica di questa sostanza etica significa ridurre lo Stato a una macchina e i cittadini a ingranaggi di un meccanismo tecnico-giuridico. È evi-



*Jakob Schlesinger, Ritratto di Georg Freidrich Wilhelm Hegel, Alte Nationalgalerie, Berlino*

dente l'insostenibilità di una tale condizione. Perché i cittadini siano disposti a osservare le leggi di uno Stato non basta la minaccia della sanzione. Essi devono anche essere intimamente convinti della "bontà" di quelle leggi, le devono cioè sentire come le "proprie" leggi. Senza questo processo di identificazione dei cittadini col proprio Stato, senza questa "unità di intenti", una società è destinata inevitabilmente a disgregarsi.

Questa esigenza diventa tanto più necessaria quanto più si afferma il modello democratico di Stato. Esso implica infatti il consenso esplicito (attraverso le procedure elettorali) nei confronti della rappresentanza politica e quindi nei confronti dello stesso processo legislativo, implica cioè – a maggior ragione – una comunione di intenti fra il corpo elettorale e il potere politico. Lo scopo della democrazia sta infatti nell'avvicinare società e Stato: insomma nessuna imposizione senza condivisione, nessun potere senza legittimazione. La controprova sta nel fatto che una democrazia entra in crisi proprio quando i cittadini si disaffezionano alla politica, quando rinunciano a esercitare i loro diritti-doveri, quando il ceto politico non risponde più alle sollecitazioni della società civile. Ciò che per un regime autoritario potrebbe rappresentare un fattore di rafforzamento (la messa fuori gioco dei cittadini) diventa invece per un assetto democratico una crisi di legittimazione, cioè un motivo di indebolimento. Mentre infatti gli Stati autoritari tendono a favorire l'assopimento politico della società e la sua spoliticizzazione, assecondando il rinchiudersi privatistico degli attori sociali, la democrazia ha invece bisogno di una partecipazione attiva, richiede cioè virtù civili e la condivisione di un'etica di fondo.

Nonostante le indubbie ragioni del repubblicanesimo è però altrettanto evidente il punto debole di questa concezione. Il suo riferimento storico è infatti posto nel modello antico della *polis* greca e soprattutto della *res publica* romana, due costruzioni politiche nelle quali chiaramente le ragioni della comunità, i suoi valori, le sue tradizioni venivano prima di qualunque ragione, interesse, istanza individuale. L'esistenza stessa delle virtù civili implica l'egemonia di un'etica comune, in cui tutti si riconoscono, e che consiste nel perseguire i superiori interessi della patria. Ma è proprio questo terreno comune ciò che è stato minato dall'idea moderna del valore prioritario dell'individuo, della sua insopprimibilità in nome di supposte superiori istanze collettive, della incomprimibilità della sua libertà e dei suoi diritti. Il venire in primo piano dell'individuo colloca lo Stato e la collettività sociale come istanze secondarie, comunque funzionali al singolo cittadino e ai suoi interessi, dipendenti dalla sua volontà. In altri ter-

mini, la legittimità dello Stato è tale solo in quanto serve a garantire i diritti individuali alla vita, alla sicurezza, alla giustizia, all'autorealizzazione.

Ciò ha preparato il terreno all'attuale condizione delle nostre società, nelle quali non è più immaginabile un'etica collettiva. Essa sarebbe percepita come un'invasione nella nostra sfera privata, come un'inammissibile intrusione in ciò che spetta a ognuno di noi stabilire e decidere. Uno Stato non può imporre ai suoi cittadini né visioni del mondo e della vita, né, tantomeno, concezioni morali. Esso non può pretendere di combattere il pluralismo etico che caratterizza le nostre società contemporanee, ma, al contrario, deve farsene garante. E, in ogni caso, qualunque tentativo di elaborare un'etica comune si troverebbe a fare i conti con la incomprimibilità dell'attuale pluralismo di valori, credenze e piani di vita. La celebre espressione weberiana del "politeismo dei valori" ha fotografato da tempo la struttura morale della civiltà contemporanea. Politeismo significa che non è più possibile stabilire una gerarchia in cui un valore sia collocato al di sopra degli altri, ma soprattutto, anche ammesso che ognuno di noi possa costruirsi la sua gerarchia, significa l'impossibilità di imporre un medesimo ordine valoriale a tutti.

Per questo motivo il liberalismo non repubblicano assume il pluralismo etico, cioè l'irriducibilità delle differenti concezioni valoriali individuali, come un dato di fatto che impedisce di porre alla base della convivenza civile un'etica comune. Ne consegue che le ragioni del nostro stare assieme non possono essere trovate sul piano etico ma solo sulla convenienza reciproca degli interessi, la cui regolazione viene affidata al sistema giuridico. Solo la dimensione politico-giuridica unisce, mentre la sfera etica divide. La sfida del liberalismo non repubblicano consiste perciò nel porre un astratto sistema di regole legittime (il diritto) come l'unico elemento che individui con differenti visioni del mondo e differenti interessi possano condividere. La teoria moderna dello Stato, pur nelle sue differenti versioni, è unanime nel porre un "patto originario" fra gli individui alla base della comunità politica. È evidente che non si tratta di una reale descrizione storica di qualcosa che sarebbe realmente avvenuto nel passato, ma di una sorta di esperimento mentale con cui noi immaginiamo le ragioni del nostro stare assieme. Infatti, pur essendo spinti da interessi differenti e talvolta conflittuali, è evidente a tutti la convenienza dello stare assieme, ma allora questa convivenza deve avere delle regole minime, che pur garantendo a ogni singolo le sue preferenze e i suoi valori, le renda compatibili con le preferenze e i valori di tutti gli altri. Il sistema politico-giuridico serve a questo e la sua legittimità sta nelle

garanzie che offre a difesa degli interessi individuali e delle esigenze della convivenza. L'idea del patto originario sta a indicare che ognuno di noi sottoscriverebbe quell'accordo se fosse messo in quella "condizione originaria". E questo indipendentemente dal fatto che concordi o meno con le modalità specifiche con cui viene concretamente regolata la vita sociale. Si può essere più o meno d'accordo con singole disposizioni legislative e con gli atti di un governo in carica, ma ciò che non possiamo permetterci di mettere in discussione è che esista una forma di governo sulla società o un sistema comune di regole.

Ma qui siamo di nuovo risospinti al punto di partenza. Dato che le nostre società scontano la compresenza plurale delle differenti visioni del mondo e delle scelte di vita, esse riuscirebbero a trovare dei piani comuni di azione solo laddove quei differenti interessi trovassero una convergenza. Ma la convergenza sarebbe sempre da inventare, non sarebbe mai data per scontata. Ogni volta che si dovesse verificare una radicalizzazione di quegli interessi e di quelle visioni del mondo la convivenza sociale diventerebbe impossibile. Mancherebbero le risorse e la volontà per impegni collettivi e imprese comuni che andassero al di là del raggiungimento degli interessi individuali.

Se lo schema repubblicano pretende troppo dai cittadini (una concezione condivisa dei valori e dei piani di vita), quello liberale pretende troppo poco (la cura dei propri interessi e la sottomissione alla legge). Queste due impostazioni non riescono a spiegare come mai – nonostante tutto – le democrazie contemporanee possano mantenere la loro coesione. Forse la nostra idea della vita politica antica idealizza eccessivamente la compattezza di quelle istituzioni, ma, specularmente, la concezione liberale forse ci propone un'immagine eccessivamente frammentata delle nostre società.

La *Filosofia del diritto* di Hegel – l'opera in cui egli elabora le linee di fondo del suo pensiero politico – ci fornisce una risposta che è di fondamentale importanza per la questione che stiamo esaminando, perché va al di là della contrapposizione fra liberalismo individualista e repubblicanesimo comunitarista. In ciò sta la sua essenziale attualità. Ma questa attualità va scoperta al di sotto delle inevitabili concessioni al tempo storico in cui quell'opera è sorta (l'epoca della "restaurazione" europea) e a quella generale impostazione idealista che per noi contemporanei risulta particolarmente difficile da accettare. Va inoltre considerato che la *Filosofia del diritto* hegeliana non si colloca all'interno della tradizione del pensiero democratico, per cui la sua applicazione alle questioni che attraversano le democrazie contemporanee risulta possibile solo dopo una paziente

opera di traduzione nel nostro vocabolario. Solo a questo punto si può mostrarne l'attualità, un requisito che – come vedremo – consiste non solo nella proposta politica ma anche nella diagnosi dei caratteri della società moderna.

Il contributo fondamentale che quest'opera può dare al dibattito contemporaneo consiste nella centralità che per essa riveste il concetto di *eticità* (*Sittlichkeit*). Secondo Hegel i rapporti sociali ai loro differenti livelli, dalle relazioni elementari della famiglia a quelle sociali nel mondo del lavoro e dell'economia fino a quelle giuridiche e politiche, sono tutte caratterizzate "eticamente". Con ciò egli non intende affermare che i rapporti fra gli uomini implicino degli obblighi di tipo morale, né che essi debbano necessariamente seguire un determinato sistema di valori. Quando Hegel usa il concetto di *Sittlichkeit* lo intende in un senso piuttosto differente da ciò che noi intendiamo col concetto di "morale" o di "etica". La sua concezione si riferisce propriamente a ciò che i greci intendevano col concetto di *ethos*. E per loro l'*ethos*, prima di essere un insieme di norme, indicava soprattutto la dimora fondamentale dell'uomo, il luogo abituale del suo abitare, l'insieme delle pratiche e delle consuetudini che lo accompagnano lungo tutta la sua esistenza e che sono la condizione prima del suo stare al mondo assieme agli altri. Il luogo del nostro abitare, più che essere un luogo fisico, caratterizzato da oggetti materiali, è costituito dalle norme che regolano il nostro comportamento con gli altri. Noi abitiamo non solo in uno spazio esteso quanto soprattutto in uno spazio "normativo", fatto di regole, comportamenti e pratiche di vita.

Nel mondo antico e in tutte le società tradizionali quell'*ethos* era costituito dalle tradizioni, cioè da abitudini normative non scritte, e tramandate più attraverso l'esempio e l'imitazione che non per mezzo dell'insegnamento verbale. Le virtù civili della *res publica* romana, così come tutto il complesso dei *mores*, facevano parte integrale di questo *ethos*, che – come abbiamo mostrato – privilegiava il valore della comunità e della patria rispetto a quello dell'individuo e dei suoi interessi.

Ora l'idea di Hegel è che quel mondo sia tramontato per sempre, che quell'*ethos* sia stato sepolto dall'affermarsi tumultuoso della modernità. Ciò però non ha significato la fine del carattere "etico" dei nostri rapporti. L'avvento della modernità ha comportato l'irruzione di un nuovo *ethos*, di un nuovo costume e di un nuovo mondo. La dimora dei moderni è diventata *la libertà*. Quando Hegel parla della libertà dei moderni non si riferisce semplicemente a un ideale, a un'aspirazione, o a un principio politico-costituzionale. Secondo la sua concezione nel mondo moderno la libertà ha cessato di

essere un'idea per diventare un mondo, informare la totalità dei nostri rapporti e regolarli secondo la sua logica. Affermare che le relazioni fondamentali del mondo moderno mantengono un carattere "etico" significa quindi che esse sono regolate dalla logica della libertà. In questo quadro ben si comprende la celebre definizione hegeliana dell'eticità: "L'eticità è il *concetto della libertà divenuto mondo sussistente [vorhandene Welt] e natura dell'autocoscienza*" (*Lineamenti di filosofia del diritto*, § 142). Nel mondo moderno la libertà non è più solo un concetto o un ideale ma è diventata un mondo oggettivo, fatto di pratiche, di istituzioni, di leggi, di norme, di forme giuridiche, politiche e sociali. E grazie a questa vera e propria "incarnazione" nel mondo la libertà ha finito per installarsi nell'intimo della nostra personalità individuale, ha formato cioè quella che Hegel chiama la "natura dell'autocoscienza".

Possiamo quindi affermare che la libertà, dopo aver dissolto ogni tradizione passata, ha finito per istituire una *nuova tradizione*, quella fondata sulla libertà e caratterizzata dal venire in primo piano dell'individuo e dei suoi diritti. L'uomo non può vivere senza un *ethos* che lo guidi e ne accompagni il processo di formazione. La distruzione di ogni *ethos* tradizionale ha quindi finito per imporre uno nuovo: la *tradizione della libertà*. Essa è caratterizzata dalla progressiva affermazione dei diritti individuali, dall'ideale dell'*autonomia* e dell'autorealizzazione, dal diritto a ricercare il proprio interesse, dal primato dell'individuo sulla collettività.

Secondo Hegel i nostri rapporti con gli altri sono dominati da questo *ethos* in tutte le differenti sfere del vivere sociale. Egli analizza prima di tutto le relazioni all'interno della *famiglia* borghese e mostra come i sentimenti di amore e di affetto che la caratterizzano siano finalizzati a educare l'individuo all'uso responsabile della sua libertà. Amare un altro significa istituire un rapporto che è al tempo stesso di appartenenza ma anche di indipendenza: noi non vogliamo essere amati da qualcuno che sia costretto a farlo ma da qualcuno che ci ami "liberamente". I rapporti primari di affetto, cura e amore (sintetizzati da Hegel nel concetto di famiglia) sono da lui considerati come una specie di dimora originaria, un *ethos* appunto, una sorta di culla da cui dovrà uscire l'individuo capace di affrontare la società civile.

La seconda sfera presa in considerazione da Hegel è quella più ampia della *società*, caratterizzata dal sistema capitalistico, dalla ricerca del profitto, dalla concorrenza, dal mercato, dal mondo del lavoro. Potrà suonare strano che Hegel usi la parola "etica" per caratterizzare questo mondo, ma esso è per eccellenza l'*ethos* dell'uomo moderno, la sua vera dimora, la palestra dove egli

viene educato all'autonomia, all'autoaffermazione e a un individualismo responsabile. Nella società civile l'individuo moderno impara a disciplinare i propri bisogni, a rinviare la loro soddisfazione attraverso il lavoro, a organizzarsi assieme agli altri individui, cioè apprende il corretto uso della sua indipendenza.

Il terzo livello in cui si manifesta questo ruolo "etico" della libertà è quello delle relazioni politiche, la sfera dello *Stato*. Qui la funzione formativa è esercitata dalle istituzioni e dalle leggi. L'idea di Hegel è che queste non abbiano semplicemente una finalità regolativa del nostro vivere comune, non siano cioè un semplice "strumento" utile a rendere possibile la convivenza dei diversi. Esse svolgono un vero e proprio ruolo educativo, nel senso che è grazie ad esse che possono costituirsi degli individui liberi e responsabili. L'individuo non nasce autonomo, già in grado di regolare la propria vita al di fuori di ogni condizionamento o costrizione. Al contrario nasce dipendente dai suoi bisogni primari, dalle sue passioni, dai suoi impulsi biologici. Perché diventi capace di autodeterminare la propria esistenza e di regolarla sulla base delle proprie preferenze e dei propri interessi, ha bisogno di un terreno che lo educi all'uso responsabile della sua libertà. Lo Stato di diritto moderno svolge questo ruolo. La sua funzione è infatti quella di garantire la libertà e l'uguaglianza di tutti i suoi cittadini, di trattarli cioè come liberi e uguali e quindi di educarli all'uso della loro libertà individuale, al rispetto di quella altrui e, infine, al valore della legalità. In questo senso l'individuo autonomo moderno viene – secondo Hegel – non *prima* dello Stato (come suo fondamento) ma *dopo* lo Stato (come suo risultato). Noi siamo il prodotto delle istituzioni politiche dello Stato moderno. La nostra libertà è il risultato di un lungo processo formativo ed educativo svolto dall'azione dello Stato di diritto, dal sistema giuridico, dalle istituzioni democratiche.

È solo in questo senso che possiamo parlare di un carattere "etico" dello Stato in Hegel. Non già nel senso che la politica sarebbe sottomessa agli imperativi di una determinata visione della vita o di un certo sistema di valori: nessuna costrizione a comportamenti etici da parte delle istituzioni statali, né alcuna sottomissione delle leggi dello Stato e delle sue istituzioni a un "decalogo" di obblighi morali. Da questo punto di vista lo Stato hegeliano è uno Stato che in termini contemporanei definiremmo "laico", cioè indipendente da religioni, culture, concezioni morali. Esso è "etico" solo nel senso che le sue istituzioni contengono al suo interno il sistema delle norme fondamentali della libertà e quindi predispongono i cittadini a comportarsi secondo quei principi.

Abbiamo qui la risposta al problema da cui eravamo partiti. Una società attraversata da un pluralismo valoriale, religioso, culturale può essere tenuta assieme non già da un'etica specifica, da una determinata tradizione storica, dai valori di una certa cultura, ma da quell'etica transcontestuale e transculturale che è già implicita nelle istituzioni dello Stato. Tutti noi ci sentiamo impegnati alla medesima osservanza nei confronti delle leggi così come condividiamo la stessa appartenenza alle istituzioni, e per questo motivo siamo tenuti assieme dalle norme che sono in esse implicite. Da quelle leggi e istituzioni abbiamo imparato il valore della libertà, quello del nostro e altrui rispetto, quello della comune appartenenza a un medesimo destino, quello della legalità e dei diritti, quello della giustizia e dell'equità.

Insomma abbiamo a disposizione una risorsa fondamentale quando invochiamo un'etica per la politica, un codice morale per i comportamenti pubblici, un orientamento normativo che funga da guida e da esempio sia per la classe politica sia per la società civile. Quella risorsa è nascosta dentro l'operare delle istituzioni e da quelle trae la fonte del suo sostentamento. Non è richiesta qui nessun'altra autorità che ci fornisca quell'orientamento: non un'autorità religiosa, non quella di passate tradizioni etico-culturali, non quella di una qualche concezione filosofica che venga a colmare il vuoto lasciato dal disgregarsi dell'etica tradizionale e dall'avanzare impetuoso della libertà individuale dei moderni. Non c'è nessun nuovo codice morale che possa sostituire quel tessuto etico tradizionale che ha caratterizzato tutte le civiltà passate. E nessuna nuova scala di valori potrà mai colmare quel vuoto e imporsi come una sorta di nuova morale sociale. L'etica, intesa come idea della vita buona e sistema di preferenze valoriali, si è ormai irrimediabilmente pluralizzata e proprio l'idea dell'autonomia individuale non può più accettare di sottomettersi a valori che essa non condivide. L'unica etica possibile è quella che noi tutti già condividiamo perché appartiene a quel sistema giuridico-costituzionale che ci ha formato e a partire dal quale abbiamo sviluppato le nostre fondamentali convinzioni. Solo essa è sufficientemente formale da non entrare in conflitto con alcuna etica sostanziale individuale e sufficientemente universale da essere condivisa da tutta la società.

Certo, quando Hegel pensa la nuova eticità che caratterizza i rapporti politici moderni non la pensa dentro il quadro di uno Stato democratico. Ne è prova innanzitutto l'assetto costituzionale nel quale la sovranità viene vista non nel popolo ma nel sovrano, con il conseguente ridimensionamento del ruolo del parlamento come rappresentante della volontà popolare. Ma

l'aspetto pre-democratico della *Filosofia del diritto* risiede soprattutto nel tipo di relazione che Hegel istituisce fra Stato e cittadini. La sua idea è che, essendo i cittadini un risultato dell'azione etica delle istituzioni, debbano necessariamente identificarsi con la superiore razionalità di esse e non possano alla fine che acconsentire a tutto ciò che esse producono. L'apporto dei cittadini alla vita dello Stato è per Hegel fondamentalmente affermativo e di consenso, mai di dissenso.

In realtà i tratti autoritari che indubbiamente accompagnano la concezione politica di Hegel sono facilmente superabili proprio a partire dallo stesso punto di vista espresso dall'idea hegeliana di eticità moderna. Se essa è l'incarnazione della libertà, educerà i cittadini proprio all'esercizio della libertà medesima, cioè li formerà come cittadini autonomi, capaci di indipendenza di giudizio, capaci di consenso ma anche di dissenso, responsabili di fronte agli altri e agli interessi generali ma anche consapevoli dei propri diritti. Certo, nella modernità la libertà ha sostituito le tradizioni passate facendosi essa stessa tradizione, ma in tal modo ha anche preso le distanze da qualsiasi *ethos* tradizionale. Se quello educava alla conformità nei confronti dei costumi e delle leggi vigenti, questa educa all'esercizio critico e alla presa di distanza nei confronti di quelle stesse istituzioni che hanno costituito e formato l'uomo moderno.

Ma l'eticità istituzionale è solo una risorsa delle nostre società democratiche, non è una garanzia. Non c'è nulla che impedisca comportamenti che ne ignorino il contenuto normativo essenziale o che addirittura entrino apertamente in conflitto con essa. Specialmente quando le istituzioni non svolgono più adeguatamente il loro ruolo, quando entrano in crisi, quando il quadro politico-istituzionale non risponde più ai bisogni della società, diventa molto più facile che irrompano sulla scena pubblica comportamenti che violano il nucleo fondamentale di quell'etica. Il secolo appena trascorso ha dimostrato come le stesse democrazie possano generare dal loro interno movimenti e regimi politici che ne costituiscono la radicale negazione. Allo stesso modo, quelle medesime istituzioni possono produrre una corruzione dei loro stessi principi etici. E allora non si può invocare nessun super-potere che possa impedire quella degenerazione. Solo i cittadini possono contrastarla. In fondo essi sono il risultato di questa eticità post-tradizionale fondata sulla libertà, ne sono gli eredi legittimi e perciò sono anche gli unici testimoni che possono trasmetterla alle generazioni future come un bene prezioso da custodire e difendere.

Lucio Cortella