



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale
in Scienze
filosofiche

Tesi di Laurea

Il sistema della libertà

Riflessioni sulla *Filosofia
del diritto* hegeliana

Relatore

Ch. Prof. Lucio Cortella

Correlatore

Ch. Prof. Giorgio Cesarale

Laureando

Andrea Bianchi
Matricola 877655

Anno Accademico

2019 / 2020

IL SISTEMA DELLA LIBERTA'

Riflessioni sulla *Filosofia del diritto* hegeliana

INTRODUZIONE

I *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel sono un classico della storia della filosofia e costituiscono un'opera enorme che tratta una gamma di tematiche estremamente vasta. Essa è ancora oggi al centro del dibattito contemporaneo negli ambiti della filosofia politica, della filosofia sociale, delle teorie dell'intersoggettività, delle interpretazioni della modernità. I *Lineamenti* hanno conosciuto diverse stagioni di riscoperta che hanno inteso ogni volta valorizzarne una parte diversa, nella convinzione che essa fornisca gli strumenti concettuali più utili per muoversi all'interno del dibattito attuale. La sezione più celebre è sicuramente quella dedicata alla società civile in cui Hegel fa tesoro dell'esperienza dell'economia politica scozzese che aveva studiato durante il periodo giovanile. La trattazione hegeliana del tema ebbe una grande influenza sul pensiero di Marx e sulla sociologia successiva, ma ancora oggi è al centro del dibattito negli studi legati soprattutto alla più recente teoria critica di stampo francofortese sul capitalismo e la presenza o meno in esso di una normatività immanente. Un secondo momento di rivalutazione della *Filosofia del diritto* si è impegnato a ricostruire, a partire dalla sezione dedicata alla moralità, una teoria hegeliana dell'azione intenzionale per saggiarne l'attualità in un confronto con le filosofie analitiche e post-analitiche dell'azione. Un ulteriore ricchissimo filone di indagine che vede in Axel Honneth l'autore principale ha inteso invece recuperare il cuore della proposta filosofica di Hegel, ovvero la teoria della *Sittlichkeit* per arricchire i dibattiti contemporanei che si muovono attorno ai temi del riconoscimento, dell'eticità democratica, della seconda natura. Le ricerche più recenti hanno invece indagato la relazione tra la *Filosofia del diritto* e la *Scienza della logica*, determinando la natura di quella *philosophische Rechtswissenschaft* che Hegel realizza nei suoi *Lineamenti*.

Il presente lavoro intende confrontarsi con tutte queste recenti letture dell'opera di Hegel attraverso un'interpretazione complessiva del testo. Nel primo capitolo, che si soffermerà soprattutto sulla *Vorrede* e sui primi paragrafi della *Einleitung*, si affronteranno questioni metodologiche e

sistematiche, facendo dialogare i *Lineamenti* con la *Logica*, nell'intento di proporre una lettura sistematica della *Filosofia del diritto*. Nel secondo capitolo verranno analizzati nel dettaglio alcuni dei passaggi fondamentali delle *Grundlinien*, approfondendo volta per volta il discorso attraverso un confronto con le riprese dei temi hegeliani all'interno del dibattito più attuale. Nell'ultimo paragrafo della ricerca, confrontandosi con la dottrina dello stato, si cercherà in particolare di rivalutare la trattazione del tema della *Verfassung* – spesso sottovalutato nella letteratura secondaria -, nella convinzione che esso meriti una considerazione da parte della filosofia contemporanea, così come è avvenuto per le altre questioni prima ricordate. Nella conclusione si svolgerà un breve confronto con alcune delle celebri critiche che sono state mosse alla dottrina dell'eticità hegeliana, all'interno del tentativo di un bilancio del percorso svolto.

Si è preferito, anche a causa della natura limitata di questo lavoro, concentrarsi soprattutto sul testo dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, allargando lo sguardo, dove necessario, anche alla *Fenomenologia dello spirito*, alla *Logica* e alla *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tralasciando invece i testi del periodo jenese dedicati alla filosofia pratica e il *corpus* delle lezioni sulla filosofia del diritto, che pure sarebbero stati fondamentali per una considerazione storica dell'evoluzione del pensiero hegeliano relativo ai temi della politica e della società. Un tale lavoro avrebbe tuttavia oltrepassato i limiti di queste ricerche.

CAPITOLO I: L'IDEA DI UNA *PHILOSOPHISCHE* *RECHTSWISSENSCHAFT*.

Per una lettura sistematica della *Filosofia del diritto* hegeliana

1. Metodo e sistema. Un breve punto sul dibattito attuale riguardo alla funzione della sistematicità nella filosofia del diritto di Hegel

Nelle primissime righe della *Vorrede* ai suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* (*GPhR*, *Vorrede*, p.11, *Dir.* p. 39), Hegel informa il lettore sulla natura “occasionale” del testo. Nelle intenzioni iniziali dell'autore, infatti, esso avrebbe dovuto fungere da compendio per gli studenti uditori delle sue lezioni dedicate alla filosofia del diritto. Si tratta quindi di un manuale finalizzato ad approfondire quella parte della filosofia che aveva già trovato un'esposizione più sintetica nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Heidelberg del 1817. Si tratta cioè di quella dottrina dello spirito oggettivo – seconda parte della filosofia dello spirito hegeliana – che è dedicata al diritto. Come si avrà modo di mostrare più avanti, la concezione hegeliana del diritto (*Recht*) è molto più ampia di quella che assurge ad oggetto delle scienze giuridiche e politiche moderne (che corrisponderebbe piuttosto a ciò che Hegel definisce *abstraktes Recht*) e arriva ad includere la dimensione interiore della moralità, sfere oggi oggetto delle scienze sociali quali la famiglia, la società civile, il mondo del lavoro e dell'economia, fino ad arrivare alla dimensione dello stato, con i suoi aspetti istituzionali e costituzionali. Ciò che consente a Hegel di considerare questa molteplicità di temi una stessa <<parte della filosofia>> (*ibidem*) è la loro *connotazione normativa*, la loro capacità, cioè, di determinare il nostro agire e la nostra volontà attraverso ragioni oggettive. Indagare l'origine dell'autorevolezza della dimensione del diritto significa affrontare il problema della normatività e del suo fondamento¹. La tesi che si vuole sostenere in questo capitolo è che questo tipo di normatività ha il suo fondamento nella *natura sistematica* della scienza filosofica del diritto che Hegel propone, una scienza che, come emergerà da un'analisi dei paragrafi dei *Lineamenti*, non si limita a trattare scientificamente – o, per usare la terminologia hegeliana, rappresentativamente – il suo oggetto, bensì, in un senso ancora da determinare, lo produce. La *philosophische Rechtswissenschaft* all'opera nei *Lineamenti*, quindi, non costituisce una metodologia scientifica da applicare ad un contenuto già formato, indipendente da

¹Della possibilità di (e fino a che punto) intendere la filosofia del diritto hegeliana come una teoria normativa si tratterà più avanti. Per ora si faccia riferimento alle ricerche di Axel Honneth, cfr. A. Honneth, 2013.

essa e ad essa presupposto, ma produce generativamente le determinazioni di un concetto, quello del diritto, fondandone al tempo stesso la normatività².

Il ruolo della sistematicità nel metodo hegeliano e più in generale la relazione sussistente tra il metodo speculativo esposto da Hegel nella *Scienza della logica* e la *Filosofia del diritto* è da tempo oggetto di discussione tra gli studiosi che hanno prodotto una vasta gamma di proposte interpretative³. E' lo stesso Hegel, in diversi luoghi dei *Lineamenti* a sottolineare la dipendenza metodologica della sua opera dedicata alla filosofia pratica dal suo capolavoro teoretico: <<la natura del sapere speculativo è stata da me ampiamente esposta e sviluppata nella mia *Scienza della logica*>> (*GPhR*, *Vorrede*, p. 12, *Dir.*, p. 41)⁴. La natura brachilogica di queste annotazioni hegeliane e la tendenziale ostilità del pensiero contemporaneo rispetto al sistema del filosofo tedesco – laddove, invece, spesso ne viene rivalutato il pensiero pratico o quello del periodo jense - ha tuttavia generato non pochi dubbi sulla modalità di questa relazione tra *Logica* e *Filosofia del diritto*. Muoversi tra l'ampio ventaglio offerto dagli studiosi con i più svariati orientamenti è complesso, ma particolarmente utile risulta la schematizzazione proposta da *Kevin Thompson*, che fa leva sulla duplice distinzione fra letture metafisiche e non metafisiche e sistematiche e non sistematiche⁵. Secondo lo studioso americano si potrebbero quindi distinguere sostanzialmente quattro differenti posizioni, che si dividono sul riconoscimento (o misconoscimento) della funzione normativa che assume la sistematicità del metodo hegeliano e sul legame tra metodo e impostazione “metafisica”, concernente la natura ultima dell'assoluto⁶.

² In questo senso la posizione qui espressa si avvicina a quella di K. Thompson, 2019.

³ Per una visione di insieme (per quanto inevitabilmente parziale) della discussione su questo tema, cfr. A. Nuzzo, 1990, in particolare pp. 97-158. Particolarmente interessante a proposito il recente volume collettaneo a cura di T. Brooks- S. Stein, 2017, che ha il vantaggio di raccogliere contributi di diversi studiosi, coprendo un ampio raggio delle posizioni interpretative che si sono confrontate su questo spinoso problema hegeliano.

⁴ Sono numerosi in realtà i passaggi in cui Hegel rimanda alla *Logica* o alla sezione dell'*Enciclopedia* dedicata alla filosofia della logica. Ci limitiamo a richiamare qui solamente i più significativi: <<il metodo secondo cui si attua tale sviluppo [del concetto] è anch'esso presupposto a partire dalla Logica>> (*GPhR* § 31, p. 84, *Dir.*, p. 119).

⁵ Cfr. K. Thompson, 2019 e, per un'analisi più sintetica delle varie posizioni, il contributo di Thompson in T. Brooks- S. Stein (a cura di), 2017, pp. 44-66.

⁶ Il criterio individuato da Thompson sembra effettivamente sensato e consente di fare ordine tra le numerose proposte interpretative del rapporto fra logica e filosofia del diritto hegeliane che sono state proposte negli ultimi anni. Il rischio, tuttavia, è quello di sottovalutare la pur fondamentale distinzione fra una lettura analitica di Hegel e una proposta filosofica originale ed autonoma, che vede in Hegel solamente uno dei principali punti di riferimento. Su questo cfr. l'incipit polemico del contributo di Allen Wood in T. Brooks-S. Stein (a cura di), 2017, pp.82-102, in particolare pp. 82-88. Wood riconosce infatti l'importanza del metodo speculativo e della sua sistematicità all'interno della filosofia del diritto hegeliana, ma, ritenendo tutto ciò obsoleto, si limita a riprendere le <<*philosophically interesting ideas contained in Hegel's conception of a philosophical system itself*>>, *ivi*, p. 87. In questo modo, tuttavia, Wood fraintende l'autentica natura delle posizioni hegeliane, anche nel campo della filosofia del diritto. Come verrà mostrato, il pensiero pratico di Hegel non può essere inteso come una proposta etico-politica tra le altre, riproponibile a prescindere dal suo legame con la metodologia sistematica che la ha generata, come se in qualche modo preesistesse a questa.

La posizione che verrà qui sostenuta, per utilizzare la classificazione di Thompson, è sistematica e metafisica⁷; riconosce cioè allo stesso tempo la funzione fondativa che il metodo sistematico hegeliano svolge nei confronti della normatività della sfera del diritto e l'inseparabilità di fatto tra metodo speculativo e concezione hegeliana dell'assoluto. La dialettica non costituisce per Hegel, infatti, un metodo "cartesiano" che consente al pensiero di giungere ad una verità adiale di cui non sarebbe quindi componente essenziale, bensì strumento accessorio ed estrinseco; come giustamente sottolinea *Lucio Cortella*,

il movimento dialettico non può cioè essere considerato come l'apparato di difesa di un originario che vale indipendentemente da esso. [...] La verità emerge solo mantenendo insieme ad essa anche la totalità dei momenti confutati. Ma per poter tenere insieme al risultato questa totalità di momenti è essenziale comprendere tale risultato in unità col suo processo⁸.

Questa lettura allo stesso tempo "metafisica e sistematica" della filosofia del diritto hegeliana emerge direttamente da un'analisi attenta di quei luoghi dei *Lineamenti* in cui il filosofo si confronta maggiormente con questioni metodologiche e preliminari, purché non si rinunci tuttavia ad ampliare l'analisi a quegli altri momenti del sistema – a volte richiamati esplicitamente da Hegel, altre volte assenti, ma comunque evidenti a chi abbia una minima dimestichezza con il linguaggio hegeliano – separando la filosofia del diritto da quel <<processo>> da cui il <<risultato>> può essere separato solo astrattamente. È la stessa lettera del testo hegeliano, compresa *iuxta propria principia*, senza presupposizioni estrinseche al movimento del pensiero a suggerire una lettura sistematica della filosofia pratica del filosofo di Stoccarda⁹.

In questo capitolo ci si soffermerà principalmente sulle pagine della *Vorrede* e sui primi tre paragrafi della *Einleitung*, luoghi in cui abbondano riflessioni di carattere metodologico e sistematico, ampliando il discorso, dove necessario, ad altri testi hegeliani, più esplicitamente dedicati a questioni di carattere teoretico o logico.

⁷ Il termine "metafisica" viene qui usato nello stesso senso che viene ad esso attribuito da Thompson, ovvero nel senso di un'affermazione sulla natura ultima delle cose. Non si vuole in alcun modo avvicinare Hegel alla tradizione della metafisica di cui la *Scienza della logica* costituisce piuttosto un superamento e, allo stesso tempo, un inveramento. Su questo cfr. L. Cortella, 2002, pp. 279-288.

⁸ L. Cortella, 1995, pp. 334, 335.

⁹ Sarebbe una presupposizione di questo tipo il voler leggere nel pensiero pratico di Hegel una proposta di tipo "liberale" o "olistico-statalista", sovrapponendo al concetto hegeliano di stato o di costituzione categorie ricavate dall'uso contemporaneo di questi termini, presupponendo quindi una certa ermeneutica di essi al confronto con il testo. Fondamentale sarà quindi partire dalla lettera del testo di Hegel, cercando di seguire il movimento di pensiero che nei *Lineamenti* trova la sua esposizione (*Darstellung*).

2. La natura speculativa e concettuale della scienza filosofica del diritto

Dopo aver informato il lettore della natura “manualistica” della sua opera, è lo stesso Hegel a porre l’accento sulla differenza metodologica che distingue questo compendio *filosofico* da quelli di altra natura:

il presupposto è la modalità in cui la filosofia progredisce da una materia all’altra e conduce la dimostrazione scientifica – questa modalità conoscitiva speculativa in generale (*diese spekulative Erkenntnisweise überhaupt*) – differisce essenzialmente dagli altri tipi di conoscenza. Solo lo sguardo consapevole entro la necessità di una tale diversità potrà riuscire a trarre la filosofia fuori da quella vergognosa degradazione in cui essa è sprofondata ai giorni nostri. (*GPhR, Vorrede*, p. 12, *Dir*, p. 41 e seguenti)

Come emerge chiaramente da questo passaggio, Hegel riconosce la natura specificamente *speculativa* del metodo della filosofia del diritto e affida proprio alla consapevolezza di questa differenza le sorti di una disciplina – la filosofia – che sembra essere preda di una confusione metodologica, dopo essersi liberata delle <<pastoie>> della vecchia logica che procedeva <<secondo le norme della conoscenza intellettuale>> (*ibidem*). Una prima determinazione della differenza fra la scienza filosofica del diritto e le forme precedenti di filosofia pratica viene quindi offerta da Hegel nelle primissime pagine dei *Lineamenti*: essa sarebbe la differenza tra una conoscenza di tipo intellettuale e una di tipo speculativo. Ma in cosa consiste effettivamente questo scarto tra i due tipi di conoscenza? Hegel ci informa che la caratteristica essenziale di un sapere speculativo è la sua natura *concettuale*¹⁰. Se il pensiero intellettualistico può permettersi di presupporre il suo oggetto, quello speculativo e concettuale non si ferma al *dato* (*das Gegebene*), ma procede da se stesso, fino a <<sapersi unito, nella sua più profonda interiorità, con se stesso>> (*ibidem*); la scienza speculativa del diritto non può, insomma, fondare le sue pretese normative sui dati della sensibilità, sul sentimento, sulla semplice fattualità storica empirica (quella che Hegel definisce *Realität*), ma deve procedere da se stessa, con un metodo immanente che è unità di forma e contenuto, senza applicare la prima (intesa come un vuoto sistema di concetti puri) ad un dato presupposto. In questo senso, il pensiero speculativo hegeliano radicalizza e porta alle estreme conseguenze la verità profonda del pensiero moderno, quel *principio del soggetto* che vede nel pensiero e nella sua autonomia la fonte ultima di giustificazione e il fondamento della

¹⁰ <<Su diritto, eticità e stato, la verità è tanto antica quanto pubblicamente esposta e nota [...]. Di cos’altro c’è bisogno se non anche di *comprenderla concettualmente* (*begreifen*) e di procurare al contenuto, già in se stesso razionale, anche la forma razionale, affinché anche il contenuto stesso si dimostri giustificato (*gerechtfertigt*) per il pensiero libero?>> (*GPhR, Vorrede*, pp. 13, 14, *Dir.*, p. 43). E’ interessante notare come in questo passaggio Hegel connetta un’osservazione “metodologica” sulla natura del pensiero speculativo al tema della giustificazione (*Rechtfertigung*).

libertà: <<l'uomo *pensa*, e cerca nel pensiero la propria libertà e il fondamento dell'eticità>> (*ibidem*)¹¹.

La distinzione appena illustrata richiama un'altra celebre distinzione hegeliana, quella tra rappresentazione (*Vorstellung*) e concetto (*Begriff*). Se il concetto riduce qualsiasi contenuto trascendente a un suo momento immanente, nella rappresentazione, il pensiero oppone a sé un oggetto indipendente, pone di fronte a sé qualcosa di diverso da sé (*vor- stellen*). In questo modo, tuttavia, l'oggetto della *Vorstellung* – che non va in nessun modo confuso con un contenuto meramente empirico – rimane il risultato di una generalizzazione a partire dal materiale empirico dell'intuizione sensibile, del sentimento, della mera fattualità storica. Il risultato, come sottolinea Thompson, sarà inevitabilmente compromesso con il materiale sensibile: <<*these objects are necessarily defined by an admixture of contingent and arbitrary associations, ones either produced in the formative process itself or already present as a feature of the existing empirical source from which they were derived*>> (K. Thompson, 2019, p. 19). Questo processo arbitrario di costituzione rappresentativa degli oggetti lascia completamente indeterminato il loro statuto epistemico e normativo: <<*in accepting these objects as they are, their existence is never called into question*>> (*ivi*, p. 20) e la stessa infondatezza si estende a tutte le inferenze sviluppate a partire da questi *Gegebene*¹². E' lo stesso Hegel, nella *Scienza della logica* a mostrare i limiti della concezione rappresentativa del pensiero, tipica della filosofia moderna in entrambe le sue varianti razionaliste ed empiriste:

<<Nella intuizione, o anche nella rappresentazione, l'oggetto è ancora un che di esteriore, di estraneo. Mediante il concepire (*Begreifen*), quell'essere in sé e per sé che l'oggetto ha nell'intuire e nel rappresentare, viene trasformato in un essere posto [...]. Ma questo suo essere posto è il suo essere in sé e per sé, ovvero la sua *oggettività*>> (*Log*, II, p. 660).

Nemmeno il pensiero kantiano – secondo Hegel – si emanciperebbe dalla struttura della *Vorstellung*, continuando a ritenere le categorie un elemento puro e formale da applicare al materiale empirico presupposto e dato¹³. In questo modo, però, Kant non riesce a fondare adeguatamente quell'autonomia e assolutezza del pensiero che, come è già stato detto, costituisce il motivo sotterraneo – e spesso inconsapevole – di tutta la filosofia moderna: <<il concetto non è l'indipendente, non è l'essenziale e il vero di quella materia persistente, la quale è anzi in sé per sé la realtà, che non si lascia cavar fuori dal concetto>> (*Ivi*, p. 663). Solo la dottrina hegeliana del concetto

¹¹ Su questo cfr. L.Cortella, 2002, pp. 119-132.

¹² <<*with the givennes of the object comes the givennes of its properties*>>, (K. Thompson, p. 20).

¹³ <<Tanto nell'ordinaria rappresentazione psicologica, quanto anche nella filosofia trascendentale kantiana, questo rapporto si piglia nel senso che la materia empirica, il molteplice dell'intuizione e della rappresentazione, esista anzitutto per sé. [...] In questo modo l'intelletto è una forma per sé vuota che da una parte acquista realtà solo per mezzo di quel contenuto dato, dall'altra astrae da esso, vale a dire lo tralascia come inutile per il concetto>> (*Log*, II, p. 663).

riesce quindi a fondare l'oggettività del pensiero – che non può più in alcun modo essere ridotto ad un'attività soggettiva dell'io empirico, conquista già ottenuta dal Kant dell'*Analitica trascendentale* – superando definitivamente il dubbio scettico che ancora poteva essere opposto alla rappresentazione, incapace di fondare i suoi presupposti¹⁴.

Nel suo testo dedicato alla filosofia del diritto hegeliana, Thompson oppone il metodo concettuale e sistematico di Hegel a quello rappresentativo dell'empirismo e del razionalismo. Ciò che risulta particolarmente interessante del lavoro del filosofo americano è la sua insistenza nel sottolineare le implicazioni normative delle due principali correnti della filosofia moderna prekantiana¹⁵. Entrambe, infatti, presentandosi come *teorie normative* della politica e del diritto, sono costrette ad affrontare il problema della normatività, cioè a giustificare e fondare le pretese normative di quella dimensione istituzionale che Hegel definisce con il termine *Recht*. Tanto il razionalismo, quanto l'empirismo, tuttavia, adottando una metodologia "rappresentativa" ricadendo, anche in sede di giustificazione normativa, in quelle stesse aporie evidenziate da un punto di vista teoretico generale. Hegel si confronta con le teorie normative del suo tempo nei primi paragrafi dell'*Einleitung*, attaccando esplicitamente il *metodo formale* razionalista basato sulla *definizione* e la giustificazione empirica del diritto, nelle due varianti dell'irrazionalismo romantico (rappresentato dalla scuola di Fries) e della scuola storica di Hugo.

E' celebre la polemica hegeliana contro l'approccio definitorio delle scienze formali e razionalistiche del diritto, sviluppata nell'*Anmerkung* (indicata con la lettera A d'ora in poi) al §2 dei *Lineamenti*:

<<la deduzione formale della definizione – per esempio, a partire dall'etimologia – viene condotta principalmente facendo astrazione dai casi particolari, e ponendo quindi a fondamento il sentimento e l'attività rappresentativa degli uomini. La correttezza della definizione viene poi riposta nell'accordo con le rappresentazioni date>> (*GPhR*, §2A, p. 31, *Dir.* p. 75).

Questa posizione non è in grado di esibire le ragioni del processo di astrazione e deduzione che, a partire da casi particolari presupposti, deriva una definizione di valenza universale, astratta ed arbitraria. Il metodo intellettualistico del razionalismo, insomma, non è in grado di salvare gli <<unici elementi scientificamente essenziali (*was allein wissenschaftlich wesentlich ist*)>>, ovvero <<la necessità della cosa in sé e per sé (*die Notwendigkeit der Sache an und für sich*)>> e <<la natura del

¹⁴ <<Il vero concetto è dunque non solo la consapevolezza da parte del pensiero di se stesso e della sua vera natura, ma al contempo anche la coscienza che la sua natura è la vera essenza degli oggetti. Esso è la realtà in quanto è diventata consapevole di sé e della sua natura logica. In ciò ha tolto ogni exteriorità e si riconosce come assolutamente indipendente, dissolvendo ogni apparenza oggettiva che gli si ponga di fronte>> (L. Cortella, 2002, p. 89).

¹⁵ Cfr. K. Thompson, 2019, pp. 18-25.

concetto (*die Natur des Begriffs*)>>; questi due elementi, al contrario sono esattamente il risultato di un sapere concettuale, quale vuole essere una scienza filosofica del diritto¹⁶.

Una critica analoga viene mossa da Hegel anche alla fondazione empirista del diritto. A questo riguardo, il filosofo tedesco sembra distinguere due differenti approcci, particolarmente diffusi nel mondo accademico a lui contemporaneo. La prima posizione ascrivibile alla galassia dell'empirismo considera l'idea di diritto un fatto di coscienza, ponendo il sentimento soggettivo a fondamento di essa¹⁷. La seconda posizione nasce invece, secondo Hegel, dal fraintendimento della differenza sostanziale tra la spiegazione storica e quella filosofica del diritto. Se è infatti inevitabile <<considerare la legislazione in generale e le sue determinazioni particolari non isolatamente e astrattamente, bensì, piuttosto come momento dipendente di un'unica totalità>> (*ivi*, p. 79), questo <<sfuerzo puramente storico>> in grado di ricostruire da un punto di visto storiografico lo sviluppo del diritto, non deve essere confuso con l'esercizio filosofico, volto a mostrare lo sviluppo del concetto di quest'ultimo. Il sorgere di una determinata istituzione in una determinata epoca – ci spiega Hegel – può derivare coerentemente dalle sue premesse storiche, ricostruibili in maniera scientifica dall'attività storiografica, e ciononostante essere irrazionale e ingiustificata secondo il suo concetto. Il farsi diritto positivo di una spietata tirannide, infatti, è il frutto di un'accidentalità storica e non vincola il filosofo a determinare il concetto di diritto sulla base di questa fattualità inessenziale¹⁸.

La posizione “sentimentalista” e quella “storicista” appena riassunte si oppongono solo apparentemente – come giustamente evidenziato da Thompson –, mentre condividono in realtà il medesimo approccio “rappresentativo”, che li porta a presupporre la fonte empirica del diritto – e in questo sta la comune natura empirista delle due posizioni - individuandola ora nel sentimento soggettivo (Fries), ora nella datità storica (Hugo). Questi orientamenti devono poi essere tenuti assieme all'approccio definitorio del razionalismo; tutte queste teorie rappresentazionaliste della normatività, infatti, condividono il medesimo problema di fondo, <<*that they presuppose both their object and their methodology*>> (K. Thompson, 2019, p. 25). Contro questo comune approccio Hegel elabora la sua *philosophische Rechtswissenschaft* che ha come principale obiettivo metodologico

¹⁶ <<Nella conoscenza filosofica, al contrario, la cosa principale è la *necessità* di un concetto, e la dimostrazione e deduzione di tale concetto è il movimento mediante cui il *risultato* è divenuto tale>>, (*GPhR*, §2A, p. 31, *Dir.* 75).

¹⁷ <<[esiste] un'altra maniera di procedere, la quale consiste nell'afferrare e affermare le idee in generale – quindi anche quella di diritto e delle sue ulteriori determinazioni – come *fatti di coscienza* e nel costituire a fonte del diritto il sentimento naturale, o un sentimento, ciò che batte nel proprio petto e l'entusiasmo>> (*ivi*, pp. 75,76). Dietro questa sarcastica definizione si nasconde la figura di Fries, aspramente criticato da Hegel in una lunga sezione polemica della *Vorrede*, cfr. *GPhR*, *Vorrede*, pp 17-23, *Dir.* pp.47-57.

¹⁸ <<lo sviluppo da fondamenti storici, infatti, non va scambiato con lo sviluppo dal concetto e alla giustificazione e spiegazione storica non bisogna dare il significato di una giustificazione valida in sé e per sé>> (*ivi*, p. 79). Il bersaglio polemico di Hegel, per quanto riguarda l'approccio storiografico al diritto, è Hugo, a cui dedica l'intera *Anmerkung* polemica al §3.

quello di evitare qualsiasi forma di presupposto dogmatico. Passaggio fondamentale per edificare una tale scienza è un superamento della *Vorstellung* in favore del *Begriff*.

3. Sistematicità nel metodo speculativo di Hegel

La natura concettuale della scienza filosofica del diritto viene ribadita da Hegel nei primi tre paragrafi della *Einleitung*, che – prima di entrare nella discussione del concetto di diritto – si soffermano su questioni metodologiche. Nel §1 compare la celebre definizione di *philosophische Rechtswissenschaft*:

<<La scienza filosofica del diritto ha per oggetto l'idea del diritto (*die Idee des Rechts*), cioè il concetto (*Begriff*) del diritto e la realizzazione (*Verwirklichung*) di questo concetto>> (*GPhR*, §1, p. 29, *Dir.*, p. 73).

Ciò che emerge con evidenza è la caratteristica struttura di ciò che Hegel chiama *Idee*. Essa è composta infatti di due momenti: da una parte il concetto (*Begriff*) – da non confondere, ci avverte Hegel, con il significato che il senso comune attribuisce a questo termine, cioè, come abbiamo visto, quello rappresentativo – che si conferisce realtà da sé, e, dall'altra parte, la sua realizzazione (*Verwirklichung*), la configurazione storica che viene ad assumere attraverso un processo del tutto immanente al concetto. Non si tratta quindi della semplice fattualità storica, indicata da Hegel con il termine “*Realität*”, ma la realtà posta dal concetto stesso come conforme a sé¹⁹. Configurazione concettuale e realizzazione costituiscono quindi i due momenti – potremmo dire, rispettivamente “formale” e “materiale” - di cui è composta l'idea. Questi due momenti – afferma Hegel nello *Zusatz* al medesimo paragrafo (d'ora in poi riportato con Z) – sono intrinsecamente uniti, come anima e corpo, e separabili solo mediante astrazione:

<<*Die Idee des Rechts ist die Freiheit, und um wahrhaft aufgefasst zu werden, muss sie in ihrem Begriff und in dessen Dasein zu erkennen sein*>> (*ivi*, §1 Z, p. 30).

Come si è visto nel paragrafo precedente, la caratteristica essenziale della *philosophische Rechtswissenschaft* hegeliana consiste nella totale assenza di presupposti. A differenza delle teorie normative legate ancora alla forma della *Vorstellung*, una scienza che vuole davvero trattare dell'idea di diritto non deve presupporre né la forma concettuale, né la realtà effettuale; né il suo contenuto, né il suo metodo; tutto ciò dovrà essere generato insieme, in un sapere che attraverso il suo metodo

¹⁹ Cortella avvicina giustamente il concetto hegeliano di *Wirklichkeit* a quello aristotelico di *enèrghia*, di attualità, sottolineando quindi l'aspetto dinamico e “attivo” del darsi realtà da sé del concetto, cfr. L. Cortella, 2011, pp. 34-42. Su questo, cfr. anche il contributo di R. Pippin in T. Brooks- S. Stein (a cura di), 2017, pp. 67-82.

costituisce allo stesso tempo il suo oggetto, a partire da un inizio privo di qualsiasi tipo di presupposto accettato dogmaticamente. Apparentemente in contraddizione con questo risultato a cui si è giunti sembra essere il secondo paragrafo, dedicato ai presupposti (*Voraussetze*) della scienza filosofica del diritto:

«La scienza del diritto è una parte della filosofia. [...] Il concetto di diritto cade fuori dalla scienza del diritto, la sua deduzione è qui presupposta (*vorausgesetzt*) ed esso va assunto come concetto dato (*als gegeben*)» (GPhR, §2, p. 30, *Dir.*, p. 73).

Non bisogna, tuttavia, fermarsi ad una lettura superficiale del passo, attribuendo anche a Hegel una posizione di tipo “rappresentazionalista”. Ciò che egli intende dire, in realtà, è che i *Lineamenti* non vogliono, né possono rappresentare la totalità di una scienza speculativa in grado di dare ragione della realtà, ma di essa costituiscono solo una parte, quella dedicata alla dottrina dello spirito nella sua manifestazione oggettiva. Allo stesso modo, il testo potrà catturare solo una parte dell’esposizione (*Darstellung*) del movimento concettuale che si realizza. Il punto di partenza dei *Lineamenti*, quindi, ha inevitabilmente alle spalle una buona parte di questa *Darstellung*, che viene quindi certamente presupposta, ma non nel senso che vi sia un sapere esterno e trascendente rispetto a quello speculativo, che possa fornirgli dei contenuti da sviluppare, né questi contenuti presuppongono una rappresentazione ricavata dalla realtà storico-empirica, dal sentimento soggettivo o dal senso comune. Il contenuto presupposto dalla scienza filosofica del diritto non è altro che il risultato di quello stesso sapere speculativo di cui essa è una parte, in particolare il risultato della trattazione dello spirito soggettivo, che non a caso culminava con il concetto di libertà che, come diventerà chiaro, è coestensivo a quello di diritto (nella concezione specificamente hegeliana del *Recht*).

Come può realizzarsi tale scienza speculativa²⁰? Una preziosa indicazione in questo senso viene fornita da Hegel nel prosieguo del §2: «essa deve stare a guardare lo sviluppo proprio e immanente della cosa stessa». La scienza filosofica del diritto appare quindi caratterizzata da una radicale *immanenza metodologica* che consiste nell’osservare (*zusehen*) lo sviluppo della cosa a partire da se stessa²¹.

²⁰ Sulle questioni metodologiche più generale, inerenti principalmente alla *Scienza della logica*, non ci si potrà qui soffermare adeguatamente. Si rimanda pertanto al già citato K. Thompson, 2019, in particolare pp. 15-37, e all’interessante libro di F. Chiereghin, 2011, che prova a rileggere la logica hegeliana attraverso i concetti fondamentali della teoria della complessità contemporanea, senza cedere con questo a tentazioni di formalizzazione della logica hegeliana o di riduzione di quest’ultima a teorie ad essa estranee.

²¹ L’immanenza radicale della scienza viene ribadita anche alla fine della *Einleitung*, nel §31: «Nella scienza, il concetto si sviluppa a partire da se stesso ed è soltanto una progressione e produzione immanente delle proprie determinazioni», (GPhR, §31, p. 84, *Dir.* p. 119).

L'uso del termine *Zusehen* non può non richiamare l'attività del *reines Zusehen*, del puro stare a guardare che Hegel introduce nella *Vorrede* alla *Fenomenologia dello spirito*²² (*Fen, Introduzione*, p.163) ed è proprio quest'ultimo atteggiamento a concretizzare quell'assenza di presupposti, condizione indispensabile di una scienza dal carattere speculativo. Come è noto il punto di partenza della *Fenomenologia* è la forma più elementare di coscienza, la figura della "certezza sensibile", ed è proprio attraverso il *Zusehen* che diventa possibile quella esposizione (*Darstellung*) delle figure che, a partire da quella, si sviluppano immanentemente fino a raggiungere il conclusivo "sapere assoluto". Il problema dell'inizio (*Anfang*) si ripropone ancora una volta a Hegel nell'ambito della *Scienza della logica*, e ad esso è dedicata la sezione "Con che cosa si deve incominciare la scienza?", riscritta da Hegel nel 1831 assieme a tutta la prima parte della *Logica*. All'inizio di quella celebre sezione, Hegel distingue nettamente tra il problema del cominciamento e quello del principio (il vecchio problema presocratico della ricerca dell'*arché*); se quest'ultimo indica un inizio oggettivo, dal contenuto determinato, il primo <<mostrandosi come un che di soggettivo nel senso di una maniera accidentale di avviare la trattazione, resta inosservato e indifferente>> (*Log, I, p. 51*) ed è stato portato finalmente alla luce solo dal pensiero moderno. Il cominciamento della logica, se vuole essere trattato scientificamente, dovrà necessariamente avere la forma di un puro sapere²³; quest'ultimo - in quanto coincidente con il risultato finale della <<scienza della coscienza>>, cioè della <<scienza dello spirito che appare>> - ha quindi i tratti della mediazione, del risultato, ma in quanto cominciamento della scienza pura deve essere trattato come un immediato. Nel passaggio dalla *Fenomenologia* – pensata come introduzione al sistema – alla *Logica* – realizzazione del sistema stesso,

²² Poco prima Hegel aveva definito con termini analoghi l'atteggiamento nei confronti della cosa, cui il pensiero razziocinante deve attenersi: << sforzo di lasciar muovere (*sich bewegen zu lassen*) il contenuto secondo la sua propria natura, cioè secondo il suo proprio sé, e di contemplare (*betrachten*) questo movimento. [...] Astenersi dalle incursioni personali nel ritmo immanente dei concetti, non intromettersi con una saggezza arbitraria e acquisita chissà come e dove: questa discrezione è essa stessa un momento essenziale della concentrazione sul concetto>> (*Fen, Prefazione*, p. 123).

²³ Cfr., *Log, I, p. 53*.

il sapere puro ha tolto via ogni relazione ad un altro e a una mediazione. E' quello che non ha in sé alcuna differenza. Questo indifferente cessa così di essere sapere. Quel che si ha dinanzi non è che semplice immediatezza (*Log*, I, pp. 54,55).

Il cominciamento (*Anfang*) della scienza si è quindi spogliato dei caratteri del sapere ed ha assunto quelli del <<cominciamento del pensare per sé>>, cioè del *puro essere*, cioè <<l'essere in generale; l'essere, e niente più, senz'alcun'altra determinazione e riempimento>> (*ibidem*). Certo anche questa immediatezza è in realtà il risultato di una mediazione e lo è in due sensi: *anzitutto*, in quanto puro sapere, è il risultato del percorso del sapere finito della coscienza (percorso fenomenologico), ma, allo stesso tempo, è *anche* il risultato del togliersi stesso di quella mediazione²⁴.

E' evidente l'impressionante fatica con cui Hegel elabora il tema del cominciamento, nel tentativo di individuare quell'inizio assolutamente privo di presupposti e di fondamenti. Come giustamente nota *Franco Chiereghin*, rifacendosi al testo hegeliano,

<<Se l'*Anfang* dev'essere un cominciamento assoluto [...] e dev'essere esso stesso "la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza", allora è evidente che il fondamento della scienza è l'assoluta assenza di fondamento; ci può essere una ragion d'essere, un *Grund*, per il sistema scientifico proprio perché tale *Grund* è, per se stesso, *ab-grundig*, privo di ragione>> (F. Chiereghin, 2011, p. 22).

Non è possibile approfondire qui ulteriormente i problemi relativi alla *Scienza della logica*; quello che si intendeva sottolineare con questo breve *excursus* è la natura radicalmente *immanente* del procedimento hegeliano. Solo una radicale assenza di presupposti, una "neutralizzazione" di qualsiasi atteggiamento "pregiudiziale" da parte del soggetto – questo significa in fondo il *reines Zusehen* – rende possibile una *Darstellung* dello sviluppo del concetto stesso²⁵. Solo così, tutte le determinazioni che si svilupperanno immanentemente avranno davvero il carattere della *necessità*. La filosofia

²⁴ <<Qui il cominciante è l'essere mostrato come quello che è sorto per via di mediazione, e propriamente per via di una mediazione tale, che è nello stesso tempo il suo proprio togliersi>> (*Log*, I, p. 55).

²⁵ Si vuole ancora fare solo brevemente cenno ad un'interessante osservazione di Chiereghin circa il ruolo del soggetto durante il cominciamento della scienza. Secondo il filosofo, infatti, anche il "puro stare a guardare", la totale assenza di presupposti condizionanti, sarebbe a sua volta condizionato da <<un atto della volontà, una manifestazione della libertà (se non addirittura dell'arbitrio) del soggetto>> (Chiereghin, 2011, p.22). Bisogna infatti *decidere* di mettere a tacere tutti i presupposti ed è proprio questa decisione arbitraria a dare inizio alla scienza. Qualsiasi presupposto rimanda ad un'attività ponente, ma quest'ultima <<non è a sua volta un presupposto (rinvierebbe a una volontà di volere all'infinito), ma ne è piuttosto la condizione>> (*ivi*, p. 23). La volontà che mette a tacere ogni presupposto, quindi, non contraddice l'intenzione hegeliana di un cominciamento puro, né si cela - come i normali presupposti - dietro una pretesa di oggettività; al contrario, essa si manifesta come la condizione e la garanzia di un tale cominciamento.

hegeliana, quindi, si realizza sempre consapevolmente come un *partire da*, non c'è alcun principio primo più o meno dogmaticamente presupposto, da cui dedurre in un secondo momento, per così dire “analiticamente”, un sistema già in esso implicito e ad esso equivalente. Tale principio – se così può ancora essere chiamato – verrà raggiunto alla fine ed emergerà come la condizione dell'*Anfang* e di tutto il processo che da esso è scaturito. In tutta la filosofia di Hegel la figura iniziale – sia essa la “certezza sensibile” della *Fenomenologia*, l'essere indeterminato della *Logica*, o il diritto astratto della *Filosofia del diritto* – è sempre la più povera di determinazioni e la più astratta, mentre il risultato finale – il “sapere assoluto”, l'Idea, l'eticità – si mostra come la determinazione più ricca e completa, condizione di tutto quello che l'ha preceduta²⁶.

Nella sua interessante analisi degli aspetti metodologici della filosofia del diritto, Thompson sottolinea la stretta relazione sussistente tra l'immanenza del metodo e la necessità dei suoi risultati. Lo sviluppo immanente di un concetto, infatti, produce tutte quelle determinazioni (*Bestimmungen*) che costituiscono l'oggetto nella sua concretezza:

<<Given that these determinations are the essential predicates of the object, their unfolding must correspond to their inherent relationality. Given that these determinations mutually constitute the object, their relations to one another must be that of necessity. [...] The modality of the development thus follows from its immanence>> (Thompson, 2019, p. 27).

E' a questo punto che emerge quella che Thompson considera la terza caratteristica fondamentale del metodo hegeliano (e che va ad aggiungersi allo *sviluppo immanente* e alla *necessità dell'implicazione*), ovvero la *fondazione regressiva* (<<*regressive grounding*>>). Lo svilupparsi da sé del concetto attraverso le sue successive determinazioni, infatti, non segue la struttura della inferenza tradizionale, in cui da un principio iniziale vengono *dedotti* i concetti che da esso seguono, perché necessariamente implicati. In questo senso, suggerisce Thompson²⁷, la posizione hegeliana non è in alcun modo riducibile ad una forma di fondazionalismo, ma questo non significa che l'alternativa del sapere speculativo consista in una proposta di tipo coerentista, che vede nella relazione tra i diversi concetti il fondamento della *Entwicklung* concettuale. Al contrario, in una sorta di ribaltamento rispetto alla deduzione tradizionale, è la relazione concettuale scaturita a partire dal concetto iniziale ad essere il fondamento di quest'ultimo, dimostrando così la non infondatezza del

²⁶ Chiereghin, rifacendosi alla terminologia moderna della logica contemporanea e della teoria della complessità parla, a proposito del sistema hegeliano, di una struttura “*bottom-up*”: <<Il processo dell'organizzazione sistematica, lungi dall'essere il prodotto di una pianificazione *top-down*, emerge *bottom-up*, dal basso verso l'alto, a partire dal vuoto [...] il sistema procede, per progressivi arricchimenti, verso la più alta integrazione e densità di contenuti>> (Chiereghin, 2011, p.29).

²⁷ Cfr. Thompson, 2019, p.27.

momento precedente, ma solo dal nuovo punto di vista appena guadagnato: <<nella conoscenza filosofica, al contrario, la cosa principale è la necessità di un concetto, e la dimostrazione e deduzione di tale concetto è il movimento mediante cui il risultato è divenuto tale>> (*GPhR*, §2 A, p. 31, 32, *Dir.* p. 75).

E' proprio su questo punto, che l'analisi che Thompson dedica al sistema hegeliano, con particolare attenzione alla *Filosofia del diritto*, pur essendo stata fin qui illuminante, mostra almeno due limiti. *Anzitutto*, essa manca di considerare le necessarie modificazioni in cui lo stesso sistema descritto da Thompson necessariamente incorre, una volta che come oggetto viene presentato lo spirito nella sua dimensione oggettiva, invece del pensiero puro, oggetto della *Logica* – ma di questo problema si tratterà nel prossimo paragrafo. *In secondo luogo*, la descrizione dello sviluppo concettuale in termini di “fondazione regressiva”, pur non essendo sbagliata, rischia di ridurre la complessità del procedimento hegeliano, riducendo i tre momenti della dialettica ad un semplicistico <<*set of necessary relations between concepts*>>²⁸.

Si tratta ora di delineare brevemente gli aspetti caratteristici della dialettica hegeliana per cogliere più precisamente quello che fino ad ora è stato indicato genericamente come sviluppo concettuale. Hegel si dedica ad una determinazione precisa dei tre momenti della dialettica nei paragrafi dal 79 all'82 della prima parte – quella dedicata alla logica - della sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*²⁹. Il primo momento viene definito *astratto* o *intellettuale*, in quanto si riferisce proprio all'intelletto. Caratteristica fondamentale del pensiero intellettuale è infatti quella di fermarsi alla determinazione rigida (*feste Bestimmtheit*), che si contrappone ad analoghe determinazioni diverse. L'intelletto procede per determinazioni e distinzioni, attraverso un'attività identificante, che mentre attribuisce ad ogni oggetto la sua identità, lo astrae dal complesso di relazioni logiche in cui era inserito³⁰. Questa iniziale apparenza di positività viene spazzata via dal secondo momento, che dà effettivamente il via al movimento dialettico e che non a caso viene definito da Hegel come *dialettico*, o *negativo-razionale*. Esso consiste nella celebre autosoppressione (*Sich-Aufheben*) delle determinazioni intellettuali – e realizza quindi il superamento e la confutazione dello stesso punto di vista intellettuale – e nel passaggio (*übergehen*) all'opposto³¹. La dialettica viene immediatamente

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 26-32. E' curioso notare come nelle ricerche di Thompson, efficacemente dedicate all'analisi dettagliata del metodo hegeliano, non ci si soffermi mai sul significato specificamente hegeliano del termine “dialettica” e come nel testo non compaia mai la parola “contraddizione” che, come è noto, costituisce una delle nozioni fondamentali del pensiero del filosofo tedesco.

²⁹ Come Hegel specifica immediatamente, si tratta di tre momenti immanenti in ogni concetto e solo attraverso un'astrazione possono essere pensati separatamente. Solo sussumendo i tre momenti nel primo – ciò quello astratto – si potranno considerare singolarmente. Cfr. *Enc.*, §79, p. 246.

³⁰ Cfr. *Enc.*, §80, p.246.

³¹ Cfr. *Enc.*, §81, p. 249.

distinta tanto dall'esito puramente negativo dello scetticismo, quanto dall'esito "rinunciatorio" della dialettica trascendentale kantiana³². Quest'ultima, infatti, completava l'esposizione delle *antinomie della ragion pura* con la dottrina della *parvenza (Schein) trascendentale*, ovvero una contraddizione inaggirabile che colpisce qualsiasi tentativo di elevarsi rispetto al punto di vista dell'intelletto. Ma in cosa consiste esattamente il momento razionale negativo, e in cosa differisce dall'esito puramente negativo o rinunciatorio di questi illustri precedenti della storia della filosofia? Certamente l'elemento confutativo è centrale anche nel secondo momento della dialettica – la sua connotazione negativa consiste infatti nella confutazione della determinazione positiva dell'intelletto, o, meglio, nella rivelazione della sua natura fin dall'inizio negativa -, ma questo, a differenza della dialettica kantiana, ma in consonanza con la tradizione della dialettica antica, soprattutto aristotelica, non consiste tanto nella contrapposizione di due tesi – più correttamente di due concetti nel caso di Hegel –, bensì nella *deduzione* dalla determinazione del primo momento di una contraddizione³³. Il passaggio all'opposto in cui consiste il secondo momento è quindi già presupposto nella posizione intellettualistica del primo momento, così come questo era già negativo fin dall'inizio (in quanto negazione del vero assoluto, da cui l'intelletto lo aveva astratto) e solo il punto di vista intellettualistico lo aveva presentato come un positivo. Questo aspetto confutativo e "tradizionale" della dialettica hegeliana, tuttavia, non esaurisce il suo senso, come chiarifica l'utile distinzione di Cortella fra un lato *confutativo* e un lato *rivelativo*³⁴. Il movimento dialettico che Hegel espone, infatti, non si limita a confutare la tesi di partenza, dimostrando allo stesso tempo la verità della proposizione contraddittoria – come nella dialettica antica. Ciò che Hegel rifiuta della confutazione tradizionale è proprio l'esito indeterminato cui essa approda; come è noto, infatti, nella logica aristotelica il contraddittorio di A è non-A, ovvero l'insieme indeterminato di tutto quello che non è A. La celebre tesi della *negazione determinata*, invece, intende mostrare come dalla negazione dialettica emerga un contenuto *determinato*³⁵; il concetto di partenza si rovescia nel *suo* opposto e quest'ultimo è il risultato di una deduzione dal primo:

«nel processo dialettico-confutativo hegeliano si ottiene la proposizione vera, cioè quella contraddittoria rispetto alla proposizione di partenza confutata, non solo sulla base della considerazione che essa risulta contraddittoria rispetto a una proposizione confutata, ma

³² Cfr. *Enc.*, §81 A, pp. 249-253.

³³ Sulla relazione tra la dialettica hegeliana, quella antica e quella kantiana, cfr. Cortella, 1995, pp. 289-301.

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 289-314.

³⁵ La celebre esposizione della dottrina della negazione determinata si trova nella *Einleitung* della *Fenomenologia dello spirito*: «lo scetticismo che finisce con l'astrazione del nulla o con il vuoto non può che arrestarsi, e allora deve attendere che gli venga offerto qualcosa di nuovo che, a sua volta, tornerà a gettarlo nel medesimo abisso vuoto. Al contrario, quando il risultato viene inteso come è in verità, cioè come negazione *determinata*, allora è sorta immediatamente una forma nuova, e nella negazione si è prodotto il passaggio grazie al quale il processo si muove e risulta da se stesso attraverso la serie completa delle figure» (*Fen, Einleitung*, p. 157).

anche in quanto essa è necessariamente implicata nella proposizione di partenza stessa. Ciò consente a Hegel di evitare un esito indeterminato della dialettica>> (Cortella, 1995, pp. 302, 303).

Il movimento dell'*Übergehen* in cui consiste il momento dialettico negativo è quindi molto più complesso della deduzione del *set of necessary conceptual relations* descritta da Thompson³⁶. Quest'ultimo ha ragione nel sostenere che la deduzione hegeliana non è un rapporto logico analitico, che esibisce una conseguenza già contenuta implicitamente nella premessa, bensì una relazione tra condizionante e condizionato, ma non sottolinea adeguatamente ciò che avviene nel passaggio dal primo movimento alla sua condizione o, per meglio dire, dall'astratto al concreto³⁷. Ciò che deve essere messo meglio in luce è come il procedere deduttivamente sia solo apparentemente (o dal punto di vista della *Darstellung*) un "andare in avanti"; in realtà esso è una sorta di "internarsi", uno scavare all'interno della determinazione stessa per scoprirne la verità più profonda. E' questo il *lato rivelativo* della dialettica che attraverso la confutazione del punto di partenza mostra il suo vero volto e ne dimostra la vera essenza. I due movimenti del momento dialettico vanno quindi tenuti assieme, come mostra Cortella:

<<benché l'astratto sia il punto di partenza del procedimento deduttivo dialettico, mentre "passa" al proprio opposto (e perciò alla propria verità più profonda), viene contemporaneamente dissolto nella propria consistenza>> (Cortella, 1995, p.311).

Attraverso la confutazione del momento intellettuale, il momento dialettico rivela la verità del primo, ma quest'ultima non è altro che il togliersi stesso del punto di partenza. La verità di ogni astrazione sta quindi nello stesso movimento del suo togliersi³⁸.

La vera novità della dialettica hegeliana rispetto a quella classica o kantiana emerge solo con il terzo momento, quello *speculativo o razionale-positivo*:

<<L'elemento speculativo o positivamente razionale coglie l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione, l'elemento affermativo che è contenuto nella loro risoluzione e nel passare ad altro>> (*Enc.*, §82, p.253).

³⁶ Per un'analisi dettagliata dell'*Übergehen*, cfr. ancora una volta, Cortella, 1995, pp. 303-314

³⁷ Come giustamente nota Cortella, la deduzione hegeliana non ha una natura analitica: il primo momento astratto è infatti meno ricco di quello concreto ed è analiticamente presente in quest'ultimo, non il contrario; cfr. *ibidem*.

³⁸ Il risultato di ogni nuova confutazione, naturalmente, sarà a sua volta rimesso in discussione all'interno del nuovo livello che si è aperto. Chiereghin ha sottolineato la struttura *ricorsiva* dell'argomentazione hegeliana, sempre nell'ottica di un confronto con le teorie della complessità contemporanee: <<le forme e i modi che il processo logico va maturando, una volta venuti alla luce, non vengono accantonati né, tanto meno, perduti, ma sono ripresi a un livello superiore non per essere semplicemente ripetuti, ma per interagire con gli elementi costitutivi del nuovo livello. In questo modo essi trasformano e rimodulano continuamente sia se stessi, sia gli elementi con cui interagiscono attraverso il processo globale>>, Chiereghin., 2011, p. 25.

E' il famoso tema hegeliano dell'*unità dei contrari* che fa emergere il risultato "affermativo" della dialettica. Nel prosieguo del paragrafo, Hegel sottolinea come la positività che caratterizza questo movimento razionale – a differenza del secondo definito semplicemente negativo – è da intendersi sostanzialmente in tre modi³⁹: in quanto risultato *determinato* – e della natura determinata della dialettica hegeliana si è già parlato -, *concreto* - in quanto condizione dell'astratto da cui si era partiti – e, soprattutto, in quanto *contenente in sé lo stesso momento intellettuale*⁴⁰. Il momento speculativo porta infatti alla luce quel lato *rivelativo* già implicito nel secondo momento, mantenendo in unità la tesi intellettualistica confutata e la tesi opposta da essa dedotta. Ben lungi dal poter essere inteso come una sintesi od un termine medio, esso <<assumendo il secondo momento non già come la negazione del primo ma come la sua verità, assume il passare all'opposto delle determinazioni come il vero e positivo>>⁴¹. Proprio in questo atteggiamento "positivo" nei confronti della contraddizione consiste la sostanziale differenza della dialettica hegeliana rispetto a quella kantiana: se l'esito contraddittorio delle *antinomie della ragion pura* spingevano Kant all' "esito rinunciatorio" di rifugiarsi nell'isola della verità (la logica non contraddittoria della *Analitica trascendentale*) circondata dall'oceano della parvenza (la *dialettica trascendentale* intesa come *Logik des Scheins*), quell'esposizione non contraddittoria della contraddizione in cui consiste la sua dialettica assurge a vera e propria *Logik der Wahrheit*⁴².

Intendere, come fa Hegel, il terzo momento speculativo come diverso e più ricco dei primi due momenti – riducibili invece ad una logica puramente confutativa – ha un'importante conseguenza sul modo di intendere la verità che emerge dall'opposizione e, una volta portata a termine tutta la serie delle confutazioni fino a raggiungere l'Idea, sulla natura dell'assoluto. Quest'ultimo, infatti, viene inevitabilmente a coincidere con la serie delle confutazioni del finito-astratto e non semplicemente con il risultato di questa. La dialettica in Hegel cessa quindi di essere uno strumento soggettivo per

³⁹ Cfr. *Enc.*, §82 A., p. 254.

⁴⁰ <<Ora, come abbiamo visto, il pensiero intellettuale astratto è così poco qualcosa di fisso e di ultimo che piuttosto si mostra come il continuo superare se stesso e rovesciarsi nel suo opposto; il razionale come tale invece consiste nel contenere gli opposti in sé come momenti ideali (*ideell*)>> (*Enc.* §82 Z, pp.255, 256).

⁴¹ Cortella, 1995, p. 329.

⁴² E' celebre a questo proposito l'affermazione hegeliana: <<Tutte le cose sono in sé stesse contraddittorie, e ciò propriamente nel senso che questa proposizione esprima anzi, in confronto delle altre, la verità e l'essenza delle cose. La contraddizione, che vien fuori nell'opposizione, non è che lo sviluppo di quel nulla che è contenuto nell'identità e che si affacciava nell'espressione che il principio d'identità non dice nulla. Questa negazione si determina ulteriormente diventando la diversità e l'opposizione, che è ora la contraddizione posta>> (*Log.*, II, p. 490). La contraddizione nel passaggio all'opposto consisterebbe quindi – potremmo dire aristotelicamente – nell'essere contemporaneamente e sotto il medesimo aspetto *per sé* e *per altro* di ogni determinazione: <<sotto il medesimo riguardo ogni cosa è per sé ed è per altro; ma, poiché queste due relazioni, essere-per-sé ed essere-per-altro, sono l'una negativa dell'altra, [...]ne risulta, quindi, l'affermazione della contemporanea verità di due proposizioni contrarie: l'unica eventualità che nella logica classica fosse perentoriamente esclusa, per il principio di non contraddizione, nel caso di proposizioni cosiffatte (le quali potevano essere entrambe false, semmai)>> (S. Landucci, 1978, p. 49). Per il complesso e discusso tema del senso della contraddizione in Hegel – che non potrà essere qui discusso ulteriormente - , si rimanda all'esemplare saggio di Landucci appena citato.

giungere all'assoluto (come era ad esempio nella dialettica antica) o per confutare le pretese del pensiero di conoscerlo in sé (come nella dialettica trascendentale di Kant) e diventa la struttura e la realtà stessa di quest'ultimo⁴³.

Arrivati alla fine di questa breve considerazione sul metodo sistematico hegeliano, possiamo ora chiederci da che cosa provenga la verità del punto di vista sistematico. Si è già detto, con Thompson, che la posizione hegeliana non è riducibile né ad una posizione fondazionalista (in Hegel il vero fondamento, l'assoluto, si trova solo alla fine del processo e non è ad esso presupposto), né ad una posizione coerentista (sebbene poi Thompson fallisca nel distinguere adeguatamente quest'ultima dal metodo sistematico, inteso semplicemente come l'insieme delle relazioni concettuali necessarie). Il carattere immanente del *reines Zusehen*, come è già stato mostrato, garantisce la verità di ogni singolo *Übergehen*, in quanto momento di un sistema che, anziché presupporre un pensiero già formato con le sue leggi e le sue strutture, coincide con il pensiero stesso, nella sua forma più originaria. Il carattere scientifico della scienza filosofica hegeliana è garantito proprio dalla sua *autogeneratività*, dal suo essere vero, prima ancora di quelle varie declinazioni della verità che si possono trovare nelle scienze non speculative, le quali presuppongono un pensiero già generato⁴⁴. Queste osservazioni, tuttavia, non sono ancora in grado di mostrare la vera origine della verità del sistema, la vera condizione della sua possibilità di coincidere con l'assoluto; detto altrimenti, se il sistema è in grado di fondare la verità dei suoi momenti, bisogna ancora fondare la verità del sistema. E' a questo punto che emerge la centralità, all'interno della filosofia hegeliana, della categoria di *totalità*.

La natura ricorsiva nel metodo hegeliano – ovvero il mettere nuovamente in discussione il risultato appena raggiunto dal momento speculativo all'interno del nuovo orizzonte da quest'ultimo aperto – non può procedere indefinitamente, mancherebbe infatti il fondamento della dialettica, ciò che rende vera anche la sua attività confutativa, ma si arresta in una totalità *determinata*, l'Idea, che raccoglie la totalità delle confutazioni trasformandole nella *Darstellung negativa* dell'assoluto. La soluzione hegeliana non va nella direzione di una fondazione trascendentale del punto di vista dialettico, intesa a mostrare l'inaggrabilità dell'infinito- assoluto-concreto. Una comprensione trascendentale della dialettica, infatti, non si limiterebbe a confutare il finito a partire dalla presupposizione dell'infinito,

⁴³ <<Attraverso la figura del sapere assoluto Hegel capovolge dunque (e questo è il suo ultimo e decisivo capovolgimento) la storia dell'astrazione e delle sue contraddizioni, cioè la storia del falso, nella manifestazione della totalità del vero>> (L. Cortella, 1995, p. 345), e ancora <<la contraddittorietà del finito in cui quella critica si esplica è al tempo stesso esposizione positiva dell'assoluto. A fondamento dell'unità hegeliana di esposizione e critica sta dunque la natura negativa dell'assoluto, il suo essere costituito dal nient'altro che dalla totalità del processo della contraddizione e della confutazione>> (ivi, p. 347).

⁴⁴ Chiereghin parla a questo proposito della logica hegeliana come dell'inconscio di tutte le altre forme di logica: <<Rispetto a queste, essa è una sorta di loro inconscio comune, un carattere originario del pensiero che agisce o giace segretamente al fondo delle diverse configurazioni con cui si è manifestata di fatto la logica come scienza>> (F. Chiereghin, 2011, p.33).

bensi mostrerebbe come qualsiasi affermazione dell'astratto implichi già da sempre l'affermazione del concreto. Il finito non sarebbe quindi confutato estrinsecamente, ma si mostrerebbe come esso rimandi immanentemente all'assoluto, secondo il modello aristotelico della fondazione elenctica del principio di non contraddizione. La soluzione di Hegel, tuttavia, pur evitando il *regressus ad infinitum* del continuo passaggio ad altro, non si ferma al raggiungimento di un punto di vista trascendentale inaggrabile e quindi sottratto a sua volta al movimento dialettico, ma procede in quella che potrebbe essere definita una *fondazione idealistica* della dialettica⁴⁵. Il punto di vista non ulteriormente dialettizzabile della dialettica, infatti, non è un punto archimedeo esterno all'assoluto, così come la dialettica non è uno strumento soggettivo posto fuori dalla verità ed utile a raggiungerla. La filosofia hegeliana giunge ad un'equazione tra l'assoluto e il movimento dialettico e la verità di quest'ultimo è assicurata dalla sua coincidenza con la verità concreta, che non è altro che la *totalità* delle confutazioni delle pretese di assolutezza dei momenti astratti. La necessità di un punto di vista adialettico è superata dalla consapevolezza che la dialettica non è solo un momento della verità, né tantomeno un metodo, ma la totalità della verità stessa⁴⁶.

4. *Normatività nel metodo speculativo di Hegel*

Dopo aver delineato brevemente, senza alcuna pretesa di esaustività, quelle che appaiono come le caratteristiche essenziali del metodo speculativo hegeliano, è possibile ora tornare a porsi nuovamente il problema della *normatività*. Come si è visto, il metodo sistematico è in grado di giustificare, da un punto di vista teoretico, se stesso e i propri momenti; la *Filosofia del diritto*, tuttavia, intende presentarsi anche come una teoria della normatività, della *giustificazione normativa* di quelle istituzioni e pratiche sociali che compongono la dimensione del diritto. In che modo questa – per usare la terminologia di Thompson – giustificazione sistematica può fungere anche da giustificazione

⁴⁵ Si dà qui al termine “idealismo” lo stesso significato che Hegel gli attribuisce nella *Scienza della logica*: «<La proposizione, che il finito è ideale, costituisce l'idealismo. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere>> (Log, I, p. 159). L'idealità del finito consiste nel suo esistere solo come momento di un assoluto compreso come la totalità determinata delle diverse confutazioni del finito.

⁴⁶ «<L'intrascendibilità di un punto di vista assolutamente vero si trasforma nella necessità che la totalità del movimento dialettico sia il vero, ovvero che il fondamento del sistema coincida col sistema stesso>> (L. Cortella, 1995, p. 358). Come si avrà modo di vedere, è proprio il profondo legame tra dialettica e totalità a costituire il principale problema della filosofia di Hegel. L'equazione sottolineata da Cortella fra fondamento e sistema, infatti, se da una parte “neutralizza” la carica critico-confutativa della dialettica (in dissonanza rispetto alla tradizione della dialettica sia antica, sia post-hegeliana), dall'altra mette a repentaglio una serie di guadagni del sistema hegeliano, primo fra tutti quello dell'apertura alla possibilità di un piano intersoggettivo e dialogico. In secondo luogo, salta all'interno del discorso hegeliano un'autentica distinzione tra piano empirico e piano trascendentale: se ogni momento del sistema – ovviamente si parla qui di ogni elemento reale in senso hegeliano, cioè *verwirklicht*, e non meramente fattuale o accidentale - , a qualsiasi livello, contribuisce alla struttura dell'assoluto inteso come totalità delle confutazioni delle pretese di indipendenza di questi momenti, allora ciascuno di questi momenti diventa inaggrabile, a suo modo trascendentale e, in ultima istanza, non criticabile.

normativa? Per rispondere a questa domanda bisogna tornare ancora una volta al §1 dei *Lineamenti*, dove viene data la definizione di scienza filosofica del diritto: oggetto della *philosophische Rechtswissenschaft* è l'idea del diritto, ovvero il suo concetto (*Begriff*) e la sua realizzazione (*Verwirklichung*). Il vero oggetto, quindi – in concordanza con quanto è stato detto sulla scienza speculativa in generale – non è indipendente dal metodo e dalla scienza, ma coincide con questi. Compito dei *Lineamenti* è proprio quel *Zusehen* di cui si è parlato: mostrare lo sviluppo immanente del concetto di diritto, fino alla sua completa *Verwirklichung* nella sfera dell'eticità. In secondo luogo, come ci ricorda il §2, la scienza filosofica del diritto è solo una *parte* della filosofia, e, proprio in quanto parte di una scienza speculativa, il suo concetto iniziale, quello di *Recht*, è il fondamento, la <<dimostrazione>>, la condizione di ciò che nell'ordine della *Darstellung* appare come il suo presupposto, ovvero – come è già stato detto – il concetto di *libertà* (*Freiheit*), risultato dello spirito soggettivo. Come giustamente nota Thompson, la chiave della giustificazione normativa hegeliana consiste nello stretto legame sussistente tra il concetto di diritto e quello di libertà⁴⁷. Quest'ultimo, è già stato detto, è il concetto fondamentale non solo del pensiero hegeliano, ma sotterraneamente e inconsapevolmente di tutta la filosofia moderna:

<<Il tratto fondamentale dell'epoca moderna è rappresentato, secondo Hegel, dalla libertà. E' questa infatti a costituire l'essenza ultima di quel principio dello spirito che, annunciato dal Cristianesimo, si afferma poi, a partire dalla riforma protestante, in tutta la cultura e la filosofia moderna>> (L. Cortella, 2002, p. 191).

Secondo il movimento del metodo sistematico, quindi, il diritto sarebbe il risultato dello sviluppo immanente del concetto di libertà, il che vale a dire il suo fondamento, la sua condizione⁴⁸.

Limitarsi a queste affermazioni, tuttavia, significherebbe soffermarsi solo su di un momento del sistema hegeliano e, per così dire, ingrandirlo al microscopio. Il concetto di libertà, infatti, non è in gioco solamente nel passaggio dallo spirito soggettivo a quello oggettivo – in cui il concetto di diritto emerge come fondamento di una comprensione astratta della libertà – ma innerva tutto quanto il pensiero hegeliano, fino a costituire l'essenza ultima di tutte le cose⁴⁹. Il luogo decisivo in cui emerge

⁴⁷ Cfr. K.Thompson, 2019, pp. 32-37.

⁴⁸ Nella stessa direzione vanno le osservazioni di Axel Honneth: << la *Filosofia del diritto* di Hegel, quindi, espone una teoria normativa della giustizia sociale che, nella forma di una ricostruzione delle condizioni necessarie dell'autonomia individuale, indaga quali sfere sociali una società moderna debba includere o approntare, per garantire a tutti i suoi partecipanti la possibilità di attuare la propria autodeterminazione>> (A. Honneth, 2003, p. 58)

⁴⁹ E' chiara la sottolineatura di Herbert Marcuse della portata "ontologica" del concetto hegeliano di libertà: <<La libertà, tuttavia, per Hegel è una categoria ontologica: essa significa essere non un mero oggetto, ma il soggetto dell'esistenza di qualcosa o qualcuno [...]. Tale capacità di trasformazione costituisce, secondo Hegel, l'energia della natura e della storia, l'intera struttura di ogni essere! Si potrebbe essere tentati di schernire quest'idea, ma bisogna essere coscienti di ciò che essa comporta>>, (H. Marcuse, 1966, p. 8). Si tratta ovviamente di un'ontologia paradossale: il riconoscimento della

la portata “ontologica” della *Freiheit* è la sezione conclusiva della *Logica dell’essenza*, la seconda parte della *Scienza della logica* in cui Hegel si interroga sulla verità ultima, celata nel profondo di ogni immediatezza⁵⁰. Nella parte finale dedicata alla *Wirklichkeit*, Hegel affida la fondazione della libertà ad una critica immanente dello spinozismo, ovvero di quella posizione filosofica che intendeva l’essenza ultima del reale come *sostanza* e quindi come necessità⁵¹. E’ opportuno sottolineare ancora una volta il carattere *immanente* del modo di argomentare hegeliano: il fondamento della libertà, infatti, non viene contrapposto astrattamente al sistema di Spinoza, bensì emerge dalla sua confutazione immanente. Questo fa sì che il risultato di questa critica immanente non implichi la falsità del punto di vista di partenza, bensì il suo definitivo inveramento⁵². L’argomentazione hegeliana – che qui potrà solo brevemente essere riassunta – parte dalla absolutezza della sostanza intesa come realtà profonda di ogni cosa. La concezione sostanzialista spinoziana della *causa sui* produce tuttavia una dualità tra causa ed effetto tale da risolvere la monoliticità della sostanza nel <<rapporto assoluto>> dell’azione reciproca. Perché tuttavia questo rapporto di natura concettuale sia veramente assoluto – e non quindi estrinseco, non consaputo ed indifferente all’essenza – esso deve essere trasparente a se stesso; deve cioè essere un movimento consaputo, non più di autocausazione, ma di *autoriflessione*, quella del concetto in se stesso. A questo punto, la posizione di Spinoza è stata completamente ribaltata: la verità ultima della sostanza si è rivelata il *soggetto* dell’autoriflessione, l’impostazione ontologica si è dissolta nel puro movimento logico e – ciò che più conta – la necessità spinoziana è stata confutata e trasformata nella fondazione della libertà⁵³:

<<Nel concetto si è quindi aperto il regno della libertà. Il concetto è libero, perché l’identità in sé e per sé, che costituisce la necessità della sostanza, è in pari tempo come tolta, ossia è come esser posto, e questo esser posto, come riferentesi a se stesso, è appunto quell’identità. L’oscurità reciproca delle sostanze che stanno nel rapporto causale è scomparsa, poiché l’originarietà del loro sussistere per sé è trapassata in essere posto, e si è perciò fatta chiarezza trasparente a se stessa. La cosa originaria (*Ursache*) è questo, in

libertà come essenza di ogni cosa, infatti, comporta il superamento di ogni concezione ontologica della realtà e la dissoluzione di qualsiasi impostazione sostanzialista.

⁵⁰ Cfr. *Log*, II, p. 595-649.

⁵¹ <<La filosofia che si colloca dal punto di vista della sostanza e vi si tien ferma è il sistema di Spinoza>> (*ivi*, p. 655).

⁵² <<la speculazione, nel percorrere la sua via, si imbatte necessariamente in quel punto di vista [quello di Spinoza], epperò il sistema è perfettamente vero. – ma non è il punto di vista più alto. [...] Quindi è che il sistema vero non può nemmeno avere verso di quello il rapporto di essergli soltanto opposto; perché così questo opposto sarebbe esso stesso un che di unilaterale. [...] La confutazione non deve inoltre venir dal di fuori, ossia non deve partire da supposizioni che stanno fuori di quel sistema e a cui esso non corrisponde. [...] L’unica confutazione dello spinozismo può quindi consistere soltanto in ciò che si riconosca anzitutto come essenziale e necessario il suo punto di vista, e che poi in secondo luogo si elevi questo punto di vista da se stesso al punto di vista superiore>> (*ivi*, pp. 655, 656 *passim*).

⁵³ <<Così il concetto è la verità della sostanza, e poiché la determinata guisa di relazione della sostanza è la necessità, la libertà si mostra come la verità della necessità e come la guisa di relazione del concetto>> (*ivi*, p. 652).

quanto non è che la causa di se stessa, e questo è la sostanza liberata fino ad essere concetto>> (*Log*, II, p. 657).

Arrivati alla conclusione della seconda parte della logica, quindi, la libertà si rivela essere la vera essenza di ogni cosa, andando ad occupare quel posto che nei sistemi metafisici tradizionali e sostanzialistici era occupato da Dio. L'elemento centrale dell'argomentazione che qui è stata brevemente riassunta, quello che consente il passaggio dalla necessità alla libertà è proprio l'ultimo, quello che introduce il movimento dell'autoriflessione. Perché la libertà sia veramente assoluta, deve compiersi quell'autoriconoscimento del concetto, che la logica mostra solo in astratto, ma che deve concretamente avvenire nella storia. Già nelle pagine della *Logica dell'essenza*, quindi, è implicito quel passaggio necessario dalla sfera del logico a quella dello spirito, la necessità che questo riconoscimento si faccia storia per avvenire realmente⁵⁴.

E' proprio nel *Begriff des Rechts* – e poi nel culmine della sua realizzazione, cioè nell'eticità – che possono essere rinvenute quelle condizioni e quelle articolazioni *necessarie* del concetto fondamentale della modernità, quello di libertà. E' proprio questa la conclusione del §4: << la libertà costituisce la sostanza e la destinazione del diritto, e il sistema giuridico è il regno della libertà realizzata (*das Reich der verwirklichten Freiheit*)>>⁵⁵. Nelle istituzioni concrete, nelle pratiche sociali, nella normatività da esse incarnata si articolano dunque le condizioni necessarie alla realizzazione del <<regno della libertà>> e proprio in questo profondo legame con il concetto di *Freiheit*, di cui il diritto non è altro che il fondamento concreto, sta la fondazione dell'autorevolezza delle istituzioni e, in ultima istanza, la giustificazione normativa della scienza filosofica del diritto hegeliana. Nemmeno nella dottrina della *Sittlichkeit*, tuttavia, si trova la parola ultima di Hegel sulla libertà. La forma più alta e concreta di articolazione e realizzazione del concetto di *Freiheit*, la massima espressione storica di questa forma di autotrasparenza - lo stato moderno - viene esposta da Hegel all'accidentalità e all'opacità della *Weltgeschichte*, la storia universale dominata dalla guerra, dalla violenza e dalla naturalità. La dottrina dell'eticità sembra ripiombare da capo nella stessa logica astratta che regolava la prima sfera dei *Lineamenti*, quella dedicata all'*abstraktes Recht*. La fondazione ultima della libertà si avrà solamente con il passaggio allo spirito assoluto, con l'uscita,

⁵⁴ Come nota Cortella, <<finché tale riflessività e libertà rimangono confinate nell'ambito del logico quell'autoriconoscimento non è realmente avvenuto. La Logica si limita a rivelarci che la struttura ultima del tutto è questo riconoscere-sé, ma affinché la natura riflessiva del concetto sia reale è necessario che quel riconoscimento accada>>; e ancora, <<la libertà deve dunque passare dal mondo dell'idea a quello dello spirito. [...] Ma ciò accade solo nella storia. Se la libertà resta per Hegel essenzialmente una categoria ontologica e meta-storica, la sua realizzazione esige il suo farsi storico>> (L. Cortella, 1998, pp. 300, 301). Per un'analisi dello sviluppo sistematico del concetto hegeliano di libertà, con riferimento in particolare alla *Enciclopedia* di Heidelberg del 1817, cfr. F. Biasutti, in F. Chiereghin (a cura di), 1995, p. 147-212. Sullo stesso tema, confronta anche il completo volume di M. Cavalleri, 2019, in particolare pp. 69-131. Cfr. anche K. Düsing, 2000, pp. 133-146 e C. Cesa, 2000, pp. 11-30.

⁵⁵ *GPhR*, §4, p. 46, *Dir*, p. 87

quindi, dalla dimensione della storia e dall'accidentalità che la caratterizza. Come si è mostrato, la fondazione idealistica della libertà attraversa tutto il sistema hegeliano, a partire dalla dimensione logica – dove emerge la portata ontologica del concetto moderno di *Freiheit* – per culminare poi nella dimensione dello spirito assoluto – ed in particolare nella filosofia. La sfera dello spirito oggettivo, cui bisogna ascrivere la dimensione del diritto, svolge un ruolo fondamentale in questo percorso, quello della realizzazione storica della libertà e della sua trasparenza alla coscienza storica attraverso la dottrina dell'eticità. Proprio da questa posizione sistematica della filosofia del diritto, emerge il vero fondamento della normatività della *philosophische Rechtswissenschaft*.

E' emerso chiaramente ora come l'unica interpretazione possibile della *philosophische Rechtswissenschaft* sia quella definita all'inizio di questo capitolo come "metafisica e sistematica". Se da una parte, infatti, non è possibile comprendere il problema della giustificazione normativa senza riferirsi alla natura sistematica del metodo hegeliano, dall'altra parte quest'ultima risulta inseparabile – anzi, come è stato mostrato, del tutto coincidente – dalla natura che l'assoluto viene ad assumere nella impostazione "metafisica" di Hegel.

5. *Dal puro pensiero alla Realphilosophie. Le trasformazioni del metodo nel passaggio dalla Logica alla Filosofia dello spirito*

Come è già stato accennato nel paragrafo precedente, la seconda lacuna delle ricerche di Thompson consiste nel non soffermarsi adeguatamente sulle trasformazioni che il metodo sistematico esposto da Hegel nella *Scienza della logica* incontra necessariamente al livello della *Filosofia dello spirito* (e, nel caso della *Filosofia del diritto* a livello dello spirito oggettivo). Il filosofo americano sembra implicitamente intendere la relazione tra la "logica" della *Wissenschaft der Logik* e quella della *Filosofia del diritto* come una semplice applicazione dello stesso metodo speculativo e concettuale a due oggetti diversi, il pensiero puro nel primo caso e lo spirito oggettivo nel secondo. Per quanto questa operazione possa apparire come la più naturale, essa trascura la differenza "ontologica" che sussiste tra le due dimensioni del sistema hegeliano. La dimensione dello spirito, infatti, non è semplicemente dedotta "analiticamente" da quella della logica, né quindi è ad essa completamente corrispondente per quanto concerne la natura del suo movimento immanente e la sua struttura "ontologica"⁵⁶. E' lo stesso Hegel, a sottolineare la natura differente dello spirito:

⁵⁶ Anche in questo caso, come per il termine "metafisica", è necessaria una precisazione. Con le varie declinazioni del termine "ontologia", ci si vuole qui riferire infatti solamente alla differente struttura che caratterizza le varie dimensioni del sistema hegeliano. Non si vuole invece richiamare la tradizione ontologica, della quale il sistema hegeliano costituisce chiaramente un superamento.

<<La natura *concreta* dello spirito comporta per chi ne considera la specifica difficoltà, che i particolari gradi e determinazioni dello sviluppo del suo concetto non rimangono al tempo stesso come esistenze particolari [...] [esse] non sono essenzialmente se non in quanto momenti, stati, determinazioni di gradi superiori dello sviluppo. Avviene pertanto che ciò che è più in alto si manifesti già empiricamente ad un livello inferiore e più astratto. [...] Al tempo stesso, considerando i gradi inferiori, diviene necessario, per renderne avvertibile l'esistenza empirica, rimandare ai gradi superiori, nei quali essi sono presenti solo come forme, anticipando così un contenuto che nello sviluppo si presenterà solo in un secondo momento>> (*Enc.*, III, §380, p. 86).

Ciò che emerge chiaramente da questo complesso passaggio è la differente articolazione interna dell' "oggetto spirituale" rispetto a quello logico. Nella *Filosofia dello spirito*, infatti, ciascuna figura presenta allo stesso tempo due forme differenti: la determinazione concettuale (*Begriffsbestimmung*) e la sua configurazione empirica (*Gestaltung*). Questa dualità – assente nella *Scienza della logica* – fa inevitabilmente saltare la possibilità di una semplice applicazione del metodo speculativo alla dimensione spirituale – senza con questo negare una corrispondenza tra logica e natura, risultato raggiunto proprio nella principale opera teoretica di Hegel, che si presenta non a caso come la vera erede della ontologia e della metafisica tradizionale. Ciascuna *Gestaltung* è in maniera immediata la forma empirica di una determinazione concettuale, ma allo stesso tempo – come dice Hegel nel passaggio citato – anticipazione di una *Begriffsbestimmung* superiore. Allo stesso modo ogni configurazione sarà inadeguata, per via della forma immediata, allo stadio concettuale superiore, ma continuerà a svolgere, a causa della sua "natura anticipante e rivelativa" in ogni caso una "funzione dinamica" che porterà al superamento della *Begriffsbestimmung* più astratta in direzione di quella più concreta. Compito di questo paragrafo sarà quindi quello di evidenziare – a partire dalla differente struttura della realtà spirituale rispetto a quella logica – le integrazioni che il metodo sistematico dovrà necessariamente conoscere nel passaggio dalla *Logica* alla *Realphilosophie*⁵⁷.

Caratteristica fondamentale dello spirito, si è appena visto, è la comparsa in ogni determinato stadio del suo sviluppo concettuale di un' esistenza empirica che dipende, in un modo ancora da determinare, da quella *Entwicklung*. Come è stato mostrato nel paragrafo precedente, ogni determinazione concettuale è fondamento logico di quella precedente e più astratta, ma non dell' esistenza empirica di quest' ultima. Tra la determinazione concettuale e la *Gestaltung* empirica sembra aprirsi un baratro che impedisce qualsiasi forma di corrispondenza tra i due lati dell' oggetto spirituale. Se le cose

⁵⁷ Particolarmente utile su questo tema sono le ricerche di Angelica Nuzzo in A. Nuzzo, 1990 e il contributo di Hennig Ottmann *Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem* in D. Henrich- R. P. Horstmann (hrsg.), 1979, pp. 382-392.

stessero veramente così, il progetto hegeliano di un sapere speculativo non potrebbe andare al di là di una scienza speculativa del pensiero puro, incaspando in evidenti aporie non appena questa entrasse nel regno dello spirito. Nella *Filosofia dello spirito*, invece, sembrano all'opera ad un primo sguardo due differenti dispositivi logici: *da una parte* una logica concettuale, basata sulla struttura speculativa del *Begriff*, *dall'altra* una logica rappresentativa, legata ancora alla struttura della *Vorstellung*. E' proprio questa logica rappresentativa a fungere da mediazione tra *Begriffsbestimmung* e *Gestaltung*, raccogliendo il lato formale – ma comunque immediato ed inadeguato, se osservato dal punto di vista di una logica speculativa – di quelle condizioni empiriche necessarie – ma non deducibili concettualmente – all'identificazione dell'esistenza empirica del contenuto concettuale⁵⁸.

L'inserimento di una logica rappresentativa all'interno del metodo di una *philosophische Wissenschaft* non deve stupire chi – alla luce dei precedenti paragrafi – pensasse di averla superata definitivamente in favore di un pensiero concettuale e speculativo. Non si tratta di una contraddizione, è sufficiente distinguere tra due diverse accezioni della *Vorstellung*: *da una parte* essa è un momento dello sviluppo del sapere filosofico (ad esempio nella forma del razionalismo, dell'empirismo, o della filosofia trascendentale kantiana), *dall'altra* essa concorre – almeno per quanto riguarda la dimensione dello spirito – alla *Darstellung* di questa *Entwicklung*. Essa, del resto, non esaurisce l'apparato metodologico della *Filosofia dello spirito*, ma funge da mediazione tra la logica speculativa e le varie *Gestaltungen* empiriche⁵⁹.

In cosa consiste esattamente l'apporto che la logica rappresentativa fornisce a quella concettuale? *Angelica Nuzzo*, nel suo studio esplicitamente dedicato alla "logica" della filosofia del diritto di Hegel individua all'interno del processo di determinazione del concetto l'introduzione << di forme concettuali che esistono e sono già date nella rappresentazione comune [...] oppure in teorie non speculative>> (A. Nuzzo, 1990, p. 27). Se si considera la prima sezione dei *Lineamenti*, quella dedicata all'*abstraktes Recht*, appartenerebbero a questo gruppo nozioni - come quella di personalità (*Persönlichkeit*), proprietà (*Eigentum*), o contratto (*Vertrag*) – che stanno alla base delle teorie giusnaturalistiche dell'epoca. Viene ad instaurarsi a questo punto un duplice movimento tra *Begriffsentwicklung* e *Gestaltungen* rappresentative: *da una parte* la rappresentazione non è in grado

⁵⁸ <<Condizione della fondazione logica, dell'instaurarsi della relazione di "Entsprechung", è perciò un processo di *individuazione* reale dei contenuti che, se è possibile ed anzi necessaria a partire dal concetto, non è tuttavia sufficiente muovendosi *soltanto* all'interno delle strutture logiche del concetto. L'*individuazione* si attua perciò attraverso la mediazione della configurazione rappresentativa sotto la quale sono raccolti i contenuti e le loro condizioni di esistenza; si realizza quindi con l'intervento della rappresentazione nello svolgimento del concetto>>, A. Nuzzo, 1990, p. 22.

⁵⁹ Non bisogna tuttavia confondere la *Vorstellung* con un'attività legata alla *Sinnlichkeit*, sul modello dell'Estetica trascendentale kantiana. La rappresentazione, infatti, mantiene un carattere formale – e quindi universale – sebbene immediato e proprio per questa sua natura intellettuale – anche se non razionale – può fungere da mediazione tra le esistenze empiriche e lo sviluppo concettuale: <<La forma generale del pensiero è però l'universalità, e questa penetra anche nella rappresentazione; anche questa ha la forma della universalità in essa>>, (*Rel*, p. 340).

– come è già stato visto – di fondare il suo oggetto e di darne una comprensione completa, che non si fermi al livello della fattualità empirica. In questo senso lo sviluppo del concetto consente di integrare questi contenuti rappresentativi all'interno di un movimento speculativo in grado di darne ragione, selezionando attraverso il criterio della *Entsprechung* ciò che è essenziale da ciò che non lo è. Dall'altra parte le *Vorstellungen* integrano nella sfera concettuale dei contenuti da questa non deducibili, ma comunque necessari allo stesso procedere dello sviluppo del concetto. E' nella complementarità di questi due movimenti (da concetto alla rappresentazione e dalla rappresentazione al concetto) che possono essere spiegate alcune delle aporie in cui sembra arenarsi il susseguirsi delle figure della *Filosofia del diritto*⁶⁰. Un esempio particolarmente calzante di questa difficoltà è dato dalla apparente mancanza di consequenzialità tra la definizione concettuale di diritto che Hegel fornisce nel §29⁶¹ e le determinazioni rappresentative che compaiono all'inizio della sezione dedicata al diritto astratto, in particolare quella di *persona*. In questo caso non solo vengono presi in considerazione due momenti diversi dello sviluppo dello stesso concetto – nel §29 Hegel parla dell'Idea di diritto, di cui l'*abstraktes Recht* costituisce solo un primo momento astratto – ma sono in gioco anche due logiche diverse – quella rappresentativa e quella concettuale – che certamente si corrispondono, ma non in modo lineare e consequenziale, come se si trattasse di un'argomentazione "all'unisono". Quello che invece emerge dalle considerazioni fin qui sviluppate – se si vuole continuare la metafora musicale - è proprio la natura "polifonica" della "logica" della filosofia del diritto hegeliana, in cui configurazioni rappresentative e momenti concettuali si integrano a vicenda in un gioco a due voci che intreccia lo sviluppo dell'idea di diritto alla serie delle sue configurazioni empiriche.

Manca tuttavia ancora un elemento per completare questa "polifonia" di logiche inerenti alla *philosophische Rechtswissenschaft*; si tratta di una *logica fenomenologica*, in grado di mediare tra rappresentazione e concetto. Particolarmente esplicita è l'interpretazione della *Filosofia del diritto* in chiave di una fenomenologia della coscienza giusnaturalistica moderna nel lavoro di *Hennig Ottmann*:

<<Er [il lettore] kann abstraktes Recht und Moralität als eine Art Phänomenologie des modernen Naturrechtsbewußtseins lesen. [...]Durch die Kritik defizienter moderner

⁶⁰ Su questo tema si concentrano molte delle critiche mosse alla filosofia del diritto di Hegel. Esempio in questo senso è quella di Ludwig Siep, che sottolinea una mancanza di connessione tra la definizione concettuale che Hegel fornisce di alcuni momenti del diritto astratto e la determinazione – che noi ora potremmo definire rappresentativa – che viene fornita subito dopo; cfr. L. Siep, 1982, pp. 255-276.

⁶¹ <<che un'esistenza in generale sia esistenza della volontà libera (*Dasein des freien Willens*): questo è il diritto. In generale, quindi, il diritto è la libertà in quanto idea>> (*GPhR*, §29, p. 80, *Dir*, p. 117).

Naturrechtstheorien wird zum Standpunkt des klassischen Naturrechts eingeleitet.>> (H. Ottmann, 1972, p. 386)⁶².

Ottmann coglie bene alcuni elementi tipici della logica fenomenologica presente nei *Lineamenti*, in particolare il carattere della *critica immanente*, ma la sua lettura appare troppo unilaterale, incapace di leggere l'interazione tra la fenomenologia del diritto naturale e le altre forme logiche precedentemente analizzate⁶³. Ogni *Gestaltung* è quindi certamente rappresentazione di una determinazione concettuale *per una coscienza* collocata nel tempo storico della modernità (proprio da questa linea logica fenomenologica deriva l'aderenza del pensiero politico hegeliano al suo tempo), ma *allo stesso tempo* anche rappresentazione immediata e inadeguata di una determinazione concettuale superiore, di cui adeguatamente sarebbe solo momento e anticipazione⁶⁴. Nella coscienza fenomenologica, insomma, si forma <<come "presupposto", espresso nel linguaggio della rappresentazione, quello che, nel linguaggio del concetto, si dimostrerà appunto, a livello superiore, forma concettuale adeguata di quel contenuto>> (A. Nuzzo, 1990, p. 35).

Alla fine di queste osservazioni sulle trasformazioni che il metodo speculativo hegeliano incontra nel passaggio dal sapere puro alla *Filosofia dello spirito*, ci sembra di poter condividere ancora una volta le osservazioni di Nuzzo, secondo cui ci si troverebbe di fronte ad una *logica combinatoria* che, a partire dalla struttura "ontologica" propria della dimensione dello spirito, si trova ad intrecciare tre diversi livelli logici. Una *logica speculativa del Begriff*, che ne deduce le varie *Bestimmungen*, una *logica rappresentativa* che integra nella prima gli elementi formali delle *empirische Gestaltungen* e, infine, una *logica fenomenologica* – mediazione tra le due -, secondo la quale, nella coscienza di un

⁶² Nel suo lavoro *Hegelsche Logik und und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem*, contenuto in D. Henrich- R. P. Horstmann (hrsg.), 1979, pp. 382-392, Ottmann propone di leggere le due sezioni sul diritto astratto e sulla moralità come una *critica immanente* della tradizione giusnaturalistica moderna, basata su una logica fenomenologica. Fallirebbe invece, secondo l'autore, una lettura "sistematica" che vede nel passaggio da una sezione all'altra il movimento dall'astratto al concreto tipico del pensiero speculativo. Secondo Ottmann, infatti, quest'ultimo sarebbe contraddetto da alcuni momenti di "ricaduta" nell'astratto, come il trapassare della famiglia nella società civile, o la sezione dedicata alla *Weltgeschichte* e al diritto statale esterno, che consisterebbe in un ritorno alle categorie astratte dell'*abstraktes Recht*, dopo il momento concreto dello stato. Per un'altra lettura dei *Lineamenti* in chiave fenomenologica, cfr. il contributo di K. H. Ilting *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit* in D. Henrich- R. P. Horstmann, 1979, pp. 225-255.

⁶³ <<Entgegen Hegels Verständnis von "Einleitung", die Kritik und System in einem sein soll, könnte diese Kritik und Propädeutik allerdings nicht beanspruchen, zugleich die "immanente" Erzeugung des Konkreten aus dem Abstrakt zu sein>>, H. Ottmann, 1979, p.386.

⁶⁴ Che il momento fenomenologico del *zum Bewußtsein zu bringen* sia allo stesso tempo espressione di una logica speculativa superiore è testimoniato dallo stesso Hegel nelle osservazioni sulla dialettica contenute nell'*Anmerkung* al § 31: <<qui lo Spirito è nella sua libertà, qui è il vertice supremo della ragione autocosciente, la quale si conferisce realtà e si produce come mondo esistente. Alla scienza spetta solo il compito di portare a consapevolezza questo che è il lavoro proprio della ragione della cosa>>, *GPhR*, §31 A, p. 85, *Dir.*, p. 121.

soggetto collocato nel tempo storico, si crea un primo momento di adeguazione tra determinazione concettuale e configurazione empirica che anticipa una relazione concettuale superiore⁶⁵.

Nel passaggio poi alla dimensione dello spirito oggettivo – quella di cui si occupa la *Filosofia del diritto* – le differenze “ontologiche” tra logico e spirituale diventano ancora più evidenti⁶⁶. Anche nella sfera dei rapporti sociali e delle istituzioni quello che emerge è la struttura “ontologica” binaria, che oppone all’interno dell’Idea di diritto i due momenti del concetto e della sua realizzazione⁶⁷. Anche nello spirito oggettivo, è lo stesso Hegel a mostrarlo nella *Einleitung* dei *Lineamenti*, si ha quindi una stratificazione di diversi elementi:

«Le determinazioni (*Bestimmungen*) nello sviluppo del concetto sono, da un lato, esse stesse concetti; dall’altro lato, invece, poiché il concetto essenzialmente in quanto Idea, esse sono nella forma dell’esistenza, e la serie di concetti che ne risultano è quindi, a un tempo, una serie di figurazioni (*Gestaltungen*)» (GPhR, §32, p. 85, *Dir.*, p. 121).

Anche in questo caso le *Gestaltungen* emergono come concetti rappresentativi che mediano tra i due momenti dell’Idea di libertà, ovvero il *Begriff* e la *Existenz*. Ciò che è importante sottolineare ora è come ciascuno di questi elementi sia soggetto di una forma di movimento differente e non immediatamente deducibile dalla forma superiore: se le *Begriffsbestimmungen* sono sottoposte ad una *Entwicklung* di natura concettuale, l’esistenza di ciascuna configurazione segue una *zeitliche Entwicklung* dipendente da condizioni storiche ed empiriche contingenti⁶⁸. Diverso è invece lo sviluppo caratteristico delle configurazioni rappresentative, che non seguono in alcun modo il movimento speculativo del concetto, bensì modificano il loro significato una volta integrati in un contesto concettuale diverso⁶⁹. Nonostante Hegel sottolinei più volte – a partire dalla già citata polemica con l’impostazione storicista di Hugo – la distanza tra una scienza speculativa del diritto e una mera ricostruzione empirica della *zeitliche Entwicklung*, non si può non notare l’importanza che, all’interno della stessa *philosophische Rechtswissenschaft*, riveste proprio l’integrazione di questi

⁶⁵ Cfr. A. Nuzzo, 1990, pp. 36-37 e il testo, influente anche sulle ricerche della stessa Nuzzo, H. F. Fulda, *Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*, contenuto in D. Henrich- R. P. Horstmann, 1979, pp. 393-428.

⁶⁶ Per un’analisi dettagliata del passaggio da una “teoria generale dello spirito” a una teoria dello spirito oggettivo, rimando ancora una volta a A. Nuzzo, 1990, in particolare pp. 43-65.

⁶⁷ Insiste molto su questo tema Giuliano Marini: «L’idea nel mondo del diritto è insieme razionale e reale, è insieme concetto e realizzazione. [...] Già così vediamo la razionalità hegeliana contrapposta alla razionalità kantiana; il vero concetto, speculativo, contrapposto al mero concetto, proprio dell’intelletto. Il primo è concetto integrato con la realtà, il secondo è concetto indipendente dalla realtà», in V. Verra (a cura di), 1981, pp. 125,126.

⁶⁸ E’ questo il caso, ad esempio, della diversa articolazione interna nel *dèmos* della *pólis* greca e nella società civile moderna, caratterizzata dalla suddivisione in *Stände*.

⁶⁹ Ne è esempio il concetto del *Zutrauen*, che passa dalla connotazione romantica che viene ad assumere all’interno della famiglia (§163) alla figura del patriottismo come *politische Gesinnung* nella sfera dello stato (268). Come nota giustamente Nuzzo, lo stesso Hegel descrive brevemente questo movimento in una nota alla *Einteilung*: «Die Entwicklung bestimmt den Begriff weiter- verändert daher auch sogleich die erste Gestalt» (GPhR, §33, p. 90). Cfr. A. Nuzzo, 1990, p. 55.

elementi storici con lo sviluppo del concetto. E' questo fitto intreccio di razionale e reale, come si avrà modo di mostrare, che dona all'operazione hegeliana sviluppata nei *Lineamenti* lo spessore storico che l'ha resa celebre, rendendo possibili addirittura osservazioni relative alla *Weltgeschichte*.

E' possibile ora seguire l'argomentazione hegeliana che, parallelamente ad una diversificazione delle forme dello sviluppo, conosce anche una diversificazione delle forme di fondazione che collegano le varie "voci" di questa logica combinatoria. Se nello sviluppo concettuale vale quello che è già stato mostrato a proposito della *Scienza della logica* – ovvero che la determinazione inferiore è presupposto di quella superiore, mentre quest'ultima è fondamento della prima, in un movimento dall'astratto al concreto – lo stesso non vale per il rapporto tra concetto e configurazioni: la *Begriffsbestimmung*, infatti, non presuppone l'esistenza empirica della configurazione relativa alla determinazione concettuale inferiore, piuttosto ne costituisce la condizione. Nella sezione dedicata all'eticità la determinazione concettuale superiore dello stato costituisce proprio quella sfera all'interno della quale assumono effettualità concreta quelle articolazioni della società civile, quali le corporazioni, la polizia e l'amministrazione della giustizia. Per quanto riguarda le *Existenzen* fattuali ed empiriche, esse non sembrano in alcun modo dipendere dallo sviluppo concettuale, né sono ad esso presupposte – come l'esempio hegeliano già citato della irrazionalità della tirannide aveva mostrato – , ma questo non dimostra la loro marginalità⁷⁰. Il passaggio dalla logica pura della *Scienza della logica* alla "logica reale" della *Filosofia del diritto* non può infatti essere interpretato come il riempimento di un contenitore puramente formale – la logica – con un contenuto storico empirico ad esso presupposto; questa interpretazione ingenua sottovaluterebbe la concretezza della logica hegeliana e fraintenderebbe allo stesso tempo la natura speculativa della *philosophische Rechtswissenschaft*. Il materiale storico empirico, invece, contribuisce allo stesso sviluppo del concetto, realizzando quella logica "integrata" che, sola, può corrispondere alla struttura di una dimensione "reale" quale quello dello spirito nel suo momento oggettivo. Per comprendere la modalità di questa integrazione, bisogna ancora una volta sottolineare l'importanza delle configurazioni rappresentative e la funzione mediatrice della logica fenomenologica:

⁷⁰ <<Nello sviluppo scientifico dell'idea, i momenti il cui risultato è una forma ulteriormente determinata precedono, in quanto determinazioni concettuali, questo stesso risultato; nello sviluppo temporale (*zeitliche Entwicklung*), invece, in quanto sono figurazioni (*Gestaltungen*), essi non lo precedono. Così, quando l'idea è determinata come famiglia, essa ha per presupposto quelle determinazioni concettuali di cui, come sarà esposto più avanti, costituisce il risultato; l'altro lato dello sviluppo, però, consiste nel fatto che solo in una cultura più ampiamente compiuta (*in höher vollendeter Bildung*) esso ha portato all'esistenza, configurata in modo peculiare, dei momenti della famiglia: solo allora questi presupposti interni sono anche per se stessi dati come figurazioni- come diritto di proprietà, contratto, moralità, ecc.>> (*GPhR*, §32A, pp. 85, *Dir.*, pp. 121-123). Non bisogna in questo passaggio lasciarsi confondere dalla terminologia spesso oscillante di Hegel: come suggerisce l'accostamento con la *zeitliche Entwicklung*, con il termine "*Gestaltung*" si intende qui la mera esistenza empirica, che nella nostra analisi è stata indicata con il termine *Existenz*.

<<la *Gestaltung1*, o figurazione del concetto come *Form* o *Weise des Daseins* delle sue determinazioni [sono i termini hegeliani usati dalla autrice per definire le *Gestaltung1*, ovvero le configurazioni rappresentative da noi chiamate semplicemente *Gestaltung*, per distinguerle dalla *Existenz*, indicata dalla autrice come *Gestaltung2*], media l'integrazione delle condizioni fenomeniche di esistenza non logicamente derivabili, nella fondazione logica del concetto nel corso di un duplice e complementare processo di fondazione di tipo fenomenologico-rappresentativo – compiuto cioè secondo la prospettiva di un soggetto fenomenologico posto nella dimensione del presente>> (A. Nuzzo, 1990, p. 63).

6. “Hier ist die Rose, hier tanze!” *Sulla equazione hegeliana di razionale e reale.*

Giunti alla fine della necessaria analisi della metodologia della *philosophische Rechtswissenschaft* hegeliana, è possibile ora affrontare la celebre tesi dell'identità di razionale e reale contenuta nella *Vorrede*, nella convinzione che essa non costituisca semplicemente una delle più celebri e discusse affermazioni di Hegel, ma esprima – pur in modo sintetico e ambiguo – quella che è la vera natura dell'operazione che il filosofo intende realizzare con i *Lineamenti*.

La celebre sentenza è preceduta da un passaggio polemico nei confronti del modo usuale di intendere la filosofia politica:

<<per quanto riguarda la natura, si concede tranquillamente che la filosofia debba conoscerla così come essa è [...] che [la natura] sia intimamente razionale. [...] Il mondo etico, lo stato, [...] dovrebbe piuttosto essere lasciato in balia del caso e dell'arbitrio, dovrebbe essere abbandonato da Dio; di conseguenza, secondo questo ateismo del mondo etico, il vero si troverebbe al di fuori di tale mondo>> (*GPhR, Vorrede*, pp. 15, 16, *Dir.*, pp. 45-47).

E' facile leggere tra le righe della polemica hegeliana il riferimento alla concezione kantiana del *Sollen*, il dover-essere astratto e formale, manifestazione di una razionalità e di una libertà mancante nel mondo etico del diritto e da opporre a quest'ultimo, quale principio normativo. A questa impostazione Hegel oppone la famosa equazione tra razionale e reale: <<*Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig*>> (*Ivi*, p. 24, trad.it. p. 59), ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale. Ciò che crea problema all'interno di questa proposizione apparentemente palindroma è la copula che unisce razionale e reale in una relazione biunivoca. Come deve essere intesa la relazione tra queste due dimensioni separate, nell'impostazione kantiana, da un abisso mai colmabile? Si tratta della pura affermazione di un'identità perfetta, di una sinonimia all'interno del sistema hegeliano tra *vernünftig* e *wirklich*, oppure l'indicazione di un processo di adeguamento di

una realtà non ancora razionale ad un modello normativo? Detto altrimenti, la scienza filosofica del diritto hegeliana è una disciplina descrittiva o normativa⁷¹? Chiarifica, ma non risolve il problema la pur necessaria distinzione terminologica – da Hegel consapevolmente usata – tra *Realität* e *Wirklichkeit*. Se la prima può essere intesa come la mera datità empirica (Hegel la indica infatti spesso come *bloße Realität*), la seconda è la completa realizzazione delle sue potenzialità. La *Wirklichkeit* hegeliana non coincide quindi con la totalità dell'esistente, ma con il completo manifestarsi della sua natura (una concezione dinamica quindi, che risuona della stessa etimologia del termine tedesco, legato al verbo *wirken* – agire, avere efficacia – e al sostantivo *Wirkung* – effetto, risultato. Anche da questo punto di vista continua il parallelo con il concetto aristotelico di *enérgeiea* – atto – legato alla radice del sostantivo *érgon* – lavoro – e del verbo *ergázomai* – fare, lavorare). Questa ovvia distinzione consente di escludere quelle folli interpretazioni secondo cui Hegel sosterebbe la razionalità della fattualità empirica, compresi i fenomeni evidentemente irrazionali. Il nocciolo del problema deve tuttavia essere ancora risolto; bisogna cioè ancora determinare la natura della relazione tra razionale e reale e stabilire se si tratti di un'identità di fatto o dell'indicazione di un processo⁷².

La storia della ricezione dei *Lineamenti* mostra due principali tendenze interpretative⁷³. Da una parte una lettura “di destra”, che vede in Hegel un filosofo conservatore e nell'equazione tra razionale e reale una posizione “giustificazionista”, se non della fattualità empirica, almeno della dimensione politica del suo tempo. Questa posizione risale alla celebre interpretazione di Rudolf Haym, che vede Hegel come il “filosofo ufficiale dello stato prussiano”. La posizione “di destra”, oltre a non comprendere – come verrà mostrato – il senso dell'operazione hegeliana, fallisce anche nell'interpretare la dottrina dello stato che emerge dai *Lineamenti* che solo forzatamente può essere sovrapposta ad una costituzione realmente esistente al tempo di Hegel, quale quella dello stato prussiano. Opposta a questa è la lettura “di sinistra”, che riconosce nella filosofia hegeliana un pensiero progressista, impegnato nella realizzazione di un progressivo adattamento della realtà alla razionalità. I sostenitori di questa lettura si riferiscono spesso a differenti formulazioni dell'equazione

⁷¹ Molto è stato scritto sulla celebre equazione hegeliana e la letteratura secondaria sul tema è difficilmente controllabile. Per riflessioni ed interpretazioni diverse da quelle che qui vengono sviluppate, rimando al contributo di Rüdiger Bubner in K. O. Apel (a cura di), 1979, pp. 216-246, dove il filosofo tedesco analizza la relazione tra la posizione hegeliana e il pensiero contemporaneo, nelle due versioni della teoria critica e dell'ermeneutica filosofica. Interessante anche la riflessione di Thompson sull'uso “extrasistemico” della ragione nella *Vorrede*, in Thompson, 2019, pp. 83-95.

⁷² Giuliano Marini nota un'aporia tra queste due interpretazioni deducibili dal testo hegeliano: da una parte l'identità di razionale e reale intesa come esplicitazione del carattere proprio dell'idea hegeliana (e cioè della sua duplice natura di concetto e realizzazione), dall'altra la natura “processuale” di ogni momento del sistema, che parte dalla forma immediata e raccolta del concetto, passa attraverso la particolarizzazione della realizzazione, per poi raggiungere la forma concreta dell'idea: <<per difendere la sua filosofia dall'accusa di giustificare ogni espressione della storia, Hegel è ricorso alla distinzione della realtà dall'accidentalità. Ma il problema è interno alla stessa definizione della realtà come razionalità e come idea presente e attuale>>, in V. Verra (a cura di), 1981, p. 145.

⁷³ Per la ricostruzione di questa ricezione rimando a P. Cesaroni, 2007, pp. 188-190.

fra razionale e reale che Hegel avrebbe fornito durante le lezioni universitarie sulla filosofia del diritto, in cui la copula “*ist*” (è) verrebbe sostituita da espressioni quali “*muß sein*” (deve essere) o “*wird*” (diventa). Nel ‘900 una interessante ripresa di una lettura “di sinistra” della relazione hegeliana tra *Wirklichkeit* e *Vernünftigkeit* è offerta da *Herbert Marcuse* nella sua monografia *Ragione e rivoluzione*⁷⁴. In un’aggiunta successiva al suo volume intitolata *Note sulla dialettica*, il rappresentante della teoria critica fornisce gli elementi essenziali della sua interpretazione di Hegel: la riflessione di Marcuse parte proprio da quella distinzione “ontologica” tra fattualità accidentale e realtà intrinseca al pensiero di Hegel. La *bloße Realität* non è la vera realtà e il punto di vista della ragione, garante della autentica *Wirklichkeit* diventa di conseguenza uno sguardo critico nei confronti del dato:

«Il pensiero “corrisponde” alla realtà solo se trasforma la realtà stessa comprendendone la struttura contraddittoria. Qui il principio della dialettica porta il pensiero al di là dei confini della filosofia. Comprendere la realtà, infatti, significa comprendere ciò che le cose sono, e ciò, a sua volta, comporta la non accettazione della loro apparenza come dati di fatto» (H. Marcuse, 1966, p. 8).

Se le cose stanno così, allora ci troviamo di fronte a due forme contrapposte di negatività: *da una parte*, la negatività del mondo dei dati, che nega e reprime le potenzialità della fattualità, impedendole il suo sviluppo e la sua autentica realizzazione come *Wirklichkeit*⁷⁵; *dall’altra* la negatività del pensiero dialettico, che – sulla scia della filosofia hegeliana – realizza quella forma *positiva* ed emancipatoria di negazione che consiste nella critica del dato⁷⁶.

Sarebbe tuttavia riduttivo intendere l’operazione marcusiana come una semplice interpretazione di Hegel e della sua identità di reale e razionale. La portata rivoluzionaria che l’esponente della scuola di Francoforte intravede nella dialettica hegeliana passa attraverso un processo di “revisione” del sistema, motivato dalla consapevolezza che la natura sistematica della dialettica e il suo stretto legame con la categoria di totalità depotenzia la portata critica del discorso, fino a renderla una finzione⁷⁷. La soluzione di Marcuse consiste quindi, sulla scia di Marx, in un “confinamento” della ragione

⁷⁴ H. Marcuse, 1966.

⁷⁵ «Il processo della conoscenza dal senso comune alla conoscenza vera conduce a un mondo che è negativo nella sua stessa struttura, in quanto ciò che è reale si oppone alle potenzialità che gli sono intrinseche – le quali cercano da parte loro di giungere a realizzarsi – e le nega. La ragione è la negazione del negativo.» (ivi, p.10)

⁷⁶ «La funzione liberatrice della negazione propria del pensiero filosofico dipende dal riconoscimento del fatto che la negazione è un atto positivo: ciò che è rifiuta ciò che non è, e con ciò rifiuta le sue vere possibilità. Di conseguenza, esprimere e definire ciò che è nei suoi stessi termini significa svisare e falsificare la realtà» (ibidem).

⁷⁷ «Il pensiero dialettico non impedì a Hegel di sviluppare la sua filosofia in un armonioso sistema totale, il quale finisce con il porre enfaticamente l’accento sul positivo. Io penso che sia la stessa idea di ragione a costituire l’elemento non dialettico della filosofia di Hegel. Tale idea di ragione, infatti, comprende ogni cosa in sé e infine risolve ogni problema, in quanto ogni cosa ha un suo posto e una sua funzione nell’insieme, e l’insieme si trova al di là del bene e del male, della verità e dell’errore.» (ivi, p. 13).

hegeliana nella sola dimensione storico-sociale, preservandola da quella aspirazione totalizzante che ne addomesticherebbe inevitabilmente le potenzialità critiche:

<<La negazione è determinata se mette in rapporto l'ordine di cose stabilito con le forze e i fattori fondamentali che conducono alla sua distruzione e indicano anche le possibili alternative allo status quo. Nella realtà umana si tratta di forze e fattori *storici*, e la negazione determinata è in ultima analisi negazione *politica*>> (*ivi*, p. 12).

Questo decisivo passaggio, se mostra la portata e l'originalità della riflessione di Marcuse, segnala allo stesso tempo la sua distanza da Hegel⁷⁸. Nel tentativo di cogliere il vero senso dell'equazione tra razionale e reale ci si dovrà quindi muovere in una direzione opposta rispetto al movimento di pensiero di *Ragione e rivoluzione* per andare ad indagare ancora una volta la dimensione sistematica della filosofia hegeliana. L'errore in cui entrambe le letture cui si è accennato – tanto quelle “di destra”, quanto quelle “di sinistra” – rischiano di incorrere è quello di una visione dualistica e intellettualistica dei due termini dell'equazione, il razionale e il reale. Sia nelle interpretazioni “progressiste”, sia in quelle “reazionarie”, i due elementi vengono interpretati come autonomi ed indipendenti l'uno dall'altro e, solo in un secondo momento, vengono posti come identici attraverso la copula. Dal punto di vista logico è trascurabile la differenza che intercorre tra il ritenere questa equazione già realizzata nel presente storico, oppure ancora da compiere; il fraintendimento del pensiero hegeliano è già avvenuto e l'errore sta a monte della distinzione tra le due “scuole”. La conquista della scienza speculativa hegeliana – che è unità di forma e contenuto, di metodologia ed oggetto dell'indagine – era proprio il superamento di una concezione dualista che separa una realtà empirica presupposta (*vorgestellt*) al pensiero e da essa indipendente – si tratterebbe allora della *bloße Realität* e non della *Wirklichkeit* – da un pensiero già in sé concluso, indifferente alla sua realizzazione oggettiva – si tratterebbe allora del *Verstand* caratteristico del pensiero rappresentativo e non della *Vernunft*⁷⁹. L'oggetto della filosofia del diritto era stato già definito da Hegel nella *Vorrede* come <<il diritto, l'eticità, lo stato>> (*GPhR, Vorrede*, p. 13, *Dir.*, p. 43), ma questi oggetti non vanno pensati come una realtà empirica presupposta, di cui si tratta semplicemente di constatare la razionalità; essi devono prima essere stati afferrati nel pensiero (*begriffen*), devono passare dalla loro forma empirico-rappresentativa a quella concettuale. Allo stesso modo il pensiero non può produrre i suoi oggetti nella dimensione astratta del dover-essere, del tutto indifferente alla realtà oggettiva,

⁷⁸ Si può qui fare solo brevemente cenno alla problematicità dell'operazione marcusiana di “messa in dubbio dell'idea stessa di ragione” (<<essa si rivela come parte piuttosto che come totalità>>, *ivi*, p. 13): il punto di vista della ragione – e quindi della dialettica – slegato dal legame già analizzato con la totalità espone il punto di vista critico di Marcuse all'accusa di infondatezza. Del resto, il problema del “punto di vista della critica” affligge qualsiasi forma di teoria critica, come la vicenda della stessa scuola di Francoforte dimostra.

⁷⁹ Su questo cfr. G. Duso, 2013, pp. 108-122.

cui poi questi contenuti devono essere imposti. Questo è il movimento normativo tipico delle *Theorien* con cui Hegel polemizza:

<<si è potuto ritenere, in modo singolare, che una filosofia politica avrebbe essenzialmente il compito di inventare e fornire (*zu erfinden und zu geben*) anche una teoria dello stato e, per l'appunto, una teoria nuova e particolare. Se ci si limitasse ad osservare questa concezione e l'impulso che l'asseconda, allora si sarebbe portati a credere che nel mondo non siano mai esistiti finora, né esistano al presente, stati e costituzioni statuali, che oggi – un oggi che dura sempre – si debba piuttosto incominciare interamente da capo, e che il mondo etico non abbia atteso altro che un tale odierno inventare e sondare e fondare>> (*ivi*, p. 15, trad. it. p. 45).

Questo atteggiamento “teorico” manca di riconoscere la razionalità già realizzata e incarnata delle istituzioni, ritenendo il mondo spirituale privo di quella conformità a ragione che invece si concede alla natura e quindi bisognoso di una correzione normativa dal punto di vista di un pensiero puro e astratto dalla realtà storica⁸⁰. L'autentica scienza filosofica e speculativa si distingue da questo atteggiamento proprio per la <<*Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit*>> (*Ivi*, p. 24, trad. it. p. 57 e seguenti), la posizione della filosofia nei confronti della realtà. Il sapere filosofico, infatti si impegna a cogliere la presenza (*das Gegenwärtige*) e la realtà (*das Wirkliche*). Hegel esemplifica questa attività – che non è altro che una riformulazione dell'identità tra razionale e reale – richiamando l'operazione realizzata da Platone nella *Repubblica*⁸¹. Per quanto il celebre testo del filosofo greco venga erroneamente interpretato come la descrizione di un vuoto dover-essere, esso aveva invece colto <<la natura dell'eticità greca>> (*ibidem*). La filosofia di Platone, tuttavia, non descriveva nessuna *pòlis* concretamente esistente al suo tempo – non sarebbe stata scambiata altrimenti per un'ideale utopico e normativo –, ma coglieva l'essenziale di ciò che appariva in forma empirica nella realtà sociale e politica della società greca, perché <<c'è realtà solo nella presenza>> (*ibidem*). Ecco, dunque, il modo non “dualistico” di intendere razionale e reale nell'equazione hegeliana: il primo non costituisce un pensiero autonomo, astratto, soggettivo, ma è la razionalità – che come si è visto coincide con la libertà nella sua concretezza – realizzata nel modo sociale e politico all'altezza storica della modernità – e questo sancisce appunto la differenza tra la moderna *Sittlichkeit* e l'eticità antica. La realtà, a sua volta, non coincide con la mera fattualità empirica, ma sussiste in un legame indissolubile con il *Begreifen*, con il comprendere nel pensiero.

⁸⁰ E' facile leggere in questa critica hegeliana delle “*Theorien*” un attacco alle dottrine del diritto naturale a lui contemporanee, che, attraverso un procedimento puramente intellettualistico, deducono dal presupposto dei diritti naturali la legittimità del comando, astraendo dai rapporti sociali attuali e costruendo la dimensione politica attraverso un puro esercizio intellettuale. Su questi cfr., G. Duso, 2013, p. 113.

⁸¹ *GPhr*, Vorrede, p. 24, *Dir.*, p. 59.

Se quello che è stato detto è vero, si capisce ora come la *Filosofia del diritto* hegeliana non sia riducibile né ad una mera disciplina descrittiva della realtà sociale del suo tempo, né ad una teoria normativa, ma consiste <<in una comprensione normativa del reale con l'intenzione esplicita di rinvenire all'interno dell'essere il dover essere, svelando il razionale nell'esistente e ritrovando dentro a ciò-che-è i criteri normativi di ciò-che-si-deve-fare>> (L. Cortella, 2013, p. 240). E' possibile quindi riprendere anche all'interno del discorso hegeliano la portata critica della ragione che aveva ispirato Marcuse. A differenza della filosofia politica moderna, che affida la critica a un punto di vista trascendente e normativo, Hegel rinviene già nella realtà quelle tracce di razionalità che indicano la direzione dello sviluppo storico, criticando quegli elementi che le contraddicono; basta <<riconoscere nella parvenza (*in dem Scheine*) di ciò che è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente (*gegenwärtig*)>> (*GPhR, Vorrede*, p. 25, *Dir.* p.59).

In opposizione alla scissione kantiana tra essere e dover-essere, la posizione hegeliana appare una <<riconciliazione con la realtà (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*)>> (*ivi*, p. 27, trad.it. p. 63). Ovviamente non bisogna intendere questa affermazione da capo in modo dualistico, come la volontà di imporre alla realtà un pensiero già formato; ciò che Hegel presenta, al contrario, è una nuova espressione di quella unità di forma e contenuto che aveva già espresso in passaggi più metodologici come la caratteristica distintiva della scienza filosofica del diritto⁸². Questa compenetrazione di razionale e reale non va tuttavia intesa come un'unità statica, data una volta per tutta, a sua volta presupposta al pensiero. Si tratta invece di una realtà in continuo movimento, come il richiamo esemplificativo a Platone aveva già mostrato: per quanto il filosofo ateniese era stato in grado di cogliere l'essenziale dell'eticità greca, infatti, egli aveva escluso dalla Repubblica quel principio – anticipato da Socrate, ma manifestatosi pienamente solo con l'avvento del Cristianesimo – che avrebbe sovvertito proprio quell'ordine antico – il principio dell'individualità libera. E' proprio per questo stretto legame tra comprensione concettuale e dimensione storica della realtà che Hegel definisce la filosofia come <<il proprio tempo appreso in pensieri (*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*)>> (*ibidem*). Si tratta – per usare le metafore hegeliane – di non saltare al di là di Rodi, bensì di cogliere “la rosa nella croce”, l'essenziale del proprio tempo, attraverso l'attività del *Begreifen*. Nella modernità è avvenuto qualcosa di epocale, infatti: la libertà si è incarnata nella realtà storica e sociale, realizzando quella completa conciliazione tra la sua dimensione oggettivo- istituzionale e la dimensione soggettiva dell'individuo libero – che ancora mancava nel mondo antico. Ecco che allora,

⁸² <<In ciò, inoltre, risiede un senso più concreto di quella che in precedenza è stata astrattamente definita come unità della forma e del contenuto. Nel suo significato più concreto, infatti, la forma è la ragione come conoscenza concettuale (*als begreifendes Erkennen*), mentre il contenuto è la ragione in quanto essenza sostanziale sia della realtà etica sia della realtà naturale>> (*ivi*, p. 27, trad. it. p. 63).

secondo Hegel, intendere la filosofia come la comprensione razionale del proprio tempo significa portare a pensiero questo evento epocale, cioè <<comprendere concettualmente (*begreifen*) lo stato e esporlo (*darstellen*) come qualcosa di intimamente razionale>> (*ivi*, p. 26, trad. it. p. 61). *Manfred Riedel* sottolinea come sia proprio lo stato moderno a realizzare – a livello dello spirito oggettivo – l'identità tra razionale e reale: <<nello stato moderno il concetto di diritto ha acquistato esistenza, il razionale – il pensiero della libertà – è divenuto reale e il reale – lo stato del mondo moderno – razionale>> (M. Riedel, 1977, p.45). Ovviamente Hegel non si riferisce ad uno stato determinato, neanche allo stato prussiano cui si riferiva Haym, ma neppure intende immaginare uno stato così come dovrebbe essere, prescindendo dall'evento epocale della realizzazione della libertà nel mondo moderno. Questo fatto è già avvenuto storicamente e la filosofia – secondo la celebre metafora hegeliana della nottola di Minerva – ne può prendere atto, portando a pensiero ciò che nella realtà storica è apparire di questa verità, <<testimonianza dello spirito (*Zeugnis des Geistes*)>> (*GPhR, Vorrede*, p. 27, trad. it. p. 63), distinguendolo da ciò che è mera fattualità, un dettaglio <<in cui non si trova più la minima traccia di filosofia>> (*ivi*, p. 26, trad.it. 61)⁸³.

E' opportuno, infine, precisare un'ultima sottile distinzione relativa all'equazione tra razionale e reale. Questa può essere intesa come una costante, se non addirittura il senso più profondo, dello stesso pensiero hegeliano; essa, tuttavia, non si realizza allo stesso modo in tutti i livelli del sistema. Non bisogna infatti dimenticare che la realizzazione dell'equazione nello stato moderno – vale a dire a livello dello spirito oggettivo – è solo un *momento* di quel movimento dello spirito che culmina solo con la sfera dello spirito assoluto e – all'interno di questa – con la filosofia. Se la filosofia non può oltrepassare né anticipare il suo tempo, così come non si può saltare il colosso di Rodi, allo stesso tempo essa è in un certo senso sempre al di là di esso, e la comprensione razionale dello stato esercitata dalla filosofia non coincide con quella conciliazione tra individualità libere e istituzioni che si realizza con la dottrina della *Sittlichkeit*. Per quanto l'individuo possa riconoscere se stesso – o meglio “la testimonianza dello spirito – con completa trasparenza nella dimensione oggettiva delle istituzioni, egli non riuscirà mai a riconoscersi con altrettanta trasparenza nelle vicende della *Weltgeschichte*, che si impone sulla sua testa come universalità opaca ed impenetrabile, come *Weltgeist*, assumendo i tratti

⁸³ Come sottolinea Cortella, la definizione che Hegel dà della filosofia può essere interpretata anche come una trasformazione della filosofia stessa: <<la modernità rappresenta per Hegel il realizzarsi dell'idea, il farsi storia ed istituzioni esistenti da parte dell'idea (che altro non è se non libertà). L'universalità cessa di essere solo un oggetto di speculazione filosofica, per farsi realtà concreta: essa è il nostro mondo, il nostro *ethos*. Per questo motivo la modernità rappresenta il realizzarsi della metafisica. Da ciò il compito che Hegel assegna alla filosofia: comprendere e riconoscere nella storia l'avvenuta oggettivazione dell'universalità. La celebre affermazione hegeliana, secondo cui “la filosofia è il tempo di essa appreso in pensieri”, non è una banale constatazione storicistica indicante la dipendenza della filosofia dal proprio tempo, ma [...] indica il mutamento d'oggetto della filosofia con l'avvento della modernità: la metafisica non ha più bisogno di astrarre dal tempo storico presente per pensare l'idea assoluta, ma nel mentre pensa il presente pensa le strutture dell'eterno incarnate in esso>> (L. Cortella, 1998, p. 309). Analoghe osservazioni erano state sviluppate anche da Joachim Ritter nella sua celebre monografia *Hegel e la Rivoluzione francese*, cfr. J. Ritter, 1970, pp. 19-25.

del destino. Nemmeno questo, tuttavia, è il punto di vista della filosofia, che costituisce un'universalità ancora superiore, quella dello spirito assoluto:

<<per la *Darstellung* filosofica dello spirito oggettivo, l'identità di reale e razionale è sempre già presente [...] In altre parole, l'esposizione filosofica dello spirito oggettivo non condivide il punto di vista dello spirito oggettivo stesso, pur riconoscendo il suo funzionamento e lasciando ad esso il suo spazio. [...] Si può anche dire che lo spirito oggettivo non si identifica con la filosofia dello spirito oggettivo, mentre la *Darstellung* dei momenti del sistema si identifica con la filosofia stessa.>> (P. Cesaroni, 2007, pp. 200, 201)⁸⁴.

L'equazione di razionale e reale è sicuramente uno dei punti decisivi del pensiero hegeliano ed allo stesso tempo uno dei passaggi con cui la filosofia contemporanea si è confrontata più aspramente. Alle spalle – o, per meglio dire, a fondamento – dell'equazione sta la stessa impostazione idealistica della filosofia hegeliana, analizzata nei paragrafi precedenti. La filosofia di Hegel sostiene infatti la natura ideale della realtà finita, la sua riduzione a momento dello sviluppo stesso dell'Idea. Come è già stato detto, questo non significa il ritorno ad una posizione soggettivistica “alla Berkeley”, che riduce il mondo a rappresentazione dell'Io. L'Idea hegeliana non è infatti una facoltà del soggetto conoscente, né la natura ideale del finito può essere interpretata come una riconduzione della realtà al polo soggettivo della relazione gnoseologica. L'idealismo hegeliano, come è noto, è un idealismo oggettivo e, se di riduzione della realtà alla logicità si deve parlare, questa è una riduzione all'oggettività del logico. E' proprio questa affermazione di una totale trasparenza della realtà al pensiero a costituire l'elemento più inaccettabile di Hegel per la filosofia contemporanea. Il pensiero post-hegeliano, infatti – pur con tutte le distinzioni che qui non è possibile fare e nella consapevolezza delle inevitabili semplificazioni in cui si incorre, qualora si tenti di ridurre grandi campiture della storia del pensiero ad un movimento unitario ed univoco – ha da tempo sancito l'impossibilità di una tale corrispondenza tra piano della realtà e piano del pensiero⁸⁵.

⁸⁴ In questa distinzione tra i punti di vista della filosofia e dello spirito oggettivo si può trovare la risposta alle osservazioni – menzionate nel paragrafo precedente - di Ottmann relative alle incongruenze della “logica” della filosofia del diritto che, una volta raggiunta la concretezza nella sfera dell'eticità, la sacrifica nell'astrattezza della *Weltgeschichte*, riprendendo quella dinamica del contratto fra attori contrapposti che caratterizzava l'iniziale dimensione del diritto astratto.

⁸⁵ Si può fare qui solo un breve cenno al caso di *Theodor Wiesengrund Adorno*. La sua opera filosofica risulta particolarmente interessante per il discorso che si sta qui svolgendo perché la sua reazione nei confronti del pensiero hegeliano procede con un approccio totalmente immanente – ancor più che nell'opera di Marcuse. Si potrebbe dire, parafrasando le parole che lo stesso Adorno usa per descrivere la dialettica hegeliana, che il filosofo francofortese “assorbe la forza del nemico, per scagliargliela contro”. In un paragrafo dell'introduzione alla sua *Dialettica negativa*, intitolato proprio *La realtà e la dialettica*, Adorno scrive: <<nessuna delle conciliazioni (*Versöhnungen*) affermate dall'idealismo

Non sono tuttavia mancati alcuni tentativi di ripresa dell'equazione hegeliana tra razionalità e reale in un senso "depotenziato", tale cioè da non ricadere negli esiti idealistici e "totalizzanti" del filosofo di Stoccarda⁸⁶. L'intuizione cui non si vuole rinunciare è la concezione *oggettiva e sociale* della ragione, secondo la quale <<la nostra stessa individualità è un prodotto di quel mondo, fatto di logiche, pratiche, norme, che consentono l'incontro fra gli individui, il loro riconoscimento reciproco, il conferimento di diritti e doveri, l'apprendimento dell'uso individuale della ragione, la formazione in noi di standard morali, l'acquisizione della nostra stessa autonomia>> (L. Cortella, 2013, p. 245). Particolarmente interessante, a questo proposito risulta il tentativo di riattualizzazione "post-metafisica" della filosofia del diritto hegeliana realizzato da *Axel Honneth* nel suo testo *Il dolore dell'indeterminato*⁸⁷. In quel testo, il filosofo tedesco si impegna a mostrare il nocciolo attuale dei *Lineamenti* che sopravvive all'eliminazione di ogni <<chincaglieria>> metafisica⁸⁸. Ciò che è ancora vivo della filosofia politica hegeliana sarebbe allora <<una teoria normativa di quelle sfere sociali del reciproco riconoscimento, il mantenimento delle quali è costitutivo per l'identità morale delle società moderne>> (A. Honneth, 2003, p. 42 e seguenti). L'inserimento del contenuto normativo della filosofia del diritto hegeliana in un contesto "post-metafisico" passa però, nelle pagine di Honneth, attraverso una traduzione nel linguaggio del pensiero contemporaneo del concetto di spirito oggettivo – ridotto alla consapevolezza che <<ogni realtà sociale possiede una struttura razionale>> che informa le nostre pratiche sociali e il nostro agire morale – tale tuttavia da poter riproporre una

assoluto (ogni altro restò inconseguente) – da quelle logiche a quelle storico-politiche – resiste alla prova. Che l'idealismo conseguente non si poté costituire affatto, se non come l'insieme della contraddizione (*als Inbegriff des Widerspruchs*), è sia la sua verità logico-deduttiva sia la punizione che colpisce la sua logicità in quanto logicità.>> (T. W. Adorno, 2004, p. 9). Che l'esperienza dialettica testimoni il continuo rovesciarsi di ogni determinazione logica nel suo opposto e che il sistema della totalità possa presentarsi solo negativamente come il sistema delle confutazioni delle determinazioni finite, non dovrebbe portare, secondo Adorno, ad affermare hegelianamente la contraddizione come la realtà di tutte le cose. Tutto ciò dimostra semmai l'insufficienza della logica, la non trasparenza della realtà al pensiero, la sua irriducibilità al logico. Ecco allora che nella riflessione adorniana la totalità del logico emerge come un intero antagonista (*antagonistisches Ganze*), che si impone sulla realtà attraverso la sua azione identificante e che allo stesso tempo assoggetta l'individuo alla medesima logica, attraverso l'antagonismo repressivo che la totalità sociale esercita nei confronti delle individualità: <<Dell'idealismo resta che la determinante oggettiva dello spirito, la società, è sia un insieme di soggetti, sia la loro negazione. In essa i soggetti sono irricognoscibili e spodestati; perciò essa è oggettivamente così disperata ed è concetto, cosa che l'idealismo scambia per un positivo. Il sistema non è quello dello spirito assoluto ma quello dello spirito altamente condizionato (*allerbedingtester Geist*) di coloro che ne dispongono e che non possono nemmeno sapere che è il loro>> (*ivi*, p. 12).

⁸⁶ Interessante è la ripresa di queste tematiche hegeliane all'interno del contributo di Paul Redding in T. Brooks- S. Stein (a cura di), 2017, pp. 25-43. Nel testo, Redding ripropone la traduzione dell'idealismo oggettivo hegeliano all'interno delle coordinate dell'idealismo inferenziale di Brandom. È da notare come l'impostazione "intersoggettivista" di quest'ultimo venga giustamente corretta da Redding attraverso la sottolineatura della dimensione *oggettiva* delle istituzioni, che contribuiscono alla formazione della stessa intersoggettività, che non costituirebbe in alcun modo un originario – come invece avveniva nell'interpretazione di Hegel che viene proposta da Rorty, principale bersaglio polemico del testo. Sui limiti della ripresa brandomiana di Hegel, colpevole di non aver compreso fino in fondo la natura della dialettica e, allo stesso tempo, di aver ereditato la pretesa idealistica di una totale trasparenza dello spazio reale dei fatti allo spazio logico delle ragioni, cfr. L. Cortella, 2011c.

⁸⁷ A. Honneth, 2003.

⁸⁸ Con questa espressione Honneth intende più precisamente <<il concetto sostanzialistico di stato e le istruzioni operative della logica>> (*ivi*, p. 41).

dottrina dell'eticità, secondo la quale <<si possono incontrare sfere dell'agire nelle quali passioni e norme morali, interessi e valori si sono fusi, in maniera processuale, in forme di interazione istituzionalizzate>>.

CAPITOLO II: STRUTTURA E REALIZZAZIONE DELLA LIBERTÀ'. SU ALCUNI LUOGHI DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO HEGELIANA

1. *La triplice articolazione della libertà e la struttura dell'agire dell'individuo*

Come è già stato detto, Hegel definisce il diritto in generale come <<il regno della libertà realizzata (*das Reich der verwirklichten Freiheit*)>> (*GPhR*, §4, p. 46, *Dir.*, p. 87). Il diritto consiste dunque in quel momento sistematico della libertà in cui essa si trova realizzata nella realtà politica e sociale. Non bisogna dimenticare che il momento della *Verwirklichung* è un elemento fondamentale dello stesso concetto hegeliano di *Freiheit*, senza il quale quest'ultima non sarebbe nemmeno pensabile come tale. Non si tratta, quindi, del semplice dualismo proprio della concezione giusnaturalistica e di Kant tra un concetto completo e coerente di libertà da una parte e il problema estrinseco della sua realizzazione dall'altra. In Hegel, la realizzazione è un momento immanente allo stesso concetto di una libertà che si compirà definitivamente solo nello spirito assoluto, attraverso il superamento anche di quella dimensione storica e sociale finita che costituisce lo spirito oggettivo.

Nella *Einleitung* ai *Lineamenti*, dopo i primi paragrafi di carattere metodologico, Hegel ripercorre in maniera sintetica il percorso dello spirito soggettivo che culminava con la figura dello spirito libero. In questo percorso introduttivo vengono descritte le determinazioni fondamentali del concetto di libertà (1) e la struttura portante dell'azione individuale (2). In entrambi i casi non ci si trova ancora di fronte alla vera libertà concreta, o all'azione determinata da parte di un soggetto storico, poiché, al livello sistematico dell'introduzione, manca ancora il momento della realizzazione attraverso i concreti rapporti sociali.

1.

Il punto di partenza delle riflessioni hegeliane sulla libertà è costituito dalla figura della volontà libera (*freie Wille*), dietro cui si cela il concetto moderno di autonomia individuale. Il principio fondamentale della modernità – tale cioè da caratterizzare come legittime solo quelle istituzioni e pratiche sociali che sono in grado di farsene promotrici – viene quindi accettato anche da Hegel, in maniera indistinguibile, a questo livello, dalle dottrine giusnaturalistiche che ponevano nell'inalienabilità della libertà dell'individuo il fondamento della dimensione politica⁸⁹. Ciò che

⁸⁹ <<Come Rousseau, Kant e Fichte, egli parte dalla premessa che, nelle condizioni del moderno illuminismo, tutte le determinazioni morali o giuridiche possono essere considerate legittime solo in quanto esprimono l'autonomia o l'autodeterminazione degli uomini>> (A. Honneth, 2003, p. 48).

differenzia il discorso hegeliano da quello dei suoi contemporanei, tuttavia, consiste proprio nei risultati dell'analisi delle determinazioni della volontà libera, che mostreranno l'insufficienza delle teorie moderne della libertà.

La prima determinazione della volontà libera è offerta da Hegel nel §5 dell'introduzione:

«La volontà contiene l'elemento dell'indeterminatezza pura, cioè della riflessione pura dell'Io entro di sé. In tale riflessione è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente dato dalla natura (bisogni, desideri, impulsi) oppure indotto e determinato da qualsiasi altra fonte. La volontà contiene dunque l'illimitata infinità dell'astrazione assoluta, dell'universalità assoluta, vale a dire: contiene il puro pensiero di se stessa»
(*GPhR*, §5, p. 49, *Dir*, p. 89).

Il primo momento ha dunque i caratteri – per usare la terminologia con cui Hegel descrive i momenti del concetto nella *Scienza della logica* – dell'*universalità*. La libertà pensata come dissoluzione di ogni limitazione porta inevitabilmente alla negazione di qualsivoglia contenuto determinato. Ogni determinazione, infatti, costituirebbe una limitazione esterna di una libertà pensata come assoluta astrazione. Hegel definisce questo primo momento «libertà negativa» o «libertà dell'intelletto», evidenziandone la natura mancante e contraddittoria. L'infinità cui ambisce, infatti, si rivela limitata dai suoi stessi possibili contenuti e, di conseguenza, impossibilitata a realizzarsi, dal momento che qualsiasi realizzazione determinata costituirebbe per essa un condizionamento esterno ed ingiustificato. Hegel paragona la negatività di questo momento al «fanatismo della pura contemplazione della religione indù» e alla «*Furie des Zerstören* (furia del distruggere)» della Rivoluzione francese. Ovviamente l'introduzione dei *Lineamenti* non costituisce il luogo sistematico in cui questi fenomeni possono trovare un'analisi adeguata – il primo apparterebbe al dominio della *Filosofia della religione*, mentre il secondo alla *Filosofia della storia* – ma Hegel vede nella libertà negativa la struttura concettuale che rende possibile – per il punto di vista intellettuale e astratto – una determinata concezione della libertà e tutti i fenomeni storici e religiosi che su di essa si fondono.

L'espressione «furia del distruggere» richiama evidentemente la celebre espressione «*Furie des Verschwinden* (furia del dileguare)», con cui Hegel aveva descritto già nella *Fenomenologia dello spirito* il fenomeno storico della Rivoluzione francese⁹⁰. L'ideale rivoluzionario, seguendo l'analisi di Hegel, riprende il motivo illuminista della riduzione della realtà all'autocoscienza: «la coscienza

⁹⁰ Cfr. *Fen.* pp. 783-799. La trattazione fenomenologica della Rivoluzione francese nella sezione dedicata alla libertà assoluta e al terrore è preceduta dalla sezione sull'illuminismo, di cui è in qualche modo conseguenza. La libertà assoluta su cui si fonda la rivoluzione è infatti il risultato della sezione sull'illuminismo. Per un'interpretazione della sequenza fenomenologica di illuminismo, Rivoluzione francese e moralità kantiana nei termini di una dialettica della modernità, cfr. L. Cortella, 2002, pp.191-232.

considera il mondo assolutamente come propria volontà, e si tratta di una volontà universale>> (*Fen.*, p. 785 e seguenti). La riflessione hegeliana si incarica di portare a pensiero questo evento epocale, configurandosi – per usare la celebre espressione di *Joachim Ritter* – come una “filosofia della rivoluzione”⁹¹. La coscienza – nell’ottica rivoluzionaria, in continuità con quella illuminista – vede nel mondo esterno se stessa, riconoscendosi come l’essenza ultima della realtà; in questo modo, ogni cosa, ridotta ad elemento spirituale, cessa di essere un ostacolo per la coscienza e la sua libertà diventa assoluta⁹². Il dispiegarsi dell’evento rivoluzionario, partendo dal principio della libertà assoluta – *pendant* della libertà negativa dei *Lineamenti* – si realizza nella negazione di quelle relazioni e di quei legami – tradizioni, ceti, stati – che costituivano la natura relazionale dell’individuo antico, inserito originariamente in una rete di rapporti etici presupposti. Per lo spirito rivoluzionario, invece, nulla può essere accettato, che non sia posto dalla stessa coscienza e fondato in ultima istanza sulla sua libertà⁹³. Tra gli interpreti di Hegel, Ritter sottolinea con particolare forza l’aspetto epocale che la Rivoluzione assume all’interno della riflessione hegeliana e il suo inscindibile legame con la libertà:

<<la sua necessità [della Rivoluzione] sta nella contraddizione dell’accresciuto sentimento della libertà con le “vecchie istituzioni” ancora dominanti. In questa contraddizione esse sono diventate prive di sostanza; l’indignazione doveva levarsi contro di esse. Con ciò si pongono in rapporto la Rivoluzione e la filosofia invero “distruttiva” che la prepara, ma ciò che esse distruggono, era già distrutto in sé>> (J. Ritter, 1970, p. 29).

Come Ritter sottolinea, l’evento rivoluzionario produce una scissione nella storia, separa definitivamente il mondo antico della bella eticità dalla modernità fondata sul principio di una libertà assoluta. Sarebbe un errore, quindi, interpretare la Rivoluzione come il risultato di alcune coscienza individuali, soggettive e velleitarie; si mancherebbe di riconoscere ciò che essa significa profondamente, il farsi storia della libertà⁹⁴. La filosofia della rivoluzione di Hegel, tuttavia, non può

⁹¹ <<L’avvenimento, intorno a cui si raccolgono, in Hegel, tutte le determinazioni della filosofia in rapporto all’epoca, delineandone il problema, è la Rivoluzione francese, e non esiste nessun’altra filosofia che come quella di Hegel, sia altrettanto, e fin dentro i suoi intimi impulsi, filosofia della Rivoluzione>> (J. Ritter, 1970, p. 26).

⁹² <<Con ciò lo spirito è dato come libertà assoluta. Lo spirito è adesso l’autocoscienza che comprende se stessa nel senso che la sua autocertezza è l’essenza di tutte le massime spirituali, tanto del mondo reale, quanto del mondo sovrasensibile; vale a dire, viceversa: esso è questa autocoscienza che coglie se stessa nel senso che essenza e realtà sono il sapere che la coscienza ha di sé. [...] La coscienza considera il mondo assolutamente come propria volontà, e si tratta di una volontà universale>> (*Fen.* p. 785).

⁹³ <<Quando il concetto accede all’esistenza, ogni singola coscienza si innalza al di sopra della sfera cui era in precedenza assegnata, non trova più la propria essenza e la propria opera in questa massa di particolarismi, ma coglie il proprio sé come il concetto della volontà e coglie tutte le masse come essenza di questa volontà: allora la coscienza non può che realizzarsi in un lavoro che è il lavoro totale. In questa libertà assoluta, dunque, sono aboliti tutti gli stati sociali, i quali costituiscono l’essenza spirituale in cui il tutto si articola e si organizza>> (*ivi*, p. 787).

⁹⁴ Oltre a Ritter, anche Jürgen Habermas sottolinea il carattere “oggettivo” della rivoluzione: <<La Rivoluzione francese poté portare in un batter d’occhio a validità positiva il diritto astratto soltanto perché nel corso dei secoli precedenti gli individui si erano elevati con il lavoro a figli di una società civile in senso moderno e in tal modo erano maturati alla libertà formale delle persone giuridiche>> (J. Habermas, 1973, p. 184).

essere ridotta ad una semplice entusiastica adesione; al contrario, essa si configura essenzialmente come critica della Rivoluzione francese. Per quanto questi elementi critici abbiano spesso tratto in inganno molti lettori di Hegel, spingendoli a leggere nelle riflessioni del filosofo di Stoccarda l'espressione di un pensiero della Restaurazione, egli non ha mai messo in discussione la necessità della Rivoluzione e l'irrinunciabilità del principio della libertà da essa realizzato. L'operazione hegeliana deve piuttosto essere interpretata come un'"autocritica della Rivoluzione", mossa a partire dallo stesso punto di vista rivoluzionario. L'universalità raggiunta attraverso il dissolvimento dell'eticità antica, infatti, è un'universalità soggettiva, astratta, priva di qualsiasi contenuto o determinazione che si realizza solamente nella negazione e distruzione di qualsiasi contenuto, interpretato come una limitazione eteronoma alla libertà assoluta. La conseguenza necessaria dell'impostazione rivoluzionaria sembra essere quindi l'impossibilità di una sua realizzazione: qualsiasi realizzazione sottoforma di ordine politico e sociale contraddirebbe quell'esigenza di universalità astratta implicata dalla concezione assoluta della libertà che sta a fondamento della Rivoluzione francese e in nome della quale si è fatto *tabula rasa* delle determinazioni etiche della società antica⁹⁵. E' lo stesso Hegel a delineare questa contraddizione in un celebre passaggio della *Fenomenologia*:

<<particolarizzandosi in tal modo nei suoi membri, e rendendosi in tal modo sostanza
essente, la libertà universale sarebbe perciò libera dall'individualità singolare e
distribuirebbe la moltitudine degli individui tra i propri membri diversi. Tuttavia, l'attività
e l'essere della personalità si troverebbero in tal modo limitati a un ramo del tutto, a una
sola specie dell'attività e dell'essere. Posta nell'elemento dell'essere, la personalità
riceverebbe così il significato di personalità determinata, e, in verità, cesserebbe di essere
autocoscienza universale>> (*Fen.*, p. 789).

La Rivoluzione francese si rivela quindi un progetto incompiuto: il suo ideale di libertà assoluta non può essere realizzato, anzi, i suoi tentativi di concretizzazione sembrano contraddirlo radicalmente. E' questa l'esperienza del Terrore, cui Hegel dedica celebri pagine della *Fenomenologia*⁹⁶. Ogni forma di particolarità viene negata in quanto illegittima dallo spirito rivoluzionario che priva l'individuo di ogni connotazione particolaristica attraverso la quale, nel mondo premoderno, poteva

⁹⁵ Si tratta della celebre figura della *Furie des Verschwindens*: <<la libertà universale, dunque, non può produrre nessuna opera e nessun atto positivi, e le resta soltanto l'attività negativa. La libertà universale è soltanto furia del dileguare>> (*Fen.*, p. 791).

⁹⁶ <<L'unica opera e l'unico atto della libertà universale è perciò la morte, e, più propriamente, una morte che non ha nessuna ampiezza e nessun riempimento interno: ciò che viene negato, infatti, è il punto senza riempimento, è il punto del sé assolutamente libero. Questa morte è dunque la morte più fredda e più piatta, senza altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di bere un sorso d'acqua>> (*ivi*, p. 793). E ancora: <<In sé, la libertà assoluta è appunto questa autocoscienza astratta che distrugge entro di sé ogni differenza e ogni sussistenza della differenza. [...] Il terrore della morte è l'intuizione di questa essenza negativa della libertà>> (*ivi*, p. 795).

ancora realizzare la sua autenticità. *Jürgen Habermas* ha sottolineato questi esiti omologanti e spersonalizzanti della Rivoluzione spesso sottovalutati da Ritter, ma analizzati in profondità da Hegel:

<<L'universalità delle norme si contrappone alla soggettività vivente come il positivo rigido, impersonale e indistruttibile. [...] il dominio della legge opprime la vita. Finché le leggi sono la cosa più alta, l'individuale non può ritrovarsi nell'universale cui viene sacrificato>> (J. Habermas, 1973, p. 188)⁹⁷.

Certo, come nota Ritter, la sottolineatura delle criticità dell'operazione rivoluzionaria non basta a trasformare Hegel in un esponente della Restaurazione. Le tendenze controrivoluzionarie, infatti, presuppongono una continuità storica tra passato e presente, mancando di riconoscere quella radicale *Trennung* realizzata dall'illuminismo prima e dalla Rivoluzione poi. Dopo il 1789 <<non esiste più politicamente nessuna possibilità di ritornare a ciò che esisteva prima della Rivoluzione e di prescindere da ciò che è stato da essa conseguito. Ogni ordinamento giuridico e statale presente e futuro deve muovere dall'universale principio di libertà della Rivoluzione e presupporlo>> (J. Ritter, 1970, p. 34)⁹⁸. E' vero che il confronto di Hegel con la Rivoluzione francese, dopo la densa analisi della *Fenomenologia*, troverà un compimento solo nei *Lineamenti*, che vengono intesi da Ritter proprio come il tentativo – attraverso la dottrina dell'eticità ed in particolare l'analisi filosofica del momento della società civile – di portare a termine l'intenzione rivoluzionaria che non aveva ancora trovato una realizzazione, ma non si coglie la complessità del pensiero di Hegel se non si individua il vero limite della concezione che ha messo in atto tale evento epocale⁹⁹. Quest'ultimo è da cercare nel

⁹⁷ Come nota Cortella, <<il movimento della libertà si manifesta dunque, agli occhi di Hegel, come un processo ambivalente: da un lato, esso è emancipazione da ogni "positività" e conquista dell'autonomia ma, dall'altro, è astrazione da ogni determinatezza e assoluta negatività>> (L. Cortella, 2002, p. 192).

⁹⁸ Continua l'osservazione di Ritter: <<Il diritto – ora per principio diritto umano – ha raggiunto l'universalità; e non può essere di nuovo limitato senza entrare in contraddizione con l'esser-uomo dell'uomo e perciò con l'universale principio, d'ora in poi acquisito, di ogni ordinamento positivo>> (J. Ritter, 1970, p. 34).

⁹⁹ Habermas individua il limite della Rivoluzione nella natura soggettivistica della sua impostazione. I rivoluzionari, assumendo in maniera immediata la realizzazione della libertà assoluta, sarebbero incappati nelle contraddizioni evidenziate da Hegel nella *Fenomenologia*: <<Hegel deve legittimare il rivoluzionamento della realtà senza i rivoluzionari: perciò intraprende il singolare tentativo di concepire la realizzazione del diritto astratto come processo oggettivo>> (J. Habermas, 1973, p.181). Secondo Habermas, tuttavia, il tentativo hegeliano fallirebbe, ricadendo in ultima istanza proprio in quel soggettivismo e teoreticismo – il presupposto di una teoria in sé completa che aspetta solo di essere realizzata – che criticava nella coscienza rivoluzionaria. Il *Weltgeist* con cui si concludono i *Lineamenti*, infatti, presenta, secondo il filosofo tedesco, la medesima struttura che Hegel aveva criticato nella sezione sul terrore della *Fenomenologia*: <<allo spirito del mondo viene così attribuita proprio la struttura coscienziale che Hegel aveva voluto distruggere criticamente nello spirito della Rivoluzione francese>> (*ivi*, p. 195). Le osservazioni del giovane Habermas sul rapporto tra Hegel e la Rivoluzione francese si inseriscono in una riflessione più generale sul rapporto tra teoria e prassi. Sotto questo aspetto, Hegel riaffermerebbe una predominanza della teoria sulla prassi, secondo la quale la libertà da cui scaturisce anche la Rivoluzione francese si affermerebbe solo attraverso il processo "oggettivo-destinale" dello spirito del mondo, mentre ai soggetti storici non rimarrebbe altro che contemplare il farsi mondo della libertà. Ciò che tuttavia sembra mancare nell'analisi di Habermas è una considerazione della trasformazione che il concetto di libertà subisce nella dottrina dell'eticità hegeliana. La critica alla Rivoluzione, infatti, non si riduce ad una presa di distanza dall'impostazione soggettivistica, volendo <<una rivoluzione senza rivoluzionari>>, ma colpisce al cuore quello che è il vero presupposto della coscienza rivoluzionaria: un concetto assoluto e negativo di libertà che si è rivelato astratto e in sé contraddittorio.

concetto puramente negativo, assoluto e astratto di libertà, che la Rivoluzione si era ripromessa di realizzare. Nel passaggio attraverso la società civile e in generale attraverso la sfera dell'eticità non si incontra un semplice compimento della pretesa rivoluzionaria, bensì una critica immanente di quella forma di libertà che ne era il presupposto. E' possibile ora, dopo questo necessario *excursus*, proseguire con l'analisi della introduzione ai *Lineamenti* per vedere all'opera questo progressivo ed immanente arricchimento del concetto di *Freiheit*.

La libertà non può rimanere nella sua absolutezza negativa ed unilaterale, perché non svilupperebbe nessun atto concreto di libertà. L'agire dell'individuo necessita di determinazioni e – attraverso una concezione assoluta e negativa di libertà – non potrebbe mai essere pensato come libero. Per questo motivo, secondo Hegel si rende necessario il <<passaggio (*Übergehen*) dall'indeterminatezza indifferenziata (*unterscheidlose Unbestimmtheit*) alla differenziazione (*Unterscheidung*)>> (*GPhR*, §6, p. 52, *Dir.* 91) e questa seconda determinazione della libertà coincide col momento della particolarità (*Besonderheit*), attraverso cui <<l'Io accede all'esistenza in generale (*das Dasein überhaupt*)>> (*ibidem*)¹⁰⁰. Si è qui di fronte a quella forma di libertà – da Hegel intesa solo come momento del concetto concreto di *Freiheit* che si sviluppa immanentemente a partire dallo stesso momento iniziale negativo – che Honneth, ricollegandosi alla filosofia della riflessione richiamata dallo stesso Hegel attraverso l'evocazione delle figure di Kant e di Fichte, definisce <<opzionale>>¹⁰¹. Nonostante Hegel preferisca confrontarsi a questo livello con l'autolimitazione dell'Io fichtiano, era stato Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* ad elaborare una concezione “positiva” della libertà da opporre a quella puramente negativa che stava a fondamento delle dottrine contrattualistiche a lui contemporanee:

<<La volontà è una specie di causalità degli esseri viventi, in quanto siano razionali, e libertà sarebbe la proprietà di tale causalità per cui essa può essere efficiente indipendentemente da cause estranee che la determinino. [...] Una tale definizione della libertà è negativa e perciò, per comprenderne l'essenza, sterile, ma da essa proviene anche un concetto positivo di libertà, tanto più ricco e più profondo. [...] La necessità naturale era un'eteronomia delle cause efficienti [...] cosa allora può essere la libertà della volontà se non autonomia, ovvero la proprietà della volontà di essere legge a se stessa?>>¹⁰²

¹⁰⁰ A proposito del *Dasein überhaupt*, Duso osserva che <<questa indicazione dell'entrare nell'esserci in genere mostra che non siamo qui ancora nel piano del *Dasein*, ma nelle condizioni che permettono allo spirito finito di entrare nel *Dasein*: si tratta cioè del modo concreto di intendere lo spirito finito, non ancora del piano concreto in cui esso agisce>> (G. Duso, 2013, p. 138).

¹⁰¹ <<Hegel individua una definizione che comprende l'autodeterminazione dell'individuo come facoltà di decisione o di scelta riflessiva fra contenuti dati; in questa casella si collocano, così è da intendere il paragrafo 6 del testo, i principi morali e filosofici di Kant e Fichte>> (A. Honneth, 2003, p. 49).

¹⁰² I. Kant, 1997, p. 446.

Nella concezione kantiana della libertà, da lui definita positiva, quindi, l'autonomia non viene definita come la semplice assenza di impedimenti, bensì come la capacità della volontà di darsi la legge da sé, di produrre autonomamente i propri contenuti e le proprie determinazioni. Lo specifico contributo hegeliano, a questo livello, consiste nel mostrare come questo nuovo momento della libertà non sia meno unilaterale del primo: anche esso è infatti intrinsecamente negativo, <<rimozione della prima negatività astratta>> (*GPhR*, §6A, p. 52, *Dir.* p. 91). Ciò che Hegel intende sottolineare, in conformità con la natura dello stesso metodo dialettico, è la totale immanenza del secondo momento al primo. La libertà negativa come assoluta universalità, infatti, non faceva altro che escludere da sé la particolarità, determinandosi esclusivamente ed *ex negativo* come l'altro dalla *Bestimmtheit*. Così facendo, tuttavia, esso si era rivelato come a sua volta particolare e finito e proprio nella consapevolezza di questo rovesciamento dialettico consiste il passaggio al secondo momento¹⁰³. Anche il momento opzionale della libertà, tuttavia, non potrà che scoprirsi finito e limitato da contenuti che verranno comunque percepiti come eteronomi; la volontà si trova infatti <<a pensare l'atto dell'autodeterminazione inevitabilmente come una scelta riflessiva tra tendenze e impulsi da parte loro indisponibili>> (A. Honneth, 2003, p. 50). E' a questo punto, dopo aver mostrato l'unilateralità e l'astrattezza di entrambi i primi due momenti della libertà, che Hegel si prepara a quel <<passo ulteriore che la filosofia speculativa doveva compiere>>, ma che né a Kant, né a Fichte era riuscito.

La determinazione concreta del concetto di libertà emerge solo nel §7 e viene presentata speculativamente come unità dei contrari, ovvero come unità del momento dell'universalità e di quello della particolarità, cioè come individualità (*Einzelheit*). Hegel presenta la nuova determinazione in modo sintetico nell'*Anmerkung* al paragrafo:

<<Ogni autocoscienza si sa come entità universale, cioè come possibilità di astrarre da ogni cosa determinata, e come entità particolare avente un determinato oggetto, contenuto, fine>> (*GPhR*, §7A, p. 55, *Dir.*, p. 93).

A livello dell'individualità il contenuto della volontà che la determina non è più qualcosa di estraneo, di limitante ed eteronomo, ma si rivela identico alla stessa volontà libera. La volontà individuale si pone come particolare senza perdere la sua universalità, ponendosi nella sua determinatezza come identica a se stessa. L'errore della impostazione intellettualistica era quello di pensare i primi due

¹⁰³ Hegel insiste ulteriormente su questo punto nello *Zusatz* al medesimo sesto paragrafo: <<Ich will nicht bloß, sondern ich will etwas. Ein Wille, der [...] nur das abstrakt Allgemeine will, will nichts und ist deswegen kein Wille. [...] Der Wille muss, um Wille zu sein, sich überhaupt beschränken>>. E ancora: <<Diese Unbestimmtheit ist selbst nur eine Negation gegen das Bestimmte, gegen die Endlichkeit[...] Der unbestimmte Wille ist insofern ebenso einseitig als der bloß in der Bestimmtheit stehende>> (*GPhR*, §6Z, p. 54).

momenti come tra loro separati e contrapposti, come se la vera libertà fosse quella assoluta ed universale, alla quale era da contrapporre una serie di determinazioni esterne ed estrinseche. Il guadagno della riflessione hegeliana consiste invece nel mostrare come il momento stesso della particolarità sia interno al concetto di libertà e come questa non potrebbe in nessun modo esistere senza quello; la determinazione, tuttavia, non è qualcosa di presupposto alla volontà, bensì qualcosa di ideale, cioè di identico alla stessa volontà libera di cui è solo un momento¹⁰⁴. Hegel, in un celebre *Zusatz* al §7 descrive come questa unità di universalità e particolarità nella singolarità possa essere messa all'opera:

<<Diese Freiheit haben wir aber schon in der Form der Empfindung, z.B. in der Freundschaft und Liebe. Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst. In der Bestimmtheit soll sich der Mensch nicht bestimmt fühlen, sondern indem man das Andere als Anderes betrachtet, hat man darin erst sein Selbstgefühl. Die Freiheit liegt also weder in der Unbestimmtheit noch in der Bestimmtheit, sondern sie ist beides>> (ivi, §7Z, p. 57).

L'altro delle relazioni affettive non costituisce un limite della libertà individuale, ma la sua vera condizione di possibilità; esso viene incluso all'interno di questa, donandole determinatezza, senza negare la sua assolutezza. La concezione "relazionale" di libertà come "essere-presso-di-sé-nell'essere-altro-da-sé"¹⁰⁵ che emerge da questo fondamentale passaggio hegeliano viene giustamente valorizzata da Honneth che, riprendendo un'espressione coniata da Michael Theunissen, la definisce *libertà comunicativa*, ritrovando in essa le caratteristiche salienti dei due precedenti momenti¹⁰⁶:

<<Del secondo modello, quello "opzionale", è presa l'idea che l'autodeterminazione individuale consista nella limitazione riflessiva a una finalità determinata dell'azione; dal primo modello, invece, l'idea che l'autonomia deve possedere sempre la forma di un'esperienza illimitata di sé, cosicché, quindi, la libera volontà può essere descritta secondo il modello dell'essere presso di sé nell'altro>> (A. Honneth, 2003, p. 53).

L'analisi delle determinazioni del concetto di libertà che Hegel sviluppa nei §§ 5-7 dell'*Einleitung* è stata oggetto di riprese nel pensiero contemporaneo. Tra queste spicca la riflessione di Honneth, il

¹⁰⁴ <<Quando si dice "la volontà è universale", "la volontà determina se stessa", si enuncia già la volontà come soggetto presupposto, come sostrato. Essa, però, prima del suo atto di determinare, e prima della rimozione e della idealità di questo determinare, non è affatto qualcosa di ben definito e di universale. La volontà è tale solo come questa attività che media se stessa entro sé e che ritorna entro sé>> (*GPhR*, §7A, p. 55, *Dir.* p. 95)

¹⁰⁵ Cfr. L. Cortella, 2011a, p. 49.

¹⁰⁶ <<In questo modello del libero volere si possono invece già riconoscere così chiaramente le tracce di un modello comunicativo della libertà individuale>>, (A. Honneth, 2003, p. 54).

quale - dopo essersi confrontato con i *Lineamenti* nella monografia dedicata ad un tentativo di riattualizzazione della filosofia del diritto¹⁰⁷ – riprende le tre articolazioni hegeliane nella sua opera principale, *Il diritto della libertà*, elaborando tre vere e proprie concezioni distinte della libertà¹⁰⁸. Il momento dell’universalità diventa, nel lavoro del filosofo francofortese, il modello della libertà negativa, nato con Hobbes e con la cultura contrattualista e poi ripreso nel pensiero contemporaneo da figure quali quelle di Sartre e Nozick. Elemento comune a queste esperienze è una concezione dell’autonomia intesa come <<assenza di resistenze esterne in grado di ostacolare i possibili movimenti dei corpi naturali>> (A. Honneth, 2011, p.13 e seguenti). Il limite principale delle teorie della giustizia che derivano da un tale presupposto è il <<negativismo della concezione della giustizia>>, che affida alla libertà individuale il diritto di poter essere esercitata in una forma tendenzialmente illimitata e di essere determinata legittimamente solamente in quegli aspetti della vita sociale che – lasciati completamente in balia dell’arbitrio – metterebbero a repentaglio il suo stesso esercizio. L’ordine sociale che ne deriva sarà caratterizzato da individui atomizzati, in grado di sentirsi liberi solo nella mancanza di restrizioni giuridiche all’esercizio del loro arbitrio e senza alcuna considerazione delle limitazioni alla libertà che potrebbero arrivare dall’interno. Questo passaggio successivo di natura riflessiva caratterizza la concezione riflessiva della libertà che Honneth descrive sul modello del momento “opzionale” della libertà hegeliana. Questo <<poggia soltanto sull’autorelazione del soggetto; in base ad essa, è libero l’individuo che riesce a relazionarsi con se stesso in modo tale da farsi guidare, nel proprio agire, soltanto dalla propria volontà>>. Al centro di questo modello di libertà viene posta la distinzione tra contenuti autonomi ed eteronomi della volontà introdotta per la prima volta da Rousseau e poi sviluppata nelle due contrapposte tradizioni dell’autonomia e dell’autorealizzazione. Secondo la prima impostazione – elaborata da Kant e ripresa nella filosofia contemporanea da Apel e Habermas – la libertà viene intesa come <<risultato di un’autolegislazione>>; il modello dell’autorealizzazione realizzato da Herder e aggiornato da Frankfurt, invece, si fonda su di un concetto di autenticità della volontà elaborabile riflessivamente. La concezione riflessiva della libertà produce teorie della giustizia volte a sistematizzare una concezione proceduralista della politica e dell’elaborazione della volontà universale, mentre rimangono in ombra quell’insieme di condizioni sociali necessarie alla concreta realizzazione delle istanze di una volontà che si è riflessivamente rivelata come libera¹⁰⁹. Più completa, rispetto alle prime due, risulta la concezione honnethiana della *libertà sociale*, che riprende

¹⁰⁷ A. Honneth, 2003.

¹⁰⁸ Cfr. A. Honneth, 2011, pp. 13-74.

¹⁰⁹ Qualora anche alcune teorie della giustizia che presuppongono una concezione riflessiva della libertà dedichino attenzione alle condizioni sociali ed istituzionali di realizzabilità, queste ultime vengono comunque pensate – kantianamente – come condizione estrinseche ad un concetto di libertà già completo e realizzato nella sua astrazione.

quella connotazione comunicativa della libertà che Honneth aveva intravisto nello *Zusatz* al §7 che è stato precedentemente esaminato. Proprio in Hegel, infatti, egli trova il modello per una concezione della volontà libera che sia capace di includere all'interno del suo stesso concetto tutta quella dimensione sociale e istituzionale senza la quale qualsiasi forma di libertà – sia essa negativa o riflessiva – rimane un ideale astratto ed irrealizzabile:

<<Hegel stabilisce il legame con il concetto di istituzione o di *medium* intendendo come presupposto sociale di questo riconoscimento della complementarietà di scopi e desideri l'esistenza di pratiche relazionali regolate da norme. [...] poiché però, conseguentemente, l'aspirazione alla libertà del singolo individuo può essere soddisfatta solo all'interno o con l'aiuto delle istituzioni, il concetto "intersoggettivo" di libertà si allarga a sua volta a un concetto "sociale": in ultima analisi, il soggetto è "libero" quando, nel quadro delle pratiche istituzionali, incontra un partner al quale è legato da un rapporto di reciproco riconoscimento poiché nei suoi scopi può ravvisare una condizione di realizzazione dei propri scopi. Nella formula dell'"essere presso di sé nell'altro" è quindi sempre contenuto un implicito riferimento alle istituzioni sociali>> (*ivi*, p. 49).

2.

Come è stato mostrato, la prima parte dell'introduzione culmina con la figura della *Einzelheit*, che costituisce la forma più concreta della volontà libera e il risultato del percorso dello spirito soggettivo. Il discorso hegeliano – a livello di una filosofia dello spirito – resterebbe tuttavia monco se ci si limitasse a considerare come punto di arrivo il mero concetto di individualità. Ad esso, infatti, manca il lato della realizzazione sotto la forma del singolo individuo¹¹⁰. La seconda parte dell'introduzione

¹¹⁰Cfr. su questo G. Duso, 2013, pp. 135-146. E' questo passaggio, quello dal concetto di individualità al singolo individuo concreto, uno degli elementi più discussi della *Filosofia del diritto* hegeliana. Michael Theunissen critica a questo proposito l'ambiguità con cui Hegel elaborerebbe il concetto di *Einzelheit*, in un continuo oscillare tra il piano concettuale e quello empirico: <<Vielleicht hat diese Freiheitsauffassung es Hegel erleichtert, die Verfassung des individuellen Willens auf den überindividuellen Willen zu projizieren. Die Projektion scheitert aber genau an der Einzelheit, die sie etablieren soll>> (M. Theunissen, 1982, p. 335). Secondo Theunissen l'aporia rimarrebbe irrisolta a livello dei *Lineamenti*, mentre troverebbe una soluzione nella *Scienza della logica*: <<Hegel versucht das Problem in der Wissenschaft der Logik zu lösen, indem er dem als Begriff gedachten Absoluten eine Einzelheit zurechnet, die das Andere nicht ausschließt, sondern einschließt oder nur in der Form der Einschließung ausschließt. In den Grundlinien der Philosophie des Rechts hingegen sagt er notwendigerweise auch dem überindividuellen Willen, sofern und soweit er den Willen überhaupt als beschließend oder handelnd betrachtet, eine strikt ausschließende Einzelheit nach>> (*ibidem*). Sembra tuttavia possibile affermare che il passaggio dal concetto di individualità a quello del singolo individuo concreto non sia un salto ingiustificato, ma un'esigenza intrinseca del metodo hegeliano, sia a livello dello spirito soggettivo, sia a quella dello spirito oggettivo e che quindi non si tratti affatto di un salto. Non è nemmeno un salto il passaggio dall'individualità concreta che ci consegna la conclusione della *Einleitung* alla figura astratta della *Persönlichkeit* con cui inizia la sezione dedicata al diritto astratto. L'individuo concreto e libero che si presenta alla fine dello spirito soggettivo (e alla fine dell'introduzione ai *Lineamenti*), infatti, manca ancora della sua realizzazione all'interno del mondo delle relazioni sociali. Quest'ultimo passaggio avviene appunto nella dimensione dello spirito oggettivo e non può che iniziare dalla sua configurazione più astratta.

dei *Lineamenti*, quindi, si concentra sulle determinazioni della struttura dell'individuo singolo, condizione per il passaggio successivo, con la sezione dedicata all'*abstraktes Recht*, alla sua realizzazione all'interno delle relazioni sociali¹¹¹. Centrale, nella analisi di Hegel, per il passaggio dal concetto di individualità al singolo individuo è il momento della decisione (*Beschließen*), che consente di interpretare questi paragrafi dell'introduzione come la struttura concettuale dell'azione dell'individuo libero¹¹². Il § 12 viene esplicitamente dedicato da Hegel al tema della decisione:

«Quando la volontà, in questa duplice determinatezza, si conferisce la forma della singolarità (*Einzelheit*) (§7), essa è allora decidente, e solo in quanto volontà decidente in generale (*beschließender Wille überhaupt*) essa è volontà reale (*wirklicher Wille*)»
(*GPhR*, §12, p. 63, *Dir.* p. 101).

La doppia indeterminatezza di cui parla Hegel consisterebbe nell'iniziale universalità della volontà da una parte e nella serie indeterminata di possibili contenuti dall'altra. Il momento della decisione è quindi responsabile del passaggio alla dimensione della *Wirklichkeit* e fondamentale risulta ancora una volta il concetto di individualità, che comprende al suo interno l'universalità e la particolarità come suoi momenti; solo attraverso la figura dell'individuo singolo determinantesi come volontà decidentesi, tuttavia, l'azione può diventare reale e la volontà libera può finalmente assumere un *Dasein*¹¹³. Il fatto che Hegel inizi la sua analisi della sfera del diritto a partire dall'individuo libero e che scopra nel momento caratterizzante dell'individualità – la decisione – la condizione del passaggio da una volontà solo pensata alla sua realizzazione nella dimensione oggettiva, non deve portare a schiacciare la *Filosofia del diritto* hegeliana sul pensiero giusnaturalista a lui contemporaneo,

¹¹¹ Sulla necessità del passaggio attraverso l'individualità concreta – certamente nell'ottica di un suo superamento, che non consisterà mai tuttavia in una negazione – cfr. L. Siep, 1982, pp. 255-276: «*aber nachdem die Entwicklung des Geistes über diesen Standpunkt des Bewußtsein hinausgegangen ist – wie Hegel in den §§7 und 8 der Rechtsphilosophie noch einaml ausdrücklich bestätigt – können wir diese Versicherung nur akzeptieren, wenn wir zuvor eingesehen haben, daß der freie, allgemeine Wille “unmittelbar” als Wille eines einzelnen Subjekts bzw. einer Person zu betrachten ist.*» Conseguenza di questo, secondo Siep, sarebbe «*daß der vernünftige Wille [...] anfänglich als Wille “eines Subjekts” erscheinen muß*» (*ivi*, p. 261).

¹¹² Vladimiro Giacchè, nella sua analisi del significato del termine “libertà” nella *Filosofia del diritto di Hegel*, distingue giustamente tra una libertà in sé, pensata ancora astrattamente, con un individuo libero che si trova a decidersi e determinarsi in un confronto con contenuti che gli si presentano ancora come qualcosa di esterno e di estraneo, e una volontà in sé e per sé, caratterizzata dalla figura concreta della volontà che vuole se stessa e che si riconosce nei contenuti del suo *Beschließen*. Giacchè distingue la figura della libertà in sé a sua volta in due lati, quello della volontà naturale e quello della volontà riflettente, che mostrerebbero le due strutture concettuali cui corrisponderebbero, nella dimensione delle relazioni sociali dello spirito oggettivo, rispettivamente la sfera del diritto astratto e quella della moralità. Cfr. V. Giacchè, 1990, pp. 569-602. L'approfondita analisi di Giacchè non potrà qui essere seguita nella sua interezza, ci si limiterà piuttosto ad analizzare il tema fondamentale della decisione che caratterizza la struttura dell'individuo. Per una interpretazione di queste pagine hegeliane nei termini di una teoria dell'azione, cfr. M. Quante, 2011; M. Alessio, 1996 e il già citato G. Duso, 2013, pp. 135-146.

¹¹³ Scrive a questo proposito Alessio: «*la realizzazione dell'universale, sempre nel significato da attribuirsi, anche etimologicamente, alla Verwirklichung, si ha piuttosto ad opera dell'individualità, che comprende in sé sia l'infinità che la finità, sia l'indeterminatezza che la particolarizzazione. Ma anche l'individualità è di per se stessa un concetto non ancora esistente: essa infatti diventa attiva nel mondo come volontà del singolo individuo*» (M. Alessio, 1996, p. 31).

caratterizzato anch'esso da un'impostazione individualista che rinveniva proprio nell'antropologia filosofica il punto di partenza per la deduzione della sfera del politico a partire dalla libertà e dai diritti degli individui. Diverso è infatti il modo in cui Hegel tratta il rapporto tra il momento della decisione e i contenuti, tra cui essa è chiamata a scegliere: nella determinazione di questo rapporto si gioca la distinzione tra una libertà meramente in sé – tipica della volontà naturale e di quella riflettente, che saranno poi all'opera rispettivamente nella sfera del diritto astratto e in quella della moralità – e una libertà in sé e per sé – che si realizzerà infine nella sfera dell'eticità. Centrale a questo proposito diventa l'analisi hegeliana dell'arbitrio:

«<<Nell'arbitrio sono contenute queste due cose: la riflessione libera che astraie da ogni cosa, e la dipendenza dal contenuto e materiale dato interiormente o esteriormente. Poiché questo contenuto, in sé necessario in quanto fine, è al tempo stesso determinato come possibile rispetto a quella riflessione, ecco allora che l'arbitrio è l'accidentalità quando essa è come volontà>>» (ivi, §15, p. 66, trad.it. p. 103).

La volontà libera in sé non vuole ancora se stessa, ma si trova a scegliere arbitrariamente tra contenuti che le sono estranei. Intendere la volontà come arbitrio, quindi, produce secondo Hegel un'inevitabile contraddizione tra una volontà libera astratta e una molteplicità di contenuti eteronomi ed il superamento di questa contraddizione si dimostrerà un processo di *desoggettivizzazione della libertà*, da intendersi come il superamento di una concezione arbitraria e soggettivistica di una libertà solo in sé e non come la negazione della centralità di quella individualità concreta che, come è stato detto, è l'unico soggetto possibile di un'azione reale¹¹⁴. La soluzione di Hegel, tuttavia, non va nella direzione delle filosofie della riflessione, da lui accusate di intendere la libertà semplicemente come una «<<autoattività formale (*formale Selbsttätigkeit*)>>» (ivi, §15A, p. 66, trad.it. p. 105)¹¹⁵. Anche la filosofia di Kant, infatti, può essere interpretata come una critica all'arbitrio soggettivo, in nome del dovere quale unico garante di libertà. La purificazione kantiana dagli impulsi, tuttavia, non appare sufficiente agli occhi di Hegel, che intravede nell'autodeterminazione riflessiva della volontà che non può mai venire ad esistenza la stessa astrattezza ed unilateralità dell'arbitrio. Si apre allora solo a questo punto la possibilità di afferrare la libertà in sé e per sé: solo quando la libertà vuole se stessa e nella materia delle sue decisioni ritrova se stessa¹¹⁶. A questo punto Hegel può facilmente riaffermare

¹¹⁴ Per una lettura del passaggio dalla libertà in sé alla libertà in sé e per sé come processo di desoggettivizzazione, cfr. L. Cortella, 2011a, pp. 51-56.

¹¹⁵ Più avanti Hegel aggiunge: «<<con questa possibilità di andare anche al di là di ogni contenuto che essa di volta in volta sostituisce, e così via all'infinito, la volontà non oltrepassa affatto la finitezza; ogni contenuto di questo tipo, infatti, è qualcosa di diverso dalla forma, ed è quindi finito, mentre l'opposto della determinatezza – l'indeterminatezza (non-decisione o astrazione) – è semplicemente l'altro momento altrettanto unilaterale>>» (*GPhR*, §16, p. 68, *Dir.* p. 105).

¹¹⁶ «<<La volontà essente-in-sé-e-per-sé è veramente infinita perché il suo oggetto è se stessa. Per essa, quindi, l'oggetto non è un altro, né è una limitazione: nel suo oggetto, piuttosto, la volontà è soltanto ritornata entro sé. La volontà, inoltre,

il legame tra la sua dottrina della volontà libera e la sfera del diritto: <<che un'esistenza in generale sia esistenza della volontà libera: questo è il diritto. In generale, quindi, il diritto è la libertà in quanto idea>> (ivi, §28, p.79, trad.it. p. 117). Ecco perché la soluzione hegeliana, pur partendo anch'essa dalla centralità dell'individuo e della sua libertà, non può essere confusa con le dottrine giusnaturalistiche o con le filosofie della riflessione. In queste teorie, infatti – già a partire da Rousseau, secondo Hegel – <<termine primo del diritto>> è costituito dalla volontà individuale intesa come <<individuo particolare>>. Da queste premesse deriva inevitabilmente una concezione del dovere razionale come limitante e negativo, <<non come razionale immanente, ma semplicemente come un universale esterno, formale>> (ivi, §29A, p. 80, trad.it. p. 117). Allo stesso tempo, il diritto viene concepito negativamente come una serie di restrizioni da applicare ad una libertà pensata come già compiuta per consentire la sua realizzazione¹¹⁷. Il culmine del processo di desoggettivazione messo in atto da Hegel arriva dunque a sottrarre la libertà alle pretese della soggettività, per collocarla più correttamente nelle relazioni *oggettive* tra i soggetti che non costituiscono in alcun modo un limite alla libertà, ma la sua concreta relazione¹¹⁸. Sono proprio queste ultime considerazioni a consentire a Honneth di intendere la *Filosofia del diritto* hegeliana come il prototipo di una teoria della giustizia, in grado di individuare le condizioni di possibilità dell'essere-presso-sé-nell'esser-presso-altro dell'individuo:

<<devono essere pensate come la quintessenza di un giusto ordinamento della società proprio quelle condizioni sociali e istituzionali che permettono ad ogni singolo soggetto di collocarsi in rapporti comunicativi, i quali possono essere esperiti come manifestazione della propria libertà>> (A. Honneth, 2003, p. 54).

Ovviamente queste condizioni possono essere rinvenute solo nell'esistenza concreta del mondo delle relazioni sociali, politiche, istituzionali, in una parola nella sfera dello spirito oggettivo, il passaggio

non è mera possibilità, disposizione, facoltà (*potentia*), ma è il realmente-infinito (*infinitem actu*), perché l'esistenza del concetto, cioè la sua exteriorità oggettiva, è l'interiorità stessa>> (ivi, §22, p. 74, trad.it. p. 111).

¹¹⁷ <<Infatti, se il concetto di libertà viene immediatamente riferito, nella sua pienezza, alla volontà di ogni singolo soggetto agente, il diritto non può che presentarsi che come limitazione della libertà, che si risolve però, per ciò stesso, nell'arbitrio. In Hegel, invece, la limitazione è un momento all'interno della libertà medesima, la quale, dal canto suo, non può venire limitata nel suo concetto, perché ciò sarebbe palesemente una contraddizione>> (M. Alessio, 1995, p. 38).

¹¹⁸ Cortella ha sottolineato la dimensione oggettiva del concetto hegeliano di libertà: <<va scoperta quella dimensione oggettiva della libertà che consente il realizzarsi di una relazione tra la volontà libera e un altro da essa che entri nella dinamica della sua libertà. [...] La libertà del volere (o la libertà che vuole se stessa) va intesa non come mera universalità astratta, ma come un insieme di pratiche e relazioni oggettive regolate dalla libertà e nelle quali la libertà si sia già incarnata. Ciò consente di venire in chiaro sulla natura di quell'altro da cui dipende la libertà dei soggetti. Esso va inteso non tanto e non solo come un altro soggetto ma come una sfera oggettiva che diventa garanzia della libertà individuale>> (L. Cortella, 2011a, p. 56).

alla quale è stato preparato dalla complessa analisi delle determinazioni della libertà svolta nella *Einleitung*¹¹⁹.

2. *Dialettica della modernità. La trattazione hegeliana del diritto astratto.*

La prima parte dei *Lineamenti*, caratterizzata dall'ingresso – dopo la ricapitolazione del percorso dello spirito soggettivo realizzata nella *Einleitung* – nella dimensione concreta delle relazioni giuridiche, politiche e sociali proprie dello spirito oggettivo, è dedicata da Hegel al diritto astratto (*abstraktes Recht*). Si tratta del diritto propriamente inteso, che costituisce solo un momento della complessa nozione hegeliana di “*Recht*”¹²⁰. Questa prima parte dell'opera può essere interpretata come un confronto – all'interno di un percorso di tipo fenomenologico – con la figura del giusnaturalismo tipico della modernità¹²¹. Lo Hegel maturo si riconosce infatti, a differenza della critica radicale al diritto naturale sviluppata nel periodo jeneso a partire dal punto di vista dell'eticità antica – in quella vicenda moderna che, a partire da Hobbes, proseguendo con Rousseau, fino ad arrivare a Kant e a Fichte, ha progressivamente abbandonato, quale fondamento dell'ordine sociale, una concezione teleologica della natura in favore della libertà della volontà. Lo stato moderno è infatti espressione e

¹¹⁹ Tutte le articolazioni del concetto di diritto, anche quelle più astratte assurgono a queste condizioni di possibilità della libertà individuale ed in ciascuna di queste può essere rinvenuto un grado di realizzazione dell'idea di libertà: <<di tutte le forme sociali dell'esserci, in quanto si lasciano dimostrare come condizioni necessarie della realizzazione del libero volere, si deve poter parlare come di diritti, poiché ad ognuna di esse compete uno specifico diritto. [...] In quanto queste sfere sono insostituibili nel rendere possibile l'autodeterminazione sociale dell'individuo, ad esse spetta il diritto ad avere un posto legittimo nell'ordinamento istituzionale della società moderna>> (A. Honneth, 2003, pp. 56,57). E' argomento discusso, se alla fine della *Darstellung* dell'idea di diritto – e cioè nella figura dell'eticità e più precisamente nel momento dello stato – l'individuo possa realmente riconoscersi in maniera completa nella dimensione oggettiva delle istituzioni, elevando i suoi fini particolari e soggettivi all'universalità, senza con questo imbattersi in una forma di eteronomia. Di parere negativo è Emil Angehrn, che sottolinea l'ambiguità del principio hegeliano della soggettività in continua oscillazione tra il piano ontologico del soggetto assoluto (sapere assoluto, Idea, spirito assoluto) e quello soggettivo della libertà individuale. Secondo il filosofo svizzero, nel sistema hegeliano il lato dominante rimane in fondo quello ontologico e questo si mostra anche nelle conclusioni dei *Lineamenti*, in cui la libertà individuale viene predicata dello stato e non più dell'individuo, cfr. E. Angehrn, 1991, pp. 15-33. Gli stessi dubbi vengono sottolineati anche da Giacchè, sostenendo l'evidenza del passaggio ad una concezione sovraindividuale della libertà: <<la coscienza, e la libertà, non sono attributo esclusivo degli individui, che costituiscono soltanto uno tra i vari livelli in cui si articola la storia universale; a fianco della libertà del singolo nello stato, nella società etc., vi è anche una libertà del popolo, dello stato, del *Weltgeist*: per Hegel la libertà del secondo tipo può darsi in assenza della prima (ossia di una coscienza individuale di essa), ma non risulta perciò gravemente dimidiata>> (V. Giacchè, 1990, p. 601). Su queste obiezioni alla teoria della libertà di Hegel si tornerà alla fine della presente analisi dei *Lineamenti*.

¹²⁰ Stupisce, a questo proposito l'affermazione apodittica di Norberto Bobbio, il quale, in un saggio intitolato *Hegel e il diritto*, afferma: <<la posizione di Hegel di fronte al diritto è ambigua>> (N. Bobbio, 1981, p. 35). Il filosofo torinese attribuisce a Hegel una confusione terminologica (come ad esempio l'estensione del termine di “diritto” anche a sfere tradizionalmente legate alla morale, alla politica e all'economia) e un'ambiguità sistematica (la separazione di varie parti del diritto pubblico o di quello privato in diverse sfere del sistema), ma è evidente come queste osservazioni siano del tutto estrinseche al movimento del pensiero che Hegel espone nei *Lineamenti*, sovrapponendo a questo il sapere della scienza giuridica che poggia su presupposti che vengono superati – nel senso hegeliano dell'*aufheben* – dal filosofo tedesco.

¹²¹ Per citare solo alcuni dei numerosi studi dedicati alla relazione tra Hegel e il diritto naturale, cfr. N. Bobbio, 1981, pp. 3-33; M. Riedel, 1975, pp. 35-66, M. Riedel, 1979, pp. 35.56; H. Schnädelbach, 1987, pp. 111-128.

piena realizzazione della volontà inalienabile dell'individuo e non si fonda più sulle distinzioni naturali di ceto che stavano ancora alla base della *pòlis* antica. I rapporti etici naturali in cui la coscienza antica riuscivano ancora a rispecchiarsi sono stati spazzati via dalla forza prorompente del principio moderno della soggettività, che ha emancipato – paradossalmente proprio attraverso l'ambigua espressione “diritto naturale” - l'uomo moderno dalla naturalità teleologicamente orientata: <<non c'è alcuna teleologia della natura in grado di mediare la natura istintuale ed i bisogni dell'individuo con l'esistere etico-storico dello stato; tutte le definizioni che se ne derivano rimangono astratte rispetto a ciò che stato e società civile sono secondo il concetto>> (M. Riedel, 1979, p. 53). Se il punto di partenza “fenomenologico” corrisponde quindi alle teorie contrattualistiche proprie del giusnaturalismo a lui contemporaneo, Hegel, tuttavia, sottopone quest'ultimo ad una critica immanente che ne evidenzia le insufficienze e smaschera la falsità della sua pretesa autosussistenza. Riedel descrive efficacemente il movimento della critica hegeliana come duplice: critica del diritto naturale dal punto di vista dell'unità etica antica, e di quest'ultima a partire dalla soggettività moderna che sta a fondamento del giusnaturalismo¹²². In realtà, la trasformazione della considerazione hegeliana del diritto naturale iniziata alla fine del periodo jenese e giustamente sottolineata da Riedel sarebbe correttamente da interpretare come un'autocritica del tutto immanente allo stesso punto di vista giusnaturalistico, all'interno della quale vengono poi ripresi – ma a motivo della necessità interna del concetto – temi caratteristici della politica classica; ciò che l'autorevole interprete tedesco di Hegel rischia di sottovalutare è la natura “sistemica” della sezione dedicata al diritto astratto¹²³. Questo, infatti, non costituisce semplicemente una figura fenomenologica all'altezza del suo tempo, ma consiste soprattutto in un *momento* necessario dell'idea di diritto, come lo stesso Hegel sottolinea nel paragrafo iniziale della prima parte:

¹²² <<La critica del diritto naturale moderno dal punto di vista della politica classica alla fine del periodo jenese subisce una specie di capovolgimento per il fatto che ora Hegel critica anche la politica classica dal punto di vista del diritto naturale>>, M. Riedel, 1975, p. 56.

¹²³ La posizione di Riedel sembra tutta convincente nella misura in cui sottolinea l'irriducibilità del pensiero politico hegeliano al giusnaturalismo e quindi preferibile alla lettura che ne dà Bobbio. Egli definisce suggestivamente il rapporto tra Hegel e il diritto naturale in termini di <<dissoluzione e compimento>>, senza tuttavia intendere quest'espressione nei termini di un'autentica critica immanente, bensì come il perseguimento del medesimo *télos*: <<il compito della filosofia del diritto è quello di giustificare lo stato come momento supremo della vita collettiva>> (N. Bobbio, 1981, p. 23). La differenza rispetto alle teorie che lo hanno preceduto, secondo Bobbio, consisterebbe nel punto di vista “olistico”, opposto a quello “individualistico” abbracciato per primo da Hobbes e ripreso fino a Kant e a Fichte, che consentirebbe a Hegel di affermare la razionalità dello stato come qualcosa di presente e di già avvenuto, anziché come un compito per il futuro. Dalle ricerche di Bobbio non emerge, tuttavia, come il punto di vista “olistico” non sia astrattamente opposto all'atomismo della filosofia politica moderna, bensì il risultato della sua insufficienza e delle sue contraddizioni. L'apparente consonanza tra i *Lineamenti* e il giusnaturalismo nell'affermare in ultima istanza la razionalità dello stato trascura le profonde differenze che separano le due dottrine, ovvero una diversa concezione della libertà, del rapporto tra gli individui e le istituzioni e della stessa funzione dello stato, deputato – nel caso del diritto naturale – a tutelare e limitare legittimamente una libertà individuale concepita negativamente o riflessivamente e non a realizzarla concretamente.

<<Quando è nel suo concetto astratto, la volontà libera in sé e per sé è nella determinatezza dell'immediatezza. Secondo questa determinatezza, la volontà è la propria realtà negativa, autorelazionandosi solo astrattamente, di fronte alla realtà: è la volontà, entro sé singolare, di un soggetto>> (GPhR, §34, p. 92, Dir., p. 127).

Il momento del diritto astratto costituisce, nella sua immediatezza, l'astrattezza del concetto di diritto, privato delle sue forme concrete di realizzazione, <<daß heißt alle Bestimmungen sind zwar in ihm enthalten, aber auch nur enthalten: sie sind nur an sich und noch nicht zur Totalität in sich selbst entwickelt>> (ivi, §34Z, p. 92, 93)¹²⁴.

La trattazione hegeliana del diritto astratto – questa è la tesi che si vorrebbe mostrare in questo paragrafo – assume il carattere di un'autentica *dialettica della modernità*, che analizza filosoficamente le grandi trasformazioni della società moderna, descrivendone allo stesso tempo le potenzialità emancipative (1) e le scissioni che producono al contrario reificazione ed estraneazione (2).

1.

La *Einzelheit* libera che era stata consegnata al lettore dall'introduzione si trasforma nella *persona* (*Person*), la figura centrale del diritto astratto, che viene così introdotta da Hegel:

<<L'universalità di questa volontà libera per sé è l'autorelazione semplice nella propria singolarità, un'autorelazione formale, autocosciente ma priva di contenuto. Il soggetto, pertanto, è persona>> (GPhR, §35, p. 93, Dir., p. 127).

Hegel definisce la personalità come un'autorelazione formale (*inhaltslose Beziehung auf sich*) in cui si perde qualsiasi contenuto determinato della volontà¹²⁵. La personalità così definita è la semplice espressione della capacità giuridica (*Rechtsfähigkeit*) dell'uomo libero, sintetizzata da Hegel sottoforma di un imperativo giuridico-formale: <<sii una persona e rispetta gli altri come persone>> (ivi, §36, p. 95, Dir., p. 129). La natura negativa e proibitoria espressa dall'imperativo – il fatto cioè che <<la forma positiva delle norme giuridiche, secondo il loro contenuto ultimo, ha per fondamento

¹²⁴ A livello del diritto astratto la volontà non ha ancora sviluppato – dice Hegel – la differenza tra *Einzelheit* e *Allgemeinheit* che caratterizza invece il punto di vista morale come distinzione tra volontà individuale e bene, connotandosi così come ancora <<in der Form der Unmittelbarkeit, des Seins>> (GPhR, §34Z, p. 93). Herbert Schnädelbach ha sottolineato efficacemente la natura astratta della trattazione del diritto nella prima parte dei *Lineamenti*: <<es ist abstrakt, weil hier bei der Betrachtung der Idee des Rechts abgesehen wird von der subjektiven Motivation der Rechtsbefolgung und der objektiven Institutionalisierung; da somit abstrahiert ist von den beiden Formen der Rechtsverwirklichung, bleibt der bloße Begriff des Rechts zurück>>, H. Schnädelbach, 1987, p. 114.

¹²⁵ <<La particolarità della volontà è, sì, momento dell'intera coscienza della volontà, ma non è ancora contenuta nella personalità astratta in quanto tale. [...] Nel diritto formale, pertanto, non importa l'interesse particolare, la mia utilità o il mio benessere, né tanto meno importa il particolare motivo determinante – cioè l'intellezione e intenzione – della mia volontà>> (GPhR, §37, p. 96, Dir., p. 129).

il divieto>> (*ivi*, §38, p. 97, trad.it. p. 129) - deriva proprio dall'astrattezza di quella autorelazione solo formale in cui consiste la personalità. Conseguenza immediata di questa astrazione è la fondazione dell'uguaglianza formale degli uomini che, in quanto persone – astraendo cioè da tutte le determinazioni soggettive della volontà -, sono perfettamente uguali nella loro libertà¹²⁶. Solo nella condizione giuridica moderna, quindi, gli uomini possono per la prima volta raggiungere una condizione reale – per quanto solo formale – di uguaglianza *universale*: quest'ultima non dipende più infatti dalla particolarità delle relazioni etiche proprie delle società antiche, in cui l'uomo libero per natura si trovava in relazione con l'uomo per natura schiavo, ma deriva dalla determinazione della soggettività in quanto persona e dall'imperativo giuridico su di essa fondata, che impone il rispetto dell'altro come conseguenza del riconoscimento della sua comune partecipazione alla personalità.

Pensata solamente così, tuttavia, la persona non è ancora entrata nell'esistenza reale che caratterizza la dimensione dello spirito oggettivo, essa ha ancora bisogno di <<una sfera esterna della sua libertà>> (*ivi*, §41, p. 102, trad.it. p. 135). Nel suo confronto con il mondo esterno, la persona può vantare <<il diritto di mettere la propria volontà in ogni cosa [...] questo è l'assoluto diritto di appropriazione dell'uomo su ogni cosa>> (*ivi* §44, p. 106, trad.it. p. 139). Con queste parole Hegel introduce la figura della proprietà (*Eigentum*), su cui si concentra la prima delle tre sezioni dedicate al diritto astratto. E' interessante notare come, nel discorso hegeliano, il tema della proprietà emerga all'interno di una complessiva impostazione idealistica, che fonda la necessità di questo iniziale momento astratto:

<<Alle Dinge können Eigentum des Menschen werden, weil dieser freier Wille und als solcher an und für sich ist, das Entgegenstehende aber diese Eigenschaft nicht hat. Jeder hat also das Recht [...] die Sache aufzuheben und zu der seinigen umzuschaffen; [...] Der freie Wille ist somit der Idealismus, der die Dinge nicht, wie sie sind, für an und für sich hält, während der Realismus dieselben für absolut erklärt, wenn sie sich auch nur in der Form der Endlichkeit befinden>> (*ivi*, §44Z, p. 106, 107).

La volontà libera che si esprime nella autorelazione formale in cui consiste la persona deve assumere una configurazione reale, attraverso la presa di possesso di un oggetto – la cui determinazione particolare non interessa al livello delle pure determinazioni giuridiche astratte oggetto della prima parte dei *Lineamenti* – la cui esteriorità viene superata. In questo modo la proprietà – che costituisce

¹²⁶ Cfr. L. Cortella, 2011a, p. 61.

la ricaduta giuridica della presa di possesso – appare <<come volontà libera, e quindi anche, per la prima volta, come volontà reale>> (*ivi*, §45, p. 107, trad.it. p. 139)¹²⁷.

La proprietà come forma immediata ed astratta di esistenza della volontà libera deve però essere superata dalla mediazione del contratto (*Vertrag*) che costituisce il vero centro della trattazione hegeliana del diritto astratto:

<<La proprietà si istituisce mediante il contratto quando il lato della sua esistenza, cioè della sua exteriorità, non è più soltanto una cosa, ma contiene entro di sé anche il momento di una volontà>> (*ivi*, §72, p. 155, trad.it., p. 177).

La proprietà non è quindi originaria, come poteva sembrare nella prima sezione, ma si rivela il frutto della mediazione del contratto. Alle spalle del *Vertrag* c'è una dinamica di riconoscimento che era già implicita nell'imperativo giuridico e che stava quindi a fondamento della stessa persona: anche la persona diventa tale solo in seguito a un movimento reciproco di riconoscimento¹²⁸. Chiaramente la dinamica di *Anerkennung* che Hegel espone a questa altezza della *Filosofia del diritto* riguarda solamente il riconoscimento reciproco della personalità, si tratta cioè di un movimento esclusivamente formale, che, se da una parte fonda l'uguaglianza formale degli uomini in quanto proprietari, dall'altra parte non possiede alcuna caratteristica normativa o prescrittiva. Le volontà individuali vengono coinvolte nel contratto solo in quanto persone – il che significa in quanto proprietari – astraendo dalle convinzioni morali e dalle relazioni sociali in cui i soggetti sono inseriti¹²⁹. Come sottolinea Cortella, il movente che spinge le persone a legarsi in un contratto che implicherà il loro reciproco riconoscimento è l'arbitrio (*Willkür*) individuale:

¹²⁷ Sempre in questo contesto idealistico deve essere compresa anche la deduzione hegeliana della necessità della proprietà privata: <<*Da ich meinem Willen Dasein durch das Eigentum gebe, so muß das Eigentum auch die Bestimmung haben, das Diese, das Meine zu sein. Dies ist die wichtige Lehre von der Notwendigkeit des Privateigentums*>> (*GPhR*, §46Z, p. 110). Queste osservazioni, tuttavia, non devono essere confuse con l'affermazione dell'assolutezza del diritto della proprietà privata, esplicitamente subordinato da Hegel alle esigenze della razionalità dello stato: <<le determinazioni che concernono la proprietà privata, però, possono dover essere subordinate a sfere superiori del diritto, cioè a una comunità, allo stato. [...] Tuttavia tali eccezioni non possono fondarsi sul caso, sull'arbitrio privato o sull'utilità privata, ma soltanto sull'organizzazione razionale dello stato>> (*ivi*, §46A, p. 108, trad.it., p. 141).

¹²⁸ <<Il contratto presuppone che coloro i quali lo stipulano si riconoscano come persone e proprietari. Poiché si tratta di un rapporto dello spirito oggettivo, il momento del riconoscimento è in esso già contenuto e presupposto>> (*ivi*, §71A, p. 153, trad.it. p. 175).

¹²⁹ Schnädelbach legge in questa limitazione dell'estensione del concetto di contratto il vero limite della filosofia del diritto hegeliana. Se nella tradizione del contrattualismo il momento del *Vertrag* poteva stare a fondamento del rapporto di dominio (Hobbes) o di uguaglianza formale (Rawls), Hegel – a partire dalla sua classificazione delle tipologie di contratto del §80 – lo riduce al contratto privato di proprietà. Solo a partire da questo illegittimo ridimensionamento, secondo Schnädelbach, si può capire per quale motivo Hegel critichi l'estensione della logica contrattualistica alla dimensione dello stato. Lo sguardo "privatistico" con cui Hegel guarda al contratto gli impedirebbe poi di pensare, nella dimensione della *Weltgeschichte*, i rapporti tra gli stati come contratti, ricadendo proprio in quella dimensione di *bellum omnium contra omnes* tipica dello stato di natura hobbesiano. Cfr. H. Schnädelbach, 1987, pp. 111-128. L'analisi di Schnädelbach, in parte condivisibile, non tiene tuttavia conto che alla base della critica hegeliana del contrattualismo vi è anche un ampliamento del concetto di libertà che ne stava alla base in virtù della sua insufficienza. Le aporie di una

<<Il mondo del diritto non prescrive l'universalità (questo sarà il criterio del mondo morale) dato che la sua funzione è solo quella di consentire ai singoli di seguire il loro arbitrio particolare, cioè di agire strategicamente, senza danneggiare gli altri. L'unica universalità giuridica è quella della persona e non riguarda perciò il fine delle azioni>> (L. Cortella, 2011a, p. 64).

L'analisi hegeliana della persona, della proprietà e del contratto mostrano plasticamente la portata emancipativa dell'evento storico della modernità, come le fondamentali ricerche di Ritter hanno mostrato¹³⁰. Egli ritrova proprio nel carattere escludente della persona la portata rivoluzionaria del diritto moderno; questa – in continuità col diritto romano di cui Hegel fu un attento studioso all'epoca della stesura dei *Lineamenti* – si forma escludendo tutte quelle caratteristiche particolari ed individuali – fini soggettivi, arbitrio, inclinazione, status sociale – che determinano la soggettività. Ciò che connota la personalità è esclusivamente la sua capacità di trasformare gli oggetti esterni in manifestazioni reali della sua volontà libertà e questo processo corrisponde alla determinazione giuridica della proprietà. Come nota giustamente Ritter, tuttavia, rispetto al diritto romano – in cui soltanto alcune persone potevano godere dello status di *Person* – nel diritto moderno la libertà ha conseguito finalmente l'universalità che le era propria, rendendo intollerabile qualsiasi giustificazione della schiavitù fondata su di un ordine sociale tradizionale, di cui la volontà libera moderna ha fatto definitivamente *tabula rasa*. Se la prima novità introdotta dalla modernità è l'universalità della libertà, la seconda è la sua realtà oggettiva:

<<Là dove la libertà è diventata concetto del diritto, si tratta di comprenderla non più solo nell'in sé della possibilità, ma nella sua realizzazione. La libertà che, nel diritto naturale della scolastica, poteva essere pensata solo come appartenente in sé alla natura dell'uomo è ora storicamente pervenuta dallo stato di possibilità all'esistenza in atto>> (J. Ritter, 1983, p. 146).

Condizione perché la libertà si realizzi è tuttavia la negazione – compiuta in nome della libertà stessa – dell'ordine sociale ed etico preesistente fondato sulla consuetudine e la rinuncia ad un'immediata risultanza politica delle determinazioni sostanziali della soggettività, fenomeni sociali che Ritter descrive in termini di *scissione* e *estraneazione*¹³¹. Nella figura della persona sono infatti esclusi tutti

concezione negativa o riflessiva della libertà affliggono anche l'impostazione kantiana, cui Schnädelbach si riferisce nel tentativo di risolvere la posizione hegeliana riguardo alla politica internazionale.

¹³⁰ Cfr., J. Ritter, 1983.

¹³¹ <<La scissione è la forma costitutiva della società moderna [...] Con la liberazione dell'uomo dal potere della natura la società crea le condizioni della libertà di tutti. Nello stesso tempo, però, limitandosi al rapporto "astratto" con la natura, reificato e sciolto da tutti i legami storici dell'esser uomo, essa libera il singolo, nel suo autonomo esser-se-stesso, da tutte le forme di illibertà derivanti dal legame della libertà con gli ordinamenti preesistenti dello status sociale e della nascita.>>, (*ivi*, p. 134).

i rapporti sostanziali che determinano l'uomo come tale, ad esclusione dell'essere proprietario, ma questa astrazione è la mediazione che consente al diritto moderno di trasformare la libertà in una cosa, in una manifestazione esteriore (la proprietà), anziché dedurla astrattamente a priori dalla natura umana. Ovviamente la scissione che connota la modernità, ed in particolare la sfera della società civile, in cui trova la sua concreta realizzazione lo stesso diritto astratto (attraverso l'amministrazione della giustizia) produce anche reificazione. Questa, secondo Ritter, si esprime tramite una duplice manifestazione: *da una parte* come dominio dell'uomo sulla natura da cui era inizialmente dominato (trasformazione della natura in una "cosa" sfruttabile); *dall'altra parte* come limitazione delle relazioni interpersonali ai soli rapporti di scambio tra proprietari nella dimensione del mercato e dell'economia¹³². Questi fenomeni sociali, tuttavia, ben lungi dal costituire una regressione dell'uomo alla natura cosale, costituisce secondo il filosofo tedesco la vera espressione della libertà: <<il rapporto con cui le persone si danno esistenza nelle cose è quindi l'inizio della libertà. [...] Ad ogni teoria che cerchi di svalutare la società e la civilizzazione moderna come decadenza e dissoluzione di un'umanità originariamente sana e integra [...] la *Filosofia del diritto* contrappone quindi la positività storico-universale del dominio razionale sulla natura>> (*ivi*, p. 154)¹³³. Che il rapporto dell'uomo con la natura e con gli altri uomini sia ora mediato dalle cose sarebbe quindi la definitiva realizzazione moderna della libertà degli individui e dell'emancipazione dalla originaria dipendenza dalla natura. Che il sistema dei bisogni, la divisione del lavoro, la dimensione reificata della società civile riguardino solamente la persona astratta, ormai indissolubilmente scissa dal soggetto storico concreto, consente proprio a quest'ultimo di <<divenire soggetto di tutti quegli ambiti dell'essere umano, sia interiore, sia etico, che la società pone fuori di sé>> (*ivi*, p. 158)¹³⁴. Reificazione e scissione, insomma, sono per Ritter l'altra faccia della libertà moderna e il passaggio necessario per l'emancipazione dai rapporti naturali della bella eticità antica:

<<L'astratta reificazione introdotta dalla società civile nel suo limitarsi al rapporto dell'uomo con la natura, e cioè alla trasformazione della natura in cosa, con cui essa crea la condizione della libertà, ha quindi per Hegel nello stesso tempo questo significato: che essa – ora nella esteriorizzazione di tutti i rapporti interpersonali – fa emergere la libertà,

¹³² Cfr. *ivi*, pp. 155-157.

¹³³ Su questo cfr. anche C. Taylor, 1984, p. 20.

¹³⁴ Anche Honneth – che nella sua generale riattualizzazione della *Filosofia del diritto* hegeliana intravede in una considerazione del diritto astratto come autosufficiente i sintomi di una patologia della libertà individuale – riconosce un "diritto", ovvero una funzione positiva all'astrattezza che caratterizza la prima parte dei *Lineamenti*: <<il singolo deve in qualche modo imparare che il carattere negativo del diritto formale comporta, allo stesso tempo, il grosso vantaggio di potersi ritirare eventualmente da tutti i legami concreti e i ruoli sociali, per insistere sulla propria indeterminazione e apertura>> (A. Honneth, 2003, p. 79). Anche il giovane Habermas, pur riconoscendo l'ambivalenza della nozione hegeliana del diritto astratto, ne sottolinea la portata progressiva: <<il diritto astratto è l'attestato di una liberazione concreta: il lavoro sociale, infatti, è quel processo, nel quale la coscienza si fa cosa, per formarsi in questo a se stessa e per deporre infine, come figlia della società civile, la figura servile>> (J. Habermas, 1973, p. 183).

in tutta l'ampiezza della sua sostanza storico-universale, come "mondo dello spirito" e dà alla personalità come persona la libertà di poter sussistere come se stessa. L'esteriorità della società civile, se da un lato offre lo spettacolo dell'eccesso e della miseria, è dall'altro, per Hegel, l'esistenza della libertà individuale>> (ivi, p. 157).

2.

L'analisi di Ritter, pur cogliendo l'adesione di Hegel alla modernità – contro alle diffuse interpretazioni che riducono il filosofo tedesco ad un esponente della reazione –, rischia di sottovalutare gli elementi estrani e reificanti che lo stesso Hegel attribuisce al formarsi della società moderna e quindi in ultima istanza di non riconoscere la posizione hegeliana come un'autocritica della modernità. Il punto di vista di Hegel, infatti, coincide con i presupposti del pensiero moderno, ma il procedimento dialettico si realizza come un "partire da": se il "da" del "partire da" è da identificarsi con le dottrine giusnaturalistiche che hanno portato alla Rivoluzione francese prima e alle società e costituzioni moderne poi, non bisogna dimenticare che il movimento del pensiero si realizza attraverso un "partire", un prendere criticamente le distanze dal punto di vista iniziale, in forza delle contraddizioni immanenti che di lì si sono sviluppate.

Il momento critico del pensiero politico hegeliano – presente anche nei *Lineamenti* – emerge con maggiore chiarezza nel capitolo sesto della *Fenomenologia dello spirito* dedicato allo spirito, dove la figura centrale del diritto astratto – la persona – viene presentata all'interno dell'esposizione della "condizione giuridica" (*Rechtszustand*)¹³⁵. Questa nuova condizione coincide, secondo Hegel, con la diffusione del diritto romano in seguito al tramonto della bella eticità della *polis*, che lascia l'uomo in balia di una situazione di scissione e di estraneazione (*Entfremdung*):

<<Questa è la comunità priva di spiritualità che ha cessato di essere la sostanza non autocosciente degli individui [...]. L'universale, questo spirito morto frantumato negli atomi della molteplicità assoluta degli individui, è un'uguaglianza in cui tutti hanno il valore di ciascuno, valgono cioè come persone>> (*Fen.*, p. 645).

I legami sociali sostanziali tipici dell'eticità antica sono stati sostituiti dai legami giuridici tra individui instaurati dal diritto romano. Questi ultimi si riducono, in ultima istanza, a rapporti formali di uguaglianza giuridica, che coinvolgono gli individui solo in quanto *Personen*, tralasciando le dimensioni sostanziali e autentiche della loro soggettività. In questa nuova condizione giuridica

¹³⁵ *Fen.*, pp. 645-651. Nella traduzione del termine "*Rechtszustand*" mi rifaccio alla felice soluzione adottata da Cortella in L. Cortella, 2011a, p. 68 e seguenti. Per un'analisi della crisi della bella eticità antica, che qui non potrà essere trattata, rimando a L. Severino, 1971, pp. 84-99 e a P. Vinci, 2001, pp. 31-36.

l'uomo perde la sua essenzialità, si sente vincolato alla sua comunità non più da rapporti etico-naturali, bensì da relazioni puramente formali, che lasciano indeterminato il contenuto concreto dell'agire individuale¹³⁶. La persona si scopre quindi <<un'esistenza accidentale (*zufälliges Dasein*), un movimento e un'attività che, privi di essenza, non pervengono a nessuna consistenza>> (*ivi*, p. 647 e seguenti)¹³⁷. L'autocoscienza, finalmente emancipatasi dalla naturalità delle società antiche, ha potuto fare per la prima volta esperienza del Sé, salvo poi scoprire che questa esperienza era anche <<immediatamente l'inversione (*Verkehrung*) del Sé, la perdita dell'essenza del Sé>>; pensando se stessa per la prima volta come individuo libero, la coscienza pensa in realtà la sua inessenzialità (*Unwesenheit*).

Nella condizione giuridica la coscienza non si riconosce più nel mondo naturale che gli sta di fronte come una realtà rigida, esteriore, <<il negativo dell'autocoscienza>> (*ivi*, p. 653). Quest'ultima è quindi spinta a riappropriarsi di questo mondo che le è divenuto estraneo attraverso un momento di alienazione (*Entäußerung*)¹³⁸. E' questo il termine centrale – fondamentale poi per tutta la tradizione marxista – che deve ora essere chiarito. Il movimento dell'alienazione, infatti, non ha in Hegel – a differenza della tradizione che a lui si richiamerà – un significato negativo; esprime semplicemente la modalità con cui l'individuo sciolto dai legami etici antichi può dare realtà a se stesso, superando quella condizione di inessenzialità causata dal *Rechtszustand*¹³⁹. Privato di un mondo di relazioni in cui si trovava naturalmente inserito, ora l'uomo deve costruirsi la realtà intorno a sé, ridurre l'oggettività estranea a <<opera dell'autocoscienza (*Werk des Selbstbewußtseins*)>> (*ibidem*).

L'alienazione appena descritta inaugura quel processo tipico della modernità, cui Hegel attribuisce il nome di *Bildung* (civiltà, formazione). L'uomo moderno produce fuori di sé una realtà spirituale – la civiltà moderna, con la sua cultura e le sue istituzioni – che sussiste come seconda natura (*zweite Natur*), retroagendo sugli stessi individui sottoforma di educazione e formazione¹⁴⁰: <<l'individuo ha valore e realtà mediante la cultura (*Bildung*)>> (*ivi*, p. 661). E' proprio grazie a questo processo di alienazione che l'uomo tenta di riappropriarsi di una realtà, diventando, attraverso il mondo spirituale

¹³⁶ In questo, in fondo, consiste il "soffrire di indeterminatezza" che Honneth descrive nei termini di una patologia sociale, cfr. A. Honneth, 2003, pp. 71-86.

¹³⁷ I passi hegeliani della *Fenomenologia*, sottovalutati da Ritter, non lasciano dubbi sulla connotazione estraniante che Hegel attribuisce alle società moderne: <<nel suo stesso valore reale, la coscienza del diritto fa piuttosto esperienza della perdita della propria realtà e della propria completa inessenzialità: definire un individuo una persona è espressione di disprezzo (*Ausdruck der Verachtung*)>> (*Fen*, p. 649).

¹³⁸ <<Essa [la realtà esterna] riceve l'esistenza mediante l'esteriorizzazione con cui l'autocoscienza si spoglia dell'essenza>> (*ivi*, p. 653).

¹³⁹ Sul rapporto tra alienazione ed estraneazione nel sesto capitolo della *Fenomenologia* cfr. F. Ranchio, 2013, pp. 47-69.

¹⁴⁰ <<Istituzioni, forme di vita e interazioni oggettivate costituiscono un ambito pratico secondo naturale in quanto, pur essendo il prodotto delle dinamiche di convivenza tra i singoli soggetti, tendono inevitabilmente ad autonomizzarsi da essi, garantendo il funzionamento della vita sociale a condizione di essere esperite come forme di esteriorità quasi-naturali, dotate di una rigidità simile alle leggi di natura>> (*ivi*, p. 51). Su questo cfr. anche L. Cortella, 2011a, pp. 75-80.

prodotto come una seconda natura, <<ricosciuto ed esistente (*Anerkanntes und Dasein*)>> (*ivi*, p. 663):

<<l'autocoscienza ha la certezza che il mondo reale è la sua propria sostanza, e quindi si appresta a impadronirsene, e la cultura è appunto il mezzo grazie al quale l'autocoscienza riesce a esercitare la propria potenza sul mondo reale. [...] La potenza dell'individuo, infatti, consiste nel rendersi conforme alla sostanza, cioè nell'esteriorizzare il proprio sé per porsi dunque come la sostanza oggettiva essente>> (*ibidem*).

Il movimento di alienazione, tuttavia, - sebbene in Hegel, come si è visto, non abbia il significato negativo che, a partire da Marx, verrà attribuito all'*Entäußerung* - non è privo di conseguenze. La conquista e l'appropriazione della realtà esteriore attraverso la *Bildung* può avvenire solo a prezzo della rinuncia (*Entsagung*) alla propria essenza naturale, alla propria sostanzialità primo-naturale originaria e trasferendola nella dimensione secondo-naturale della natura e delle istituzioni, trovandosi così nuovamente estraniato¹⁴¹. L'*Entfremdung*, quindi, non costituisce solo - nella forma del *Rechtszustand* - il punto di partenza dell'alienazione implicata nel processo della cultura, ma anche il suo risultato finale¹⁴². Ecco che la *Bildung* si rivela quindi un processo intrinsecamente dialettico e contraddittorio: *da una parte* essa è l'unico strumento di cui il sé può servirsi per riacquistare quell'essenzialità persa con la fine della bella eticità antica, *dall'altra* essa produce quella stessa estraneazione e reificazione per contrastare la quale la stessa seconda natura era stata costituita¹⁴³. La dialettica della modernità - che, a partire dalla *Bildung*, si sviluppa in una sequenza di figure dialettiche (l'Illuminismo, la libertà assoluta e il terrore, le varie figure della moralità) - non trova, nella *Fenomenologia dello spirito* una soluzione interna a quella dimensione che lo Hegel sistematico avrebbe chiamato spirito oggettivo. Come è noto, alla fine del periodo jenesi, l'unica soluzione intravista dal filosofo di Stoccarda è di tipo teoretico e compare solo alla fine del percorso fenomenologico con la figura del sapere assoluto. Sarà solo con i *Lineamenti* che le scissioni emerse nel diritto astratto troveranno una conciliazione già all'interno della dimensione storico-politica. Nell'opera politica matura di Hegel, infatti, il concetto di seconda natura assume una connotazione

¹⁴¹<<Sebbene il sé si sappia qui reale come questo sé, la sua realtà consiste tuttavia nella rimozione del sé naturale>> (*Fen.*, p. 661).

¹⁴² Su questo cfr. ancora il chiaro saggio di F. Ranchio, 2013, pp. 55,56. <<L'istituzione di una seconda natura oggettiva avviene solo mediante il superamento della prima natura immediata dell'uomo, al punto che la *Bildung*, nel momento stesso in cui libera i soggetti dal cieco dominio della naturalità istintuale e garantisce le condizioni di esercizio dell'autonomia individuale, li rende di fatto vittime di una più sottile forma di dominio, di una sorta di servitù volontaria e assoggettamento nei confronti dell'oggettività sociale>> (*ibidem*).

¹⁴³ <<E poiché la rinuncia al proprio essere-per-sé è essa stessa la produzione della realtà, ecco allora che, proprio mediante tale rinuncia, l'autocoscienza si impadronisce immediatamente della realtà>> (*Fen.*, p. 661). Cortella descrive la dialettica della modernità in questi termini:<<la contraddizione del mondo moderno sta nel fatto che la *Bildung* è il processo per cui l'individuo perde la sua essenza e la trasferisce in altro, ma è anche il mezzo con il quale egli tenta di riprendersi questa sua essenza perduta>> (L. Cortella, 2011a, p. 77).

fondamentalmente positiva e proprio nel rapporto abitudinario con le istituzioni – ed in particolare con lo stato moderno – l'uomo può incontrare quella conciliazione (*Versöhnung*) che nella *Fenomenologia* era ancora preclusa¹⁴⁴. La dimensione del diritto astratto deve quindi essere superata, la libertà che in essa si è realizzata corrisponde solamente al primo momento dell'idea esposto da Hegel nella *Einleitung*, <<quell'aspetto negativo della libertà individuale del volere che sta nella negazione di ogni concreta limitazione e validità>> (A. Honneth, 2003, p. 76). Nella natura solo formale della persona e dell'imperativo giuridico l'individuo rimane del tutto indeterminato nella sua sostanzialità, rinchiuso all'interno di un'universalità astratta che produce la scissione che lo affligge. Il momento negativo – come si è già potuto mostrare – è necessario all'articolarsi della stessa idea di libertà e da questo deriva il “diritto” che anche il diritto astratto può vantare, la sua legittimità all'interno della più complessa dimensione della vita sociale dell'uomo che sarà connotata da Hegel in termini di eticità – e che non consiste nella negazione dei momenti che l'hanno preceduta, bensì, lo si sarà già capito, nella loro concretizzazione e nel loro invero. Il diritto astratto, tuttavia, pur se necessario non può essere pensato come in sé concluso e indipendente, pena la ricaduta in una forma di patologia sociale, da Honneth descritta – in termini hegeliani – come “soffrire di indeterminatezza”¹⁴⁵.

Il movimento del pensiero hegeliano non si ferma al diritto astratto, lo interroga radicalmente e ne mostra le contraddizioni e la necessità del suo superamento. Pensato unilateralmente come indipendente e in sé autosufficiente esso – esprimendo solo il momento negativo della libertà – non è in grado di mostrare le relazioni sociali reali e concrete in cui anche lo stesso *abstraktes Recht* deve essere collocato. A questa sfera della concretezza in cui i vari momenti si ritrovano liberati della loro unilateralità Hegel dà il nome di eticità e per quanto riguarda il diritto astratto bisogna riferirsi a quella dimensione della società civile costituita dall'amministrazione della giustizia (*Rechtspflege*) per trovarne la concreta realizzazione. Questo, tuttavia costituisce solo il secondo superamento della prima parte dei *Lineamenti*, che si mostrerà alla fine del movimento del pensiero; il primo e più immediato superamento si ha invece attraverso il passaggio al punto di vista morale¹⁴⁶. L'immediatezza della proprietà con cui la persona astratta assicurava la propria esistenza, infatti, si era già rivelata mediata dal contratto siglato tra due volontà libere che si relazionavano astrattamente

¹⁴⁴ Sul concetto di seconda natura nei *Lineamenti*, cfr. F. Ranchio, 2013, pp. 60-69.

¹⁴⁵ <<Colui che articola tutti i suoi bisogni e tutte le sue intenzioni nelle categorie del diritto formale diventa incapace di partecipare alla vita sociale, ed è dunque destinato a soffrire di indeterminatezza>> (A. Honneth, 2003, p. 78).

¹⁴⁶ Sul duplice superamento della sezione del diritto astratto attraverso la moralità prima e l'eticità dopo cfr., G. Duso, 2013, pp. 155-165.

come proprietari. La volontà comune che viene raggiunta nella figura del *Vertrag*, tuttavia, ha ancora a fondamento l'arbitrio individuale, e il suo centro in un oggetto esteriore (la proprietà che viene così istituita). L'universalità che viene così realizzata è ancora una vuota astrazione e non la volontà universale in sé e per sé. Questa situazione – la mancanza della formazione di una autentica volontà universale in sé e per sé, cui gli individui possano uniformarsi – causa il passaggio all'ultima figura del diritto astratto, l'illecito (*Unrecht*), cui è dedicata la terza e ultima sezione della prima parte dell'opera:

<<nel contratto, il diritto in sé è come un'entità posta, e la sua universalità interna è come un aspetto comune (*ein Gemeinsames*) all'arbitrio (*Willkür*) e alla volontà particolare. Questo fenomeno del diritto – questa apparenza (*Erscheinung*) in cui il diritto stesso concorda immediatamente, cioè accidentalmente, con la propria esistenza essenziale, con la volontà particolare – nell'illecito (*Unrecht*) si trasforma in parvenza (*Schein*); si trasforma nella contrapposizione tra il diritto in sé e una volontà particolare in cui esso diventa un diritto particolare>> (*GPhR*, §82, p. 172, *Dir.*, p. 193)¹⁴⁷.

Segno della limitazione del diritto astratto è anche la mancanza nella prima parte dei *Lineamenti* di un'autentica teoria dell'azione. Questa osservazione potrebbe inizialmente stupire, perché la terza sotto-sezione dell'*Unrecht*, dedicata a *Zwang und Verbrechen* (coercizione e delitto), mostra apparentemente la struttura dell'azione delittuosa. In essa, per la prima volta, l'agente emerge come volontà individuale e particolare, contrapposta al diritto astratto in sé; proprio in questa emergenza della volontà individuale si fonda la razionalità e l'universalità dell'azione delittuosa¹⁴⁸. Quest'ultima, tuttavia, è allo stesso tempo una forma di irrazionalità, in quanto negazione del diritto astratto in sé, basata sulla coercizione, cioè – per definizione – sulla negazione di quella libertà di cui la vera azione è estrinsecazione. La pena, interpretata logicamente da Hegel come negazione di negazione, annulla l'azione delittuosa – che quindi non può essere considerata una vera azione - e consiste in un'affermazione più concreta dello stesso diritto astratto, che non si manifesta più nell'immediatezza della proprietà – che stava al centro anche del contratto - , ma attraverso la negazione della sua negazione e la risoluzione dell'autocontraddizione della volontà come concetto,

¹⁴⁷ Il rapporto fra *Schein* e *Erscheinung* in relazione al diritto in sé è chiarito da Hegel nello *Zusatz* allo stesso paragrafo: <<*Ist die Erscheinung auch dem Wesen gemäß, so ist sie von anderer Seite angesehen demselben wieder nicht gemäß, denn die Erscheinung ist die Stufe der Zufälligkeit, das Wesen in Beziehung auf Unwesentliches. Im Unrecht aber geht die Erscheinung zum Scheine fort. Schein ist Dasein, das dem Wesen unangemessen ist*>> (*GPhR*, §82Z, p. 173).

¹⁴⁸ <<Nell'azione (*Handlung*) del delinquente, infatti, in quanto azione di un essere razionale, è implicito quanto segue: essa è qualcosa di universale, mediante cui è stabilita una legge che il delinquente, agendo delittuosamente, ha riconosciuto per sé: sotto questa legge, dunque, egli può essere sussunto come sotto un suo diritto>> (*ivi*, §100, p. 190, trad. it. p. 207) e più avanti: <<ciò che lo stato deve far valere non è soltanto il concetto del delitto, cioè il suo aspetto razionale in sé e per sé, con o senza il consenso dei singoli; nell'azione del delinquente infatti, è insita anche la razionalità formale, cioè il volere del singolo: è da questo lato che la pena viene considerata come contenente il diritto proprio del delinquente stesso, e qui egli viene onorato come essere razionale>> (*ivi*, §100A, p. 191, trad.it. p. 209).

divisa tra diritto astratto in sé e diritto particolare dell'azione delittuosa. La “nullità” di quest'ultima, tuttavia, non implica la sua irrazionalità, al contrario, <<solo se [il delinquente] viene punito si considera il suo delitto come espressione di una volontà razionale>> (M. Quante, 2011, p. 34). Entrambe le forme attraverso cui Hegel pensa la pena – la giustizia vendicativa e quella punitiva – vengono sempre elaborate dal filosofo secondo la logica della negazione di negazione e non possono costituire quindi una vera azione¹⁴⁹.

Alla fine del percorso del diritto astratto si è raggiunto un importante risultato:

<<il delitto e la giustizia vendicativa, infatti, presentano la figura dello sviluppo della volontà come una figura trapassata nella differenziazione tra la volontà universale essente-in-sé e la contrapposta volontà singolare essente-per-sè. Essi, inoltre, mostrano che, mediante la rimozione di questa opposizione, la volontà essente-in-sé è ritornata entro sé e, quindi, è divenuta essa stessa volontà per sé e reale>> (GPhR, §104, p. 198, Dir., p. 215).

La scissione della volontà e la sua ricomposizione ha definitivamente superato l'immediatezza della volontà in sé con cui aveva avuto inizio la sezione dedicata all'*abstraktes Recht* e ha contribuito al raggiungimento del punto di vita morale, caratterizzato dalla riflessione della volontà dentro di sé¹⁵⁰. L'azione delittuosa che caratterizza l'*Unrecht* mostra la necessità di una determinazione positiva dell'azione, che rimane insoddisfatta all'interno dei confini del diritto astratto e pone l'esigenza dell'*Übergang vom Recht in Moralität*: <<Im Recht hat der Wille sein Dasein in einem Äußerlichen; das Weitere ist aber, daß der Wille dasselbe in ihm selbst, in einem Innerlichen habe>> (ivi, §104Z, p. 202).

3. Teoria dell'azione e libertà soggettiva. La trattazione hegeliana della moralità

I primi paragrafi della parte dedicata alla moralità sviluppano una descrizione generale del *moralischer Standpunkt* (punto di vista morale), così definito:

<<il punto di vista morale è il punto di vista della volontà nella misura in cui essa è infinita non meramente in sé, ma per sé. Questa riflessione della volontà entro sé, e la sua identità essente-per-sé davanti all'essere-in-sé, all'immediatezza e alle determinatezze qui sviluppantisi, determina la persona come soggetto>> (ivi, §105, p. 203, trad.it. p. 219).

¹⁴⁹ Cfr. *ivi*, §§102, 103, pp. 196-198, trad.it. pp.213-215. L'insufficienza della prima forma di giustizia, superata nella seconda, consiste nell'essere comunque espressione dell'arbitrio di una volontà particolare e nel ricadere quindi in una forma di cattivo infinito.

¹⁵⁰ Su questo cfr. M. Quante, 2011, pp. 37-39 e G. Duso, 2013, p. 160.

Hegel connota fin dall'inizio la moralità come il superamento dell'immediatezza che la volontà libera solo in sé presentava nel diritto astratto. La volontà è ora libera per sé ed eccede la determinazione esclusivamente giuridica della persona: <<la libertà diventa qui una disposizione della volontà soggettiva>> (L. Cortella, 2011a, p. 81) e la *Person* trapassa nel *Subjekt* (soggetto). Quest'ultimo costituisce <<l'esistenza (*Dasein*) del concetto>> (*GPhR*, §106, p. 204, *Dir.*, p. 219) e tutta la parte dedicata alla moralità si impegna a esporre <<nel complesso il lato della realtà (*die reale Seite*) del concetto della libertà>> (*ivi*, §106A, p. 204, trad.it., p. 219). Col il passaggio dalla persona al soggetto si abbandona la forma meramente negativa del divieto tipica del diritto astratto – cui corrispondeva anche una concezione negativa e astrattamente universale della libertà – in favore della prospettiva interna dell'agente, che apre al fondamento soggettivo di quella azione, che solo in un secondo momento sarà giudicata come conforme o meno alla legge. Si tratta ora di definire il soggetto protagonista della seconda parte dei *Lineamenti*. Con il termine *Subjekt*, Hegel intende soprattutto esprimere, per usare le parole di *Michael Quante*, <<la determinatezza della volontà formale in quanto autocoscienza [...]. Con ciò è inteso che la volontà si rapporta agli oggetti come fossero immediatamente altri>> (M. Quante, 2011, p. 53). In questo contesto l'aggettivo "soggettivo" non deve essere inteso, quindi, come sinonimo di arbitrario o contingente, ma indica quello stadio dello sviluppo della volontà libera in cui essa è riflessa in sé stessa, rapportandosi, da una parte ad un mondo oggettivo pensato come esterno e da lei indipendente, dall'altra con sé stessa secondo quella particolare struttura di autorelazione tipica della soggettività che è l'autonomia¹⁵¹. Anche lo stesso significato di moralità all'interno della *Filosofia del diritto* necessita di una specificazione: il lettore che si aspettasse una trattazione sistematica di "filosofia morale", infatti, resterebbe deluso. Il concetto hegeliano di moralità non ha direttamente a che fare con l'individuazione di un criterio che consenta di valutare le azioni come buone o cattive, ma piuttosto con la delineazione di quella configurazione in cui la volontà libera emerge come soggetto, come autodeterminazione della volontà e, quindi, come autonomia. Moralità deve in sostanza essere intesa come sinonimo di soggettività e il *moralischer Standpunkt* non è altro che la configurazione in cui <<si è superato il mero punto di vista dell'in sé e si è raggiunto quello del per sé, [...] cioè come volontà dell'individuo essente per sé e cioè come cosciente e consapevole>> (G. Duso, 2013, p. 166). Il protagonista della seconda parte dei *Lineamenti* deve essere perciò inteso come l'individuo concreto, pensato come soggetto autonomo e autocosciente e questa connotazione, unita alla distinzione per la prima volta venuta a coscienza

¹⁵¹ Il riferimento all'autonomia mostra come, per Hegel, la moralità porti ad espressione quel principio della soggettività caratteristico della modernità, che non si limita solo ad informare di sé la riflessione metafisica del pensiero moderno, ma anche l'agire pratico degli individui: <<essi si fanno liberi e fanno della loro coscienza il criterio ultimo delle loro azioni. Per questo motivo [...] Hegel tratta della moralità non all'interno dello spirito soggettivo, ma come parte essenziale dello spirito oggettivo, cioè delle manifestazioni esterne e storiche della libertà>> (L. Cortella, 2011a, p. 82). Per una considerazione sui diversi significati che assume la soggettività in Hegel, cfr. M. Quante, 2011, pp. 53-61).

dell'opposizione della soggettività ad un mondo oggettivo indipendente consente di intendere la trattazione hegeliana della moralità come una teoria dell'azione. Solo a questa altezza, come verrà mostrato, si realizzano infatti quelle condizioni favorevoli al sorgere della azione (*Handlung*) nella sua differenza dal mero fatto (*Tat*)¹⁵².

All'interno della parte dedicata alla moralità possono essere rinvenuti quindi diverse tematiche, tutte collegate alle figure della soggettività; nel prosieguo del paragrafo verranno analizzate le due che sembrano essere le più decisive e le più utili a far emergere l'originalità delle riflessioni hegeliane rispetto al pensiero a lui contemporaneo. Queste consistono nella teoria hegeliana dell'azione (1), sviluppata soprattutto nelle prime due sezioni della moralità, e nella assunzione da parte della soggettività della coscienza della forma del dover-essere (*Sollen*), sviluppata soprattutto nell'ultima sezione (2)¹⁵³.

1.

E' opportuno, ai fini di rinvenire nei paragrafi della moralità una teoria dell'azione, soffermarsi sul §108, in cui emerge il carattere formale della volontà soggettiva. Hegel relaziona questa formalità all'«essere immediatamente per sé» della volontà a livello del punto di vista morale: essa non possiede ancora alcun criterio per la determinazione dei suoi contenuti e si rapporta immediatamente ad essi, senza che l'identità della volontà con questi sia posta e consaputa. Questo carattere emerge immediatamente come elemento deficitario della volontà soggettiva, come sottolinea lo *Zusatz* al medesimo paragrafo:

«Das Selbstbestimmung ist in der Moralität als die reine Unruhe und Tätigkeit zu denken, die noch zu keinem was ist kommen kann. Erst im Sittlichen ist der Wille identisch mit dem Begriff des Willens und hat nur diesen zu seinem Inhalte» (GPhR, §108Z, p. 207).

Ciò che risulta deficitario, tuttavia, - è lo stesso Hegel ad affermarlo - è solo l'immediatezza di questa formalità, dal momento che in essa si mostra «l'autodeterminazione infinita della volontà» che costituisce «l'aspetto formale della volontà stessa». Questa iniziale figura, una volta privata della sua immediatezza, è quindi in grado di formare una determinazione ineliminabile del concetto stesso

¹⁵² «L'analisi della struttura dell'azione può infatti iniziare solo a livello della moralità, perché è in essa che si stabilisce un rapporto positivo del soggetto con il mondo esterno e con la volontà di altri, mentre il diritto astratto è caratterizzato da un'immediatezza, che impedisce alla volontà di giungere alla riflessione entro di sé» (M. Alessio, 1996, p. 40).

¹⁵³ E' in questo luogo in particolare che Hegel svilupperà il suo confronto con la filosofia pratica di Kant: «poiché il punto di vista morale, in questo suo primo emergere nella volontà singolare, non è ancora posto come identico al concetto della volontà, ecco allora che esso è il punto di vista del rapporto e del dover-essere, cioè dell'esigenza» (GPhR, §108, p. 206, *Dir.* p. 221).

della volontà e da questa consapevolezza deriva il diritto del punto di vista morale. Dalla formalità del punto di vista morale emerge una fondamentale differenza, quella tra la volontà soggettiva per sé e il mondo oggettivo in sé, le cui determinazioni e le cui differenze vedono il loro fondamento nell'oggettività stessa e non nella soggettività¹⁵⁴. Questa differenza percepita come limite mostra la mancanza della struttura logica della coscienza, ancora radicata nella differenza tra soggetto e oggetto, e pone la necessità del suo superamento attraverso l'azione soggettiva che trasforma l'oggetto in fine per la volontà soggettiva. Ecco allora che il lato solamente formale di quest'ultima viene a coincidere con il lato solamente soggettivo dell'azione, da interpretare come la manifestazione positiva – e non più solamente negativa, come era ancora nel diritto astratto la relazione della persona con la proprietà – del soggetto nei confronti dell'oggettività. Si può ora capire che la teoria dell'azione morale che emerge nella seconda parte dei *Lineamenti* non riguarda una classe specifica di azioni – quelle morali appunto – pensate nella loro differenza da altre forme di azioni (politiche, giuridiche ecc.); la connotazione “morale”, nell'uso che Hegel fa di questo aggettivo, si riferisce piuttosto all'elemento soggettivo coestensivo con il concetto stesso di azione. Esso potrebbe quindi essere considerato perfettamente ridondante, in quanto non si dà azione che non sia morale, ossia espressione positiva della soggettività che si relazione al mondo esterno oggettivo¹⁵⁵.

Nel determinare la struttura essenziale dell'azione cui si è appena accennato è fondamentale il denso §109, che, dopo aver riassunto quanto è già stato detto, afferma:

<<poiché l'esistenza (*Dasein*) e la determinatezza (*Bestimmtheit*) sono identiche nel concetto e poiché la volontà, in quanto soggettiva, è essa stessa questo concetto, tal attività (*Tätigkeit*) consiste propriamente nel differenziare l'esistenza e la determinatezza – e nel differenziarle precisamente ciascuna per sé – e quindi nel porle come identiche>> (*ivi*, §109, p. 207, trad.it., p. 223).

Il presupposto di questo complesso brano è la concezione della *Einzelheit* quale unità di *Allgemeinheit* e *Besonderheit* già mostrata nell'introduzione e da lì Hegel muove per affermare qualcosa di nuovo: a livello della moralità si crea una scissione tra la singola volontà soggettiva e individuale determinata e la volontà universale del diritto in sé. Quest'ultima viene posta dalla volontà soggettiva come

¹⁵⁴ Così continua lo *Zusatz* già citato: <<*im Moralischen verhält sich der Wille noch zu dem, was an sich ist; es ist also der Standpunkt der Differenz*>> (*GPhR*, §108Z, p. 207).

¹⁵⁵ Su questo, cfr. le interessanti osservazioni di Duso: <<l'aggettivo “morale” coincide con “soggettivo”, e non c'è azione – nel senso determinato che il termine viene qui ad assumere – di qualsiasi tipo che non esprima l'elemento della soggettività. L'aspetto morale è allora l'aspetto soggettivo che è connaturato all'azione, a qualsivoglia azione, affinché questa possa dirsi tale>> (G.Duso, 2013, p. 167). E' lo stesso Hegel ad usare i due aggettivi come sinonimi, come dimostra l'espressione <<*Der Inhalt des subjektiven oder moralischen Willens*>> che compare nello *Zusatz* al §110 (*GPhR*, §110Z, p. 209). Cfr. anche le riflessioni di Quante, che interpreta il concetto hegeliano di azione come un tentativo di ridurre la differenza tra le proposizioni di contenuto teoretico “il caso di p” e quelle di contenuto pratico “deve essere il caso di p” all'inadeguatezza concettuale della distinzione tra soggetto e oggetto, M. Quante, 2011, p. 63.

contenuto – quindi come determinazione (*Besonderheit*) – del suo volere e la seconda parte dei *Lineamenti* può quindi essere interpretata come quel processo attraverso cui questa differenza viene ridotta a quell'identità che verrà infine raggiunta con il passaggio all'identità. Nella seconda parte del § 109, Hegel specifica la dinamica del determinarsi del contenuto della volontà soggettiva. Non bisogna dimenticare che a questa altezza del ragionamento hegeliano si ha sempre a che fare solo con la forma del contenuto, con la sua struttura formale e non ancora con un contenuto concreto; del resto è questo, come è già stato mostrato, il senso che assume l'aggettivo “morale” nella seconda parte dei *Lineamenti*. Il contenuto che viene posto nella volontà soggettiva è posto <<entro la volontà dalla volontà stessa>> (*ibidem*), l'iniziale universalità del soggetto, ovvero la sua capacità di astrarre da qualsiasi contenuto determinato, subisce quindi una autodeterminazione riflessiva attraverso il momento decisivo della decisione (*Beschließen*) già analizzato nell'introduzione. Questo momento è quello che Hegel definisce “prima negazione”, da intendersi come una limitazione dell'universalità operata dal soggetto decidente stesso. Questo nuovo contenuto, tuttavia, è percepito dal soggetto come un limite (*Grenze*) per via del suo essere posto, cioè del suo essere tale solo <<per la volontà stessa>> e l'attività (*Tätigkeit*) consiste proprio nel <<tradurre questo contenuto dalla soggettività nell'oggettività in generale, cioè in un'esistenza immediata>> (*ibidem*). Si ha così attraverso l'attività (che per ora non è stata ancora determinata da Hegel come *Handlung*, cioè come azione) il superamento di quella differenza tra soggetto e oggetto che aveva caratterizzato l'inizio del *moralischer Standpunkt*:

<<in questa contrapposizione, l'identità semplice della volontà con se stessa è il contenuto che permane uguale in entrambi i lati e che è indifferente verso questa differenza della forma: è il fine (*Zweck*)>> (*ibidem*).

E' proprio attraverso il concetto di fine, inteso come ciò che rimane identico e si conserva tanto nella forma soggettiva quanto nella realizzazione oggettiva della determinazione della volontà soggettiva, che Hegel introduce il concetto di intenzionalità che *Michael Quante* ritiene centrale nella sua analisi del concetto hegeliano di azione¹⁵⁶. E' solo grazie a quest'ultima determinazione riflessiva della soggettività che emerge la concezione tipicamente moderna dell'azione (*Handlung*), che si distingue dal mero agire (indicato da Hegel con il termine “Tat”) non adeguatamente consaputo – e quindi nemmeno imputabile nel senso moderno del termine – tipico dei personaggi della grande tragedia greca¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Cfr. M. Quante, 2011, pp. 73-109.

¹⁵⁷ <<Propriamente, dunque, per quanto possa sembrare azzardata questa affermazione, è solo nel moderno che c'è *Handlung*: un atto è un'azione veramente intenzionale qualora vi sia una determinata caratterizzazione della responsabilità, ovvero quando l'individuo riflette sulla soggettività della propria volontà agente>> (M. Alessio, 1996, p.

I §§ 110-112 riflettono sulle tre determinazioni della struttura dell'azione, su cui è necessario ora soffermarsi. La prima determinazione, in particolare, getta luce sul tema dell'intenzionalità che, come è stato detto, risulta centrale all'interno della teoria hegeliana dell'azione:

«Il contenuto, in quanto è il mio, è per me (*für mich*) determinato in modo che esso, nella sua identità, contenga per me (*für mich*) la mia soggettività non soltanto come mio fine interno, ma anche nella misura in cui esso ha ricevuto l'oggettività esteriore» (*ivi*, pp. 208,209, trad.it. pp. 224, 225).

A prima vista, il paragrafo sopra citato sembra ripetere quanto era già stato guadagnato nel paragrafo precedente: la determinazione del contenuto della volontà soggettiva come fine lo rende indifferente alla distinzione tra soggetto e oggetto. Ciò che emerge di nuovo ora è la curiosa ripetizione dell'espressione "per me" (*für mich*) che ricorre addirittura due volte e su cui, con ragione, attira l'attenzione Quante¹⁵⁸. Egli interpreta la prima occorrenza del "per me" come una forma di autoascrizione, secondo cui il soggetto dell'azione «crede che il contenuto in questione abbia la forma di un fine» (M. Quante, 2011, p. 78) e così l'azione può essere interpretata dal suo soggetto come la realizzazione di questo fine. Il riferimento al credere da parte di Quante illumina due lati dell'azione intenzionale: *da una parte* ci si trova di fronte ad un «atteggiamento epistemico» del soggetto, quello della autoascrizione che trasforma la mera attività (*Tätigkeit*) in un'azione conforme ad un fine (*Handlung*); *dall'altra parte* pone l'accento sulla soggettività di questo atteggiamento epistemico, sulla sua finitezza e, quindi, sulla possibilità dell'errore in esso implicita. La seconda occorrenza dell'espressione non deve essere confusa con una mera ripetizione, dal momento che getta luce su un nuovo aspetto dell'intenzionalità. Quest'ultimo presenta due lati, uno relativo all'aspetto soggettivo del contenuto della volontà, l'altro connesso con l'oggettività esteriore che l'azione vorrebbe attribuire al fine. Per quanto riguarda il primo punto, l'espressione "per me" sembra esprimere l'essere-per-sé della volontà soggettiva e quindi, in ultima istanza, la sua libertà: il contenuto è posto dalla stessa soggettività come atto della sua libertà e ha nell'autodeterminazione il suo fondamento. In questa osservazione, tuttavia, è contenuto – come nella prima occorrenza dell'espressione "per me" – anche il riferimento alla natura esclusivamente soggettiva e individuale della determinazione del fine: «il contenuto è modellato nella forma del fine interno grazie alla prospettiva individuale di X verso il valore intrinseco del fine in quanto tale» (*ivi*, p. 82). Da

46). Ovviamente questo non significa che gli antichi non agissero, bensì che la comprensione concettuale dell'azione presuppone la realizzazione di quel principio del soggetto che è, secondo Hegel, l'elemento caratteristico della modernità.
¹⁵⁸ Cfr. M. Quante, 2011, pp. 76-87. Nella sua trattazione, Quante sostituisce la prospettiva della prima persona utilizzata da Hegel con la formulazione impersonale "per X", nel tentativo di tradurre l'impostazione idealistica hegeliana in un sistema concettuale che la renda confrontabile con le riflessioni sull'azione interne alla filosofia analitica, in conformità con l'obiettivo del suo studio.

quest'ultima connotazione soggettiva e individuale deriva anche l'imputabilità dell'azione, quale ulteriore caratteristica essenziale dell'intenzionalità. Lo stesso discorso vale ovviamente anche per l'oggettività esteriore che mostra sotto forma di esserci la soggettività del soggetto. Anche in questo caso l'espressione "per me" indica allo stesso tempo la riduzione dell'oggettività alle intenzioni del soggetto e un'attribuzione di valore all'oggetto a partire dalla decisione soggettiva dell'individualità. Ciò che emerge, alla fine dell'analisi del §110, sull'intenzionalità dell'azione è che quindi la prima determinazione della struttura dell'azione esprime allo stesso tempo la soggettività (e quindi la formalità e la "moralità") dell'azione, intesa come un suo limite intrinseco, e la necessità di questa configurazione quale momento del concetto della volontà libera.

Il §111 esprime la seconda determinazione della struttura dell'azione:

«il contenuto, sebbene contenga qualcosa di particolare – sia questo tratto da dove si voglia –, e in quanto contenuto della volontà la quale, essendo nella propria determinatezza riflessa entro di sé, e quindi volontà identica con sé e universale, è a) entro se stesso, la determinazione di essere adeguato alla volontà essente-in-sé, cioè di avere l'oggettività del concetto; tuttavia b) ciò è soltanto un'esigenza, perché la volontà soggettiva, in quanto essente-per-sé, è a un tempo ancora formale: il contenuto, quindi, implica anche la possibilità di non essere adeguato al concetto» (GPhR, §111, p. 209, *Dir.*, p. 225).

E' necessario soprattutto concentrarsi sulla prima parte del paragrafo, dove Hegel dichiara di non volersi occupare («sia questo tratto da dove si voglia») dell'elemento «particolare» del contenuto. Apparentemente quest'ultimo è proprio ciò che rende il contenuto della volontà tale, la determinazione che il soggetto dà al proprio volere attraverso la decisione. Se questo elemento "materiale" è messo tra parentesi, non è chiaro a che cosa si riferisca Hegel con il prosieguo del paragrafo. Per risolvere questa difficoltà si farà qui riferimento ancora una volta all'interpretazione di Quante, che distingue all'interno dello stesso momento del contenuto tra una forma e un contenuto del contenuto stesso¹⁵⁹. Secondo queste indicazioni, al contenuto del contenuto corrisponderebbe l'elemento propriamente materiale e determinato dell'esserci, mentre la forma del contenuto rispecchia – in virtù anche di quanto detto nel paragrafo precedente – la stessa struttura logica della volontà soggettiva. E' possibile ora comprendere i due punti del prosieguo del paragrafo, che costituiscono la seconda determinazione della forma dell'azione. Appartiene alla forma del contenuto la sua razionalità, ovvero la sua adeguatezza formale alla volontà in sé. E' quest'ultima una determinatezza della stessa volontà individuale che attraverso la mediazione dell'azione si proietta sull'esserci, inteso come la manifestazione oggettiva del fine soggettivo. Questa conformità, tuttavia,

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 87.

è solo formale, o soggettiva, o morale (i tre aggettivi, come è già stato detto, possono qui essere usati come sinonimi), riguarda cioè solo la forma del contenuto e non anche il contenuto di quest'ultima. Anche in questo caso, la caratteristica dell'esserci non è altro che un riflesso dell'essere riflessa in sé della volontà soggettiva tipico del *moralischer Standpunkt*: <<dal punto di vista della moralità questa corrispondenza concettuale [quella con la volontà in sé] è posta solo come una possibilità, che implica anche la possibilità di non essere soddisfatta>> (M. Quante, 2011, p. 90). E' da questa seconda determinazione della struttura dell'azione che emerge quella pretesa formale di identità con la volontà in sé che caratterizza il rapporto tra la forma e il contenuto del contenuto che assume la figurazione del dover-essere (*Sollen*).

Manca ora da chiarire in che modo la soggettività possa conservarsi anche nell'oggettivazione del fine e questo problema viene affrontato nel terzo paragrafo dedicato alla struttura dell'azione, caratterizzato da una peculiare oscurità:

<<quando nell'attuazione dei miei fini, in quanto essa è la loro oggettivazione, io mantengo la mia soggettività, allora con ciò io rimuovo a un tempo l'immediatezza di questa soggettività, e quindi rimuovo la mia soggettività singolare. Ora, la soggettività esteriore che, in tal modo, è identica a me, è la volontà di altri>> (*GPhR*, §112, pp. 209, 210, *Dir.*, p. 225).

La prima parte del paragrafo definisce l'oggettivarsi del fine soggettivo (operazione in cui questa soggettività è mantenuta) come il togliimento dell'immediatezza di tale soggettività. Nel farsi essere oggettivo del fine soggettivo (che rimane però tale), il soggetto perde quella relazione esclusiva e tutta interna con la determinazione soggettiva della sua stessa volontà e la soggettività del fine guadagna una oggettività accessibile anche da altre soggettività¹⁶⁰. Il tema dell'intersoggettività emerge infatti – a dire il vero in modo piuttosto oscuro – nella seconda parte del paragrafo, dove compare una identità tra la soggettività esteriore – la realizzazione del fine – e la volontà di altri. Per comprendere questo complesso passaggio è necessario fare un passo indietro. Perché la soggettività venga mantenuta nell'oggettivarsi del fine è necessario che il soggetto riconosca l'esserci oggettivo come realizzazione del suo fine individuale. In questo modo il soggetto dell'azione descrive in conformità al suo scopo la nuova situazione posta in essere dall'agire e questa sua descrizione, in

¹⁶⁰ Ovviamente quest'ultima oggettività non è da intendersi come la negazione della soggettività del fine; è infatti proprio quest'ultima nella sua soggettività ad acquisire un'esistenza "oggettiva". Ciò che viene perso nel processo di oggettivazione è piuttosto quell'accesso diretto, privilegiato ed esclusivo alle determinazioni della propria volontà che il soggetto aveva prima del compiersi dell'azione. Quante definisce efficacemente questa relazione interna come l'accesso ai propri stati mentali, cfr. *ivi*, pp. 93, 94.

virtù dell'oggettività della situazione cui si riferisce, è accessibile intersoggettivamente¹⁶¹. Il §112 procede affermando che la volontà degli altri è <<l'esistenza che io conferisco al mio fine>> (*ivi*, §112, p. 210, trad.it. p. 225). L'interessante studio di Quante introduce, a proposito di questo paragrafo, una nozione di riconoscimento della pretesa di validità della descrizione da parte del soggetto del nuovo stato di cose alla luce del suo scopo soggettivo¹⁶². Attraverso questo processo di oggettivazione, quindi, anche le altre soggettività pensano al contenuto dell'esserci oggettivo quale realizzazione di un fine soggettivo, assumendo di conseguenza la prospettiva dell'agente ed impegnandosi in una valutazione intersoggettiva delle pretese di validità dell'interpretazione dell'agente di considerare la nuova situazione quale realizzazione adeguata di un fine soggettivo. Collegata a questa osservazione è l'introduzione nella *Anmerkung* del tema della soggettività universale (*allgemeine Subjektivität*) di cui la volontà soggettiva costituisce la necessaria determinazione. Le singole individualità, intese come determinazioni della volontà universale, sono autonome tra di loro e, allo stesso tempo, dipendenti dal loro riconoscimento intersoggettivo che le qualifica come agenti. La loro unità e comune conformità alla volontà universale, tuttavia, a livello della moralità è solo formale e possibile, non ancora reale, come sarà nell'eticità. La teoria hegeliana dell'azione presuppone quindi l'esistenza di molteplici soggetti, dal momento che l'azione sussiste solamente attraverso il riconoscimento tra le singole volontà: <<l'attuazione del mio fine, pertanto, ha entro di sé questa identità della mia volontà e delle volontà altrui: essa ha una relazione positiva con la volontà di altri>> (*ibidem*). L'aggettivo "positivo" è qui da intendersi in un duplice modo: *da una parte* esso, come usualmente nei testi hegeliani, indica la determinatezza del contenuto; *dall'altra* essa pone l'identità formale tra le varie soggettività, che assumono tutte, attraverso la dinamica di reciproco riconoscimento appena analizzata, la prospettiva dell'agente¹⁶³. Dall'analisi di questa relazione positiva intesa come riconoscimento intersoggettivo, Quante deriva un'importante osservazione sulla teoria hegeliana dell'azione:

<<si può intendere la tesi di Hegel sulla relazione positiva verso la volontà di altri soggetti come la tesi della natura sociale delle azioni [...] ove si intende che l'autocomprensione e

¹⁶¹ Quante definisce questa interpretazione una <<pretesa teorica di validità>> che <<pretende l'accettazione di altri soggetti>>, cfr. *ivi*, p. 99.

¹⁶² Cfr. *ibidem*. E' interessante notare l'emergere del tema del riconoscimento anche all'altezza della trattazione del tema hegeliano dell'azione.

¹⁶³ Nello *Zusatz* al §112, Hegel contrappone questa relazione positiva tipica del punto di vista morale a quella meramente negativa tipica del diritto astratto: <<*beim formellen Rechte war gesagt worden, dass es nur Verbote enthalte, dass die streng rechtliche Handlung also eine nur negative Bestimmung in Rücksicht des Willens anderer habe. Im Moralischen dagegen ist die Bestimmung meines Willens in Beziehung auf den Willen anderer positiv, das heißt der subjektive Wille hat in dem, was er realisiert, den an sich seienden Willen als ein Innerliches. [...] Der Begriff der Moralität ist das innerliche Verhalten des Willens zu sich selbst. Aber hier ist nicht nur ein Wille, sondern die Objektivierung hat zugleich die Bestimmung in sich, dass der einzelne Wille in derselben sich aufhebt und damit also eben, indem die Bestimmung der Einseitigkeit wegfällt, zwei Willen und eine positive Beziehung derselben aufeinander gesetzt sind*>> (*ivi*, §112Z, pp. 210, 211).

la pretesa del soggetto di essere agente dipendono dall'autocomprensione di altri soggetti e, quindi, dalle forme di vita e dai modelli sociali. [...] Inoltre la vicinanza e l'implicazione teorica a quella pratica propria della volontà di altri è evidente. La connessione è istituita poiché nelle pratiche sociali la valutazione dell'azione è centrale. Attraverso l'atto di comprensione sorge sempre anche un sentimento di approvazione o di disapprovazione, di accettazione o di esclusione. Ciononostante questi aspetti possono essere separati. Si può pensare che sia accettabile anche solo teoreticamente – e solo questa accettazione è implicita nell'azione>> (M. Quante, 2011, pp. 106, 107).

Proprio dalla natura del riconoscimento intersoggettivo, quindi, emerge il carattere normativo dell'azione, sebbene esso non sia necessario ad una teoria formale dell'azione che si collochi al punto di vista della morale. L'apparente contraddizione di quest'ultima osservazione non dovrebbe ormai più stupire, una volta compreso l'esatto significato che assume per Hegel l'aggettivo "morale".

Arrivato al termine dell'analisi delle tre determinazioni della struttura dell'azione, il filosofo può finalmente dare una definizione essenziale di ciò che azione significa: <<l'estrinsecazione della volontà come soggettiva, cioè morale, è l'azione (*Handlung*)>> (GPhR, §113, p. 211, *Dir.*, p. 227). Si capisce quindi perché solo a livello della morale, cioè della soggettività, è possibile parlare di azione: l'esistenza esterna che la volontà si conferiva nel diritto astratto attraverso la figura della proprietà era infatti immediata, indifferente rispetto alla sua relazione col concetto (che non emerge ancora in opposizione alla soggettività, per via dell'immediatezza della persona). Manca inoltre la relazione positiva con gli altri soggetti, essendo quella del contratto, *da una parte* fondata sull'arbitrio e non su di una necessità speculativa come accade invece per il riconoscimento dell'azione e, *dall'altra*, di natura puramente negativa (divieto) a causa della struttura giuridico-formale del *Vertrag*. Solo con il delitto, come si è visto nel paragrafo precedente, entra in gioco il tema dell'azione, per via del formarsi di una volontà soggettiva che si differenzia dal diritto in sé. Quest'ultimo rivolgimento del diritto astratto, se da una parte produce un'azione nulla, dall'altra parte consente l'*Übergang vom Recht in Moralität*.

I paragrafi tratti dall'introduzione alla parte dei *Lineamenti* dedicata alla moralità su cui ci si è concentrati fino ad ora mostrano la struttura fondamentale dell'azione, fornendone le determinazioni essenziali. Nelle prime due sezioni – dedicate rispettivamente al proposito e alla colpa (*Der Vorsatz und die Schuld*) e all'intenzione e al benessere (*die Absicht und das Wohl*) – si sviluppa il concetto hegeliano di azione, attraverso una serie di riflessioni complesse e ambigue su cui non è necessario ora soffermarsi in maniera puntuale. Ciò che sembra apparire come essenziale ai fini del discorso che si sta qui svolgendo è la distinzione introdotta da Hegel tra proposito (*Vorsatz*) e intenzione (*Absicht*). Anche in questo caso risultano particolarmente illuminanti alcune delle osservazioni sviluppate da

Quante riguardo alla teoria hegeliana della *Handlung*¹⁶⁴. Fondamentale è in particolare la distinzione introdotta dal filosofo tedesco fra l'evento e la sua descrizione. Il primo sarebbe <<un'occorrenza spazio-temporale che sta in relazione causale con altri eventi ed è la causa di alterazioni nel mondo>> (M. Quante, 2011, p. 124). Ciascun evento può poi essere soggetto a diverse forme di descrizione e solo in quest'ultimo gruppo di differenze rientra la distinzione fra fatto (*Tat*) e azione (*Handlung*): non si tratta infatti della differenza iniziale tra evento e sua descrizione, ma della differenza tra diverse descrizioni dello stesso evento. Se il fatto può essere definito come una descrizione meramente causale di un evento, nell'azione propriamente detta entra in gioco una descrizione di tipo intenzionale e questo apre la strada al problema dell'imputabilità. Seguendo l'indicazione di Quante è ora possibile comprendere meglio la distinzione hegeliana tra proponimento e intenzione cui sono dedicate le prime due sezioni della moralità. Hegel imposta il discorso sul proposito e sulla colpa a partire dal riconoscimento della natura finita della soggettività e della sua iniziale immediatezza: <<la finitezza della volontà soggettiva consiste immediatamente in ciò: in vista della sua azione, tale volontà presuppone un oggetto esteriore connesso a molteplici circostanze>> (*GPhR*, §115, p. 215, *Dir.*, p. 231). A questa presupposizione, secondo Hegel, è legata una rappresentazione delle circostanze che sono legate al fine che sta a monte dell'azione e, per usare la terminologia di Quante, potrà essere considerata come azione solo quella descrizione dell'evento che considera ciò che è compreso in questa rappresentazione. Il concetto hegeliano di azione, quindi, implica una riduzione dell'imputabilità: <<avere colpa solo di quei presupposti contenuti nel proprio proposito (*Vorsatz*). L'atto può essere imputato solo come colpa della volontà (*Schuld des Willens*). Questo è il diritto del sapere (*das Recht des Wissens*)>> (*ivi*, §117, p. 217, *tra.it.*, p. 233). E' proprio in quest'ultimo riferimento al diritto del sapere che emerge la portata rivoluzionaria della soggettività rispetto alla concezione antica della colpa, secondo la quale l'imputabilità dell'evento coincideva con l'atto (*Tat*), ovvero con quella descrizione che non contiene un elemento soggettivo e intenzionale, ma si basa esclusivamente sulle relazioni causali¹⁶⁵. Proprio nell'immediatezza da cui si era partiti sta la differenza fondamentale tra il proponimento e l'intenzione, intesi come due diverse descrizioni di un'azione:

<<la determinatezza dell'azione, di per sé, non è un contenuto limitato a una singolarità esteriore, bensì un contenuto universale che abbraccia entro di sé il contesto molteplice. Il proposito, in quanto deriva da un essere pensante, non contiene meramente la singolarità,

¹⁶⁴ Cfr. M. Quante, pp. 122-175.

¹⁶⁵ <<L'autocoscienza eroica (come nelle tragedie degli antichi: Edipo, ecc.) non ha ancora attuato il passaggio dalla propria compattezza alla riflessione sulla differenza tra atto (*Tat*) e azione (*Handlung*), tra l'avvenimento esteriore, da un lato, e il proposito e il sapere relativo alle circostanze, dall'altro; inoltre, non avendo operato ancora la frantumazione e dispersione delle conseguenze, tale autocoscienza si fa carico della colpa nell'intera estensione dell'atto>> (*GPhR*, §118A, p. 219, *trad.it.*, p. 235).

ma implica essenzialmente quell'aspetto universale che è l'intenzione (*Absicht*)>> (*ivi*, §119, p. 223, trad.it., p. 237).

La differenza tra i due tipi di descrizione dell'azione emerge quindi come un diverso rapporto tra la singolarità e l'universalità: il proposito si rivolge sempre al singolo evento particolare e l'universalità non emerge esplicitamente se non come universalità astratta, coincidente con la mera struttura formale del proponimento che può astrarre da qualsiasi contenuto concreto. Diverso è il caso dell'intenzione, in cui ogni singola azione concreta diventa l'esemplificazione dell'universalità dello scopo. Immediata conseguenza di questo rivolgimento della riflessione hegeliana è la riduzione del contenuto immediato dell'azione a mero mezzo per la realizzazione di uno scopo; in questo consiste il maggior grado di riflessività nella seconda sezione della moralità rispetto alla prima¹⁶⁶. E' a questo punto che Hegel introduce per la prima volta esplicitamente il problema del contenuto dell'azione, che emerge ancora sotto la forma naturale e soggettiva del benessere (*das Wohl*):

<<il contenuto ulteriormente determinato, invece, la libertà ancora astratta e formale della soggettività ce l'ha soltanto nella sua esistenza naturale e soggettiva, cioè in bisogni, inclinazioni, passioni, opinioni, immaginazioni, ecc. L'appagamento di questo contenuto è il benessere o la felicità, i quali, nelle loro determinazioni particolari e in universale, costituiscono i fini della finitezza in generale>> (*ivi*, §123, p. 230, trad.it., p. 241)¹⁶⁷.

Il benessere, in quanto <<determinazione completa ma del tutto vuota>> (*ivi*, §125, p. 236, trad.it., p. 245) – cioè considerato astrattamente, a prescindere dal suo contenuto concreto – è una determinazione universale, propria di qualsiasi soggetto, in quanto implicato dall'intenzione quale momento necessario della struttura formale e universale dell'azione. Nel momento, tuttavia, in cui si cerca di riempire questa struttura vuota con un contenuto determinato sorge il problema della sua conformità con il diritto in sé e, con questo, la consapevolezza della finitezza tanto del soggetto individuale pensato senza l'universalità del diritto in sé, quanto di quest'ultimo pensato senza l'individuo concreto¹⁶⁸. E' con il sorgere di questa consapevolezza che avviene il passaggio all'ultima sezione della moralità, dedicata al bene e alla coscienza morale (*das Gute und das Gewissen*). E' solo

¹⁶⁶ <<Mediante questo aspetto particolare, l'azione ha per me un valore soggettivo, ha interesse. Rispetto a questo fine, cioè rispetto all'intenzione secondo il contenuto, il carattere immediato dell'azione, nell'ulteriore contenuto di questa, viene abbassato a mezzo>> (*ivi*, §122, pp. 229, 230, trad.it., p. 241).

¹⁶⁷ Anche in questo caso, Hegel non manca di sottolineare la natura tipicamente moderna di questa concezione del benessere appena esposta, che si fonda sulla particolarità dei fini soggettivi del soggetto: <<il diritto della particolarità del soggetto a trovare il proprio appagamento – vale a dire: il diritto della libertà soggettiva – costituisce la chiave di volta e il punto centrale nella differenza tra l'antichità e l'epoca moderna. Questo diritto, nella sua infinità, è stato espresso nel cristianesimo e qui è stato reso principio universale reale di una nuova forma del mondo>> (*ivi*, §124A, p. 233, trad.it., p. 243).

¹⁶⁸ <<Lo stato di necessità rivela la finitezza, e con ciò l'accidentalità, tanto del diritto, quanto del benessere – tanto dell'esistenza astratta della libertà che non sia anche esistenza della persona particolare, quanto della sfera della volontà particolare che sia priva dell'universalità del diritto>> (*ivi*, §128, p. 241, trad.it., p. 249).

con quest'ultima parte della riflessione di Hegel che si apre la strada ad una tematica propriamente "morale" che ha il suo fondamento nella concezione kantiana dell'autonomia del soggetto. Nelle prime due sezioni della moralità, come si è visto, il centro del ragionamento era piuttosto la teoria dell'azione che si fonda su una logica mezzo-fine che non implica immediatamente e direttamente un atteggiamento di tipo morale¹⁶⁹.

Prima di passare ad analizzare l'ultima sezione della moralità, è opportuno tuttavia fissare alcune osservazioni sulla teoria hegeliana dell'azione che ritorneranno nella terza parte dei *Lineamenti*, dove, all'interno dei rapporti etici, si avrà a che fare con l'azione concreta e non più con la sua determinazione formale. Nelle prime due sezioni della moralità l'aggettivo "morale" indica sostanzialmente il carattere esclusivamente formale e soggettivo dell'azione. Si tratta cioè dell'ineliminabile <<punto di vista del soggetto>> (G. Duso, 2013, p. 171), ossia la struttura necessaria dell'agire individuale. Assolutizzare tale punto di vista, tuttavia, significa non averne colto la limitatezza, la natura esclusivamente formale, il suo essere collocato in una logica dell'opposizione – tra soggettività e oggettività esteriore, tra la necessità dell'elemento formale e la contingenza del contenuto, tra la soggettività dei fini individuali e l'assolutezza del diritto in sé -. La consapevolezza di questi limiti, tuttavia, non deve far dimenticare il guadagno più importante della teoria hegeliana dell'azione: <<Hegel afferma che la libertà, come volontà essente in sé, può divenire reale solo attraverso la volontà soggettiva, e ciò significa che non vi sono azioni se non si passa attraverso il soggetto nella sua determinazione, cioè attraverso gli individui. Non sono le entità collettive ad agire>> (ivi, p. 174). Si tratta solo di inserire il soggetto all'interno dei suoi rapporti sociali concreti, dai quali il *moralischer Standpunkt* lo ha astratto. Questo avverrà con il passaggio all'eticità, ma, prima di ciò, Hegel si sofferma sulla relazione tra <<il bene (*das Gute*), inteso come l'universale riempito, determinato in sé e per sé, e la coscienza (*Gewissen*), inteso come la soggettività infinita che, entro sé, sa se stessa e determina il contenuto>> (*GPhR*, §128, p. 241, trad.it., p. 249).

¹⁶⁹ Su quest'ultima osservazione e, quindi, sulla cesura che viene a crearsi tra le prime due sezioni della moralità, dedicate ad una teoria dell'azione, e l'ultima, dedicata al problema dell'autonomia e quindi all'analisi dell'atteggiamento propriamente morale, cfr. M. Quante, 2011, pp. 186-192.

2.

Nel primo paragrafo della terza sezione della moralità Hegel dà una chiara definizione di cosa egli intenda con “bene” (*das Gute*):

<<il bene è l’idea in quanto unità del concetto della volontà e della volontà particolare. In questa unità, il diritto astratto, il benessere, la soggettività della volontà e l’accidentalità dell’esistenza esteriore, vengono rimossi nel loro essere autonomi per sé, ma vi vengono tuttavia contenuti e mantenuti secondo la loro essenza. Il bene è la libertà realtata, il fine ultimo assoluto del mondo>> (*ivi*, §129, p. 243, trad.it., p. 251).

Attraverso la figura del bene, quindi, Hegel intende esprimere l’idea della volontà libera, ovvero l’unità del suo concetto (il diritto in sé) e la sua realizzazione attraverso la volontà soggettiva e il suo benessere naturale, inteso come correlato della sua intenzione. Entrambi i lati dell’idea divengono momenti del bene, ma l’esito di questa riduzione idealistica non comporta la loro soppressione, bensì il superamento della loro indipendenza e autosufficienza. Entrambi, al contrario, restano necessari l’uno all’altro, dal momento che non vi sarebbe nessun bene concreto, senza passare attraverso l’individualità soggettiva, né il benessere di quest’ultima sarebbe veramente un bene, senza nessun riferimento al diritto in sé¹⁷⁰. Il bene emerge quindi come il fondamento sostanziale del soggetto, ma non bisogna dimenticare che il *moralischer Standpunkt* in cui ancora ci si trova è caratterizzato inevitabilmente dalla particolarità e dalla formalità della volontà individuale che, chiusa riflessivamente all’interno della propria soggettività, può anche essere difforme dal bene¹⁷¹, il quale – a questo livello della riflessione – assume quindi <<la determinazione dell’essenzialità universale astratta: il dovere (*Pflicht*). Per via di questa determinazione il dovere dev’essere compiuto per il dovere>> (*ivi*, §133, p. 250, trad.it., p. 257). In un’impostazione di questo tipo, all’interno di <<un’autocoscienza morale che entro sé si relaziona solo a se stessa>>, al dovere può essere attribuita soltanto una determinazione completamente astratta, <<l’identità priva di contenuto, cioè la positività astratta, l’assenza di determinazioni>> (*ivi*, §135, p. 252, trad.it., p. 259).

E’ a questo punto che Hegel sviluppa un breve *excursus* dedicato alle antinomie della moralità kantiana che, per sua stessa ammissione, costituisce una ripresa di quelle argomentazioni che erano state esposte più ampiamente nelle *Fenomenologia dello spirito*. E’ opportuno ora riprendere le

¹⁷⁰ Cfr. §130, pp., 243, 244, trad.it., p. 251. Particolarmente chiaro risulta anche lo *Zusatz* al paragrafo successivo: <<*Das Gute ist die Wahrheit des besonderen Willens [...]. Andererseits ist das Gute ohne den subjektiven Willen selbst nur eine Abstraktion ohne Realität, die ihm erst durch denselben kommen soll*>> (*ivi*, §131Z, p. 245).

¹⁷¹ Honneth sottolinea il carattere di autorelazione che assume la libertà a livello della moralità: <<Hegel intende dire che, spostando l’attenzione verso l’interno della sfera della moralità, la libertà deve essere concepita come una semplice forma dell’autorelazionarsi: si può infatti parlare in linea di principio di libertà individuale solo là dove un soggetto esamina, in maniera riflessiva, il modo in cui egli deve agire>> (A. Honneth, 2003, p. 81).

riflessioni fenomenologiche del giovane Hegel all'interno di una tematizzazione del confronto con la filosofia pratica di Kant che trova un luogo sistematico di esposizione proprio all'altezza dell'ultima sezione della moralità. Il confronto di Hegel con Kant all'interno della *Fenomenologia* comincia con la figura della ragione legislatrice (*gesetzgebende Vernunft*), la penultima figura del capitolo quinto, dedicato alla certezza e alla verità della ragione¹⁷². In queste pagine viene messo a tema il problema della <<tautologia della ragione>>, ovvero la difficoltà in cui si imbatte la ragione nel momento in cui pretende di potersi dare da sé delle leggi. Secondo Hegel,

<<è chiaro che bisogna rinunciare ad un contenuto universale assoluto. Infatti, qualsiasi sia la determinatezza che venga posta nella sostanza semplice, la cui essenza è appunto quella di essere semplice, essa sarà sempre inadeguata alla sostanza stessa. [...] Il comando può avere solo l'universalità formale, cioè può soltanto non contraddire se stesso; l'universalità formale, infatti, è l'universalità priva di contenuto, e un contenuto assoluto, da parte sua, significa una differenza che non è tale, cioè una mancanza di contenuto>> (*Fen.*, p. 573).

In questi complessi passaggi, Hegel mostra la difficoltà della ragione pura nel rimanere tale, passando dalla universalità assoluta alla necessaria pluralità richiesta dalle massime concrete. Ne consegue l'impossibilità di un'universalità così intesa di farsi contenuto concreto, a meno che la ragione legislatrice non si limiti a "pronunciare" tautologie, ovvero ad affermare la coerenza con se stessa, cioè l'assenza di contraddizione¹⁷³. In questo modo, tuttavia, la ragione cessa di produrre autonomamente una <<dottrina immanente dei doveri>> e si riduce ad un criterio per valutare volta per volta massime e doveri già esistenti nella società e nell'agire pratico degli uomini. La molteplicità empirica negata dal principio dell'universalità formale viene quindi reintrodotta e la ragione legislatrice si trasforma nella ragione esaminatrice delle leggi (*gesetzprüfende Vernunft*), la figura che conclude il quinto capitolo¹⁷⁴. In questo ulteriore rivolgimento dialettico, <<le leggi non vengono più istituite, ma esaminate; esse sono già istituite per la coscienza esaminatrice, la quale assume il loro contenuto semplicemente così com'è>> (*ivi*, p. 577). Hegel si confronta quindi con quello che è stato definito il "test di universalizzazione kantiano", ovvero sia l'utilizzo del criterio della possibile universalizzazione di una massima come dimostrazione della sua moralità. Anche in questo caso, il problema deriva dalla mera formalità del criterio kantiano, secondo il quale <<il contenuto viene considerato solo in apporto a se stesso>> (*ivi*, p. 575). E' celebre il contro esempio hegeliano della

¹⁷² Cfr., *Fen.*, pp. 567-575.

¹⁷³ Questa critica viene riportata in forma sintetica anche nei *Lineamenti*: <<da questo punto di vista non è possibile alcuna dottrina immanente dei doveri. In tale ambito si può certo introdurre del materiale preso dal di fuori, e quindi giungere in tal modo a doveri particolari. Ma da quella determinazione del dovere come assenza di contraddizione, come accordo formale con sé, [...] non si può passare alla determinazione di doveri particolari>> (*GPhR*, §135A, p. 252, *Dir.*, p. 259).

¹⁷⁴ Cfr. *Fen.*, pp. 575-581.

proprietà: se il criterio si limita all'esigenza formale della non contraddizione, due proposizioni contraddittorie – quale l'affermazione della giustizia della proprietà da una parte e della giustizia dell'assenza di proprietà dall'altra – prese di per sé possono essere universalizzate entrambe senza contraddizione. Diverso sarebbe il caso in cui si partisse, anziché dal criterio formale della non contraddizione, dalla sussistenza concreta di rapporti sociali di natura etica, ma in questo modo si sarebbe già superato il punto di vista morale e si avrebbe già abbandonato l'impostazione kantiana. Se si rimane, invece, entro i limiti dell'impostazione formalistica del filosofo di Königsberg, <<l'unità di misura della legge – unità che la ragione ha qui in se stessa – si adatta ugualmente bene a ogni cosa, e perciò, di fatto, non è un'unità di misura>> (ivi, p. 579). Anche questa critica viene ripresa brevemente da Hegel nei *Lineamenti*:

<<quanto all'ulteriore forma kantiana relativa alla rappresentabilità di un'azione come massima universale, essa introduce, sì, la rappresentazione più concreta di una situazione, ma non contiene di per sé nessun ulteriore principio se non, di nuovo, quell'assenza di contraddizione e l'identità formale. [...] Può esserci una contraddizione infatti solo con qualcosa, cioè solo con un contenuto che, anticipatamente, stia a fondamento come principio stabile. Soltanto in relazione a un tale principio un'azione è in accordo o in contraddizione. Il dovere che dev'essere voluto soltanto come tale e non in virtù di un contenuto, per contro, è l'identità formale, la quale consiste appunto nell'escludere ogni contenuto e ogni determinazione>> (*GPhR*, §135A, p. 253, *Dir.*, p. 259).

Ovviamente alle dure critiche hegeliane potrebbe essere obiettato che il criterio kantiano dell'universalizzazione non ha una natura meramente teoretica o cognitiva, ma eminentemente pratica: in questo modo esso cesserebbe di essere una vuota tautologia formale e indicherebbe come morale quella norma che qualsiasi persona sottoscriverebbe. Questa difesa di Kant coglie sicuramente un punto debole dell'argomentazione hegeliana, ma, come mostra giustamente Cortella, <<in questo caso l'universalizzazione non farebbe altro che confermare ciò che già ogni essere umano implicitamente condivide prima di qualsiasi procedura universalizzante e quindi la moralità finirebbe per coincidere con l'eticità, con ciò che è già operante e incarnato nelle pratiche e nelle abitudini degli uomini>> (L. Cortella, 2011, p. 89).

La resa dei conti più radicale con Kant, tuttavia, emerge nella sezione dedicata alla moralità nel sesto capitolo della *Fenomenologia*, in cui vengono presi di mira i postulati della ragion pratica kantiana¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Cfr. *Fen.*, pp. 801-841. È interessante notare come la formulazione hegeliana dei postulati della ragione pratica non coincida completamente con quella kantiana: se il secondo e il terzo postulato hegeliani posso corrispondere all'immortalità dell'anima e all'esistenza di Dio di cui parla Kant, manca nella riflessione fenomenologica il riferimento al postulato della libertà, sostituito da quello dell'armonia tra il regno dei fini e quello della natura.

Secondo Hegel il vero limite della moralità kantiana consiste nella inevitabile scissione che da essa si genera tra un regno intelligibile dei fini e il regno della natura. I due regni sarebbero addirittura governati da leggi diverse, quella della libertà per quanto riguarda la moralità e quella della necessità per quanto riguarda la natura. L'esito ultimo della *Moralität* – inaccettabile agli occhi di Hegel – è la scissione che essa sviluppa, una lacerazione che non riguarda solo le due dimensioni di cui si è ora parlato, ma anche la stessa coscienza morale; una scissione tra una coscienza <<chiusa così entro se stessa>> e un mondo oggettivo che è <<una natura in generale, le cui leggi e la cui attività le appartengono come a un'essenza che non si cura affatto dell'autocoscienza morale, così come questa non si cura di essa>> (*Fen.*, pp. 803-805, *passim*). La situazione appena descritta costituisce la visione morale del mondo, descritta da Hegel come l'<<indifferenza reciproca e l'autonomia propria tanto della natura quanto dei fini e dell'attività morali>> (*ibidem*). Il momento della scissione – derivato dal riconoscere come oggetto solamente il <<dovere puro (*reines Pflicht*)>> - risulta insostenibile per la coscienza stessa, condannata a non vedere mai realizzate le sue aspettative. Anche nell'impostazione kantiana, tuttavia, <<la coscienza morale non può rinunciare alla felicità, e quindi non può lasciare questo momento fuori dal proprio fine assoluto>> (*ibidem*) e questo porta Kant a porre la conciliazione tra i due regni attraverso la dottrina dei postulati della ragion pratica. Questa soluzione risulta alla fine insufficiente secondo Hegel, in quanto mostra la concreta incapacità della moralità di produrre una legge morale che sia conforme non solo alla nostra razionalità astratta, ma anche alle nostre forme di vita concrete. Il dovere così come viene pensato da Kant, nonostante il rifiuto dell'eteronomia, non riesce a liberarsi della sua natura coercitiva, di fronte al quale le abitudini, i costumi, le relazioni sociali sussistenti – per via dell'astrattezza del principio morale – non possono che trovarsi in disaccordo¹⁷⁶. Il senso delle obiezioni hegeliane è stato felicemente riassunto da Honneth:

<<contro l'idea dell'autonomia morale, Hegel notoriamente obietta che con il suo aiuto non si riesce a ricostruire realmente il modo in cui un soggetto può pervenire all'agire razionale; infatti nell'applicazione dell'imperativo categorico egli rimane “vuoto” e privo di orientamento finché non ricava prescrizioni normative determinate dalle pratiche istituzionalizzate del suo ambiente, che sole consentono di dire che cosa deve essere considerato come un “buon” fondamento>> (A. Honneth, 2003, p. 83)¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Per un'analisi più approfondita delle obiezioni di Hegel alla morale kantiana, tema che si è potuto qui affrontare soltanto in maniera sintetica, cfr. L. Cortella, 2011a, pp. 85-95. Per una considerazione più generale sui cambiamenti che le riflessioni hegeliane nei confronti della moralità kantiana hanno conosciuto nel corso dello sviluppo del pensiero del filosofo di Stoccarda, cfr. C. Cesa, 1981.

¹⁷⁷ Cfr. anche le analoghe considerazioni di Cesa: <<Hegel ribadisce più volte due punti: a) che per determinare il valore di una azione è necessario il contenuto; b) che, se ci si ferma al punto di vista morale, non si ha alcun contenuto determinato. La situazione è anche frequentemente espressa in questo modo: nell'atteggiamento morale il soggetto coglie

Ciò che emerge dall'analisi critica della moralità che Hegel svolge sia nella *Fenomenologia*, sia nei *Lineamenti*, è la limitatezza del concetto di libertà che sta a fondamento del *moralischer Standpunkt*, una determinazione riflessiva della libertà, rinchiusa in una concezione astratta dell'autonomia incapace di riconoscere l'importanza di quella dimensione oggettiva, etica, cui faceva riferimento Honneth nel passaggio citato. Nella seconda parte della terza sezione della moralità, Hegel si concentra sulle derive soggettivistiche cui conduce un'assolutizzazione di questo momento della libertà, descritto attraverso la figura della coscienza (*Gewissen*) che, chiusa all'interno della soggettività, si relazione al bene¹⁷⁸. E' proprio la natura soggettiva della coscienza, il suo appartenere ad un soggetto determinato a porre il problema dell'effettiva concordanza tra questa <<certezza soltanto di se stessa >> che rischia di far <<volatizzare entro sé ogni determinatezza del diritto, del dovere e dell'esistenza>> (*GPhR*, §138, p. 259, *Dir.* p. 263) e il bene in sé. E' a questo punto che Hegel inserisce la sua lunga riflessione sulle diverse forme del male, che trovano il loro fondamento proprio nella assolutezza della soggettività della coscienza:

<<l'autocoscienza è la possibilità di stabilire come principio tanto l'universale in sé e per sé, quanto anche, al di sopra dell'universale, l'arbitrio e la propria particolarità, realizzandoli mediante l'azione. Si tratta della possibilità di essere malvagia (*böse*)>> (*ivi*, §139, pp. 260, 261, trad.it., p. 265).

La coscienza, quindi, manca di riconoscere l'importanza dell'eticità soggettiva e, come sostiene giustamente *Manuela Alessio*, rimane rinchiusa all'interno di un eccesso di soggettività¹⁷⁹. Anche la moralità sembra quindi concludersi con il suo opposto, il male morale, come prima di lei il diritto astratto si era rovesciato nell'illecito. Entrambi i momenti dell'idea di diritto dimostrano attraverso la loro dialettica interiore la rispettiva insufficienza e la necessità di essere integrati con l'altro. A questo, come si avrà modo di vedere, provvederà la parte finale dedicata all'eticità. A livello della moralità, invece, l'unità tra il bene e la coscienza è solo una pretesa soggettiva di quest'ultima, di cui essa non è in grado di mostrare le ragioni, fondando il suo diritto sull'irrinunciabile punto di vista soggettivo¹⁸⁰. Per questo motivo, nel *moralischer Standpunkt* è impossibile elaborare una dottrina immanente dei doveri (*immanente Pflichtenlehre*): per Hegel, infatti, i doveri (*Pflichten*) non costituiscono delle massime astratte volte ad orientare l'agire concreto, bensì – in perfetta continuità con il senso antico

e tiene ferma la propria infinità, e, per lui, l'oggettivo è "un Altro": queste due "totalità relative" giungono ad "integrazione" nell'eticità>> (*ivi*, p.174).

¹⁷⁸ <<In virtù dei caratteri astratti del bene, l'altro momento dell'idea – cioè la particolarità in generale – rientra nella soggettività. In tal senso la soggettività, nella sua universalità riflessa entro sé, è l'assoluta autocertezza entro sé, è entità che pone la particolarità, entità determinante e decidente: è la coscienza (*Gewissen*)>> (*GPhR*, §136, p. 254, *Dir.*, p. 261).

¹⁷⁹ Cfr. M. Alessio, 1996, pp. 50, 51.

¹⁸⁰ <<Il diritto della volontà soggettiva comporta che la volontà soggettiva intenda come buono ciò che essa stessa deve riconoscere come valido>> (*ivi*, §132, p. 245, trad.it., p. 253).

dell'*ethos* – nei rapporti sociali, politici, consuetudinari in cui ciascun individuo è concretamente inserito e soltanto astraendo dal quale è possibile raggiungere quella dimensione puramente astratta e formale che costituisce la moralità, basata sulla riflessività della coscienza chiusa in sé che si rapporta in modo del tutto soggettivo ad un bene sostanziale pensato come separato da lei. Non deve quindi stupire che la trattazione della *Pflichtenlehre* non sia collocata nella moralità, ma nell'eticità¹⁸¹.

Queste ultime osservazioni non devono portare a pensare che Hegel fornisca della moralità una determinazione esclusivamente negativa, senza riconoscerle alcun diritto. Al contrario, essa, in quanto momento necessario della realizzazione dell'idea di libertà – costituisce una fase irrinunciabile che non svanisce nel passaggio all'eticità, né viene da quest'ultima confutata. Come era già avvenuto per il diritto astratto, infatti, le determinazioni della libertà che sono state conquistate nello sviluppo della moralità trovano proprio la loro effettiva realizzazione nella dimensione dell'eticità e le contraddizioni che avevano provocato il superamento delle prime due sezioni dei *Lineamenti* erano indici della loro astrattezza, piuttosto che della loro falsità. Di questo si mostra perfettamente consapevole Ritter, in un suo saggio dedicato al rapporto tra *Moralität* e *Sittlichkeit*:

«La *Filosofia del diritto* di Hegel si propone di correggere questa “astrattezza” [della moralità]. A tal fine essa rinnova l'etica istituzionale propria della tradizione della “politica” di Aristotele, ma in modo da introdurre in questa il grande principio della soggettività e della moralità e da fare di questo il soggetto di quella. In Hegel il concetto di eticità non è quindi più identico con l'*ethos* della filosofia pratica aristotelica. Esso include in sé stesso il punto di vista della moralità» (J. Ritter, 1983, p. 179)¹⁸².

Il punto di vista morale non costituisce quindi un errore, tutt'al più esso può fornire una risorsa sempre attingibile per vagliare la razionalità di quei doveri concreti che emergono dai rapporti sociali e che non devono per questo essere accettati acriticamente¹⁸³. Il problema sorge, secondo Hegel, quando il *moralischer Standpunkt* viene assolutizzato e astratto dai legami sociali concreti in cui è inserito. In questo modo si sviluppa – per utilizzare il lessico di Honneth – una «patologia sociale» che, non potendo elaborare un contenuto determinato per norme che orientino concretamente l'agire, porta

¹⁸¹ Cfr. G. Duso, 2013, pp. 170-175.

¹⁸² Tale irrinunciabilità dell'elemento morale viene sottolineata anche da Cesa nella conclusione del suo studio sul rapporto tra Hegel e la filosofia pratica di Kant: «questa condizione di soggettività è data all'uomo come gli è data l'oggettività; la libertà è un “compito” come sono compiti il conoscere e il sapere[...]. La conciliazione interiore, del soggetto con l'intero resta un compito che è affidato a lui, e dal quale non viene liberato né dalla storia, né dalle istituzioni» (C. Cesa, 1981, p. 178).

¹⁸³ Questo aspetto è sottolineato da Honneth: «Hegel non è assolutamente dell'idea che l'assunzione del punto di vista morale sia in ogni caso una decisione sbagliata; egli piuttosto concede, in tutta chiarezza, che un tale ritorno sulla sola propria coscienza è sempre appropriato quando ci sono buone ragioni per mettere in questione la ragionevolezza delle pratiche istituzionalizzate» (A. Honneth, 2003, p. 84).

all'inazione e quindi ad una nuova forma – analoga a quella incontrata alla fine del diritto astratto – di <<soffrire di indeterminatezza>>¹⁸⁴.

Nella sezione dedicata alla *Moralität*, Hegel ha mostrato, attraverso la dimostrazione dell'insufficienza del punto di vista morale, quella stessa scissione caratteristica della modernità che erano state trattate anche nella *Fenomenologia dello spirito*. Se alla fine del periodo jenese, tuttavia, Hegel ancora non vedeva alcuna possibilità per una soluzione di queste scissioni a livello di quello che poi avrebbe chiamato spirito oggettivo – nella *Fenomenologia* la soluzione delle scissioni può avvenire solo a livello teoretico, nella dimensione speculativa dello spirito al di là della storia e della contingenza del mondo sociale – nell'ultima sezione della seconda parte dei *Lineamenti* egli propone la sua concezione del bene, quale soluzione “pratica” – cioè ancora legata alla dimensione dell'agire concreto degli individui, delle loro relazioni giuridiche, morali, sociali e politiche – delle scissioni della modernità. Nel concetto hegeliano di bene, infatti, il benessere dell'individuo e il diritto in sé, il momento oggettivo e quello soggettivo si compenetrano a vicenda, mostrando l'insufficienza della loro unilateralità, la necessità della loro conciliazione e l'unità che sta a monte e a fondamento della loro distinzione. Questa esigenza, tuttavia, implica il necessario superamento del punto di vista morale che aveva caratterizzato tutta la seconda sezione del testo hegeliano. All'interno della struttura inevitabilmente scissa della moralità, infatti, il rapporto tra il bene e la coscienza presenta ancora la forma del dover-essere (*Sollen*) e la conciliazione di diritto in sé e benessere soggettivo rimane ancora una volta la pretesa individuale, il fine soggettivo della coscienza. Soltanto attraverso il passaggio alla nuova dimensione dell'eticità (*Sittlichkeit*) si potrà raggiungere il <<bene vivente (*lebendiges Gute*)>> che consiste nella realizzazione concreta dell'unità di giustizia universale e benessere individuale, di bene e coscienza, del momento oggettivo e di quello soggettivo, del diritto astratto e della moralità¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 83, 84.

¹⁸⁵ Cfr. L. Cortella, 2011a, pp. 153-160.

4. La teoria hegeliana dell'eticità

a. Osservazioni logiche sulla relazione tra moralità ed eticità

La complessità logica del passaggio dalla moralità all'eticità viene messa in luce, più che dal paragrafo esplicitamente dedicato all'*Übergang von der Moralität in Sittlichkeit*, dall'*Anmerkung* al §135:

<<quanto più si resta fermi al punto di vista meramente morale (*moralischer Standpunkt*) e non si passa al concetto di eticità (*Begriff der Sittlichkeit*), tanto più questo guadagno degrada in un vuoto formalismo, e la scienza morale scade nella retorica del dovere per il dovere>> (*GPhR*, §135A, p. 252, *Dir.*, p. 259).

E' opportuno soffermarsi sulla distinzione terminologica che Hegel introduce in questo paragrafo tra "concetto (*Begriff*)" e "punto di vista (*Standpunkt*)". Il passaggio tra la moralità e l'eticità non viene infatti descritto dal filosofo come il superamento del concetto di moralità attraverso il guadagno di quello di eticità, ma come il passaggio dal *punto di vista morale* al *concetto* di eticità. La scelta terminologica di Hegel indica che non si tratta di una semplice deduzione logica, attuata all'interno della dimensione concettuale e introduce un'importante distinzione tra il *moralischer Standpunkt* e il *Begriff der Moralität*. Quest'ultimo, mai comparso all'interno della sfera della moralità, potrà essere fondato solo all'interno dell'eticità, senza tuttavia poter essere ridotto al concetto di quest'ultima¹⁸⁶. Questa distinzione apparentemente secondaria getta luce sulla natura complessa del passaggio tra moralità ed eticità, passaggio che non può essere ridotto ad una deduzione sul piano speculativo-concettuale, ma che, come si è potuto già mostrare nel capitolo precedente, segue una logica combinatoria, in cui in movimenti di tipo concettuale sono integrati movimenti di natura rappresentativa, attraverso la mediazione di sviluppi fenomenologici che avvengono dal punto di vista di una autocoscienza morale; allo stesso tempo, il permanere del concetto di moralità all'interno della sfera dell'eticità – anzi, l'emergere solo in quest'ultima di un autentico *Begriff der Moralität* – mostra come la relazione tra le ultime due sparti dei *Lineamenti* non vada intesa come un superamento

¹⁸⁶ <<Hegel unterscheidet da den Begriff der Moralität und den moralischen Standpunkt.[...]Dieser Begriff ist für eine intersubjektivitätstheoretische Auslegung mindestens offen. Hegel verzichtet aber nicht nur darauf, an Ort und Stelle das Verhältnis des Moralitätsbegriffs zum moralischen Standpunkt zu klären; er holt den Begriff auch im Gange seiner Moralitätstheorie nicht ein.[...]. Der Begriff der Moralität aber kann, wenn überhaupt, allein in der Sphäre der Sittlichkeit verwirklicht werden>> (M. Theunissen, 1982, p. 354).

definitivo, o addirittura una confutazione della moralità, bensì come il suo inveramento all'interno di una sfera più concreta in cui essa può finalmente trovare il suo luogo naturale.¹⁸⁷

Nella riflessione hegeliana il concetto di eticità compare alla fine di un percorso di tipo fenomenologico – il punto di vista morale – che vede come soggetto un'autocoscienza morale. Al termine della sequenza di “figure fenomenologiche” che compongono la parte dedicata alla moralità, il concetto di eticità emerge come fondamento (*Grundlage*) del concetto di moralità. La funzione della logica fenomenologica, come argomenta Nuzzo, è quella di integrare all'interno dello sviluppo concettuale che porta al *Begriff der Sittlichkeit* tutta una serie di configurazioni rappresentative – come i doveri (*Pflichten*) che si cerca inutilmente di fondare nel punto di vista morale e che emergeranno in senso completamente trasformato solo nell'eticità – e di *Existenzen* – la filosofia pratica di Kant che viene confutata immanentemente alla fine della terza sezione della moralità¹⁸⁸. I piani della logica rappresentativa e dello sviluppo storico rimangono in ultima istanza dipendenti e vincolati dalla dimensione concettuale che sola può mostrarne la necessità, evitando la ricaduta nello storicismo di Hugo che Hegel aveva già criticato nella *Vorrede*¹⁸⁹. La natura mista della logica combinatoria che Hegel utilizza all'altezza sistematica dello spirito oggettivo gli consente tuttavia di mantenere tutte le figurazioni morali che sono emerse come rappresentazioni inadeguate del *Begriff der Moralität* all'interno di un punto di vista più ampio. La deduzione speculativa del concetto di eticità, infatti, apre un nuovo movimento fenomenologico (il *sittlicher Standpunkt*) all'interno del quale il concetto di moralità, ora adeguatamente fondato dal *Begriff der Sittlichkeit*, viene mantenuto quale momento di una nuova e più ampia sfera dello spirito oggettivo.

Questo ultimo punto è efficacemente sottolineato da *Matteo Cavalleri*:

<<nel passaggio dalla moralità all'eticità il concetto della moralità acquista sì la propria verità e consistenza logico-speculativa, ma, in tale traslazione e fondazione, persiste una

¹⁸⁷ Sul complesso tema del passaggio logico tra moralità ed eticità si farà riferimento al già citato studio A. Nuzzo, 1990, pp. 67-95. Sullo stesso tema cfr. anche M. Cavalleri, 2019, pp. 146-155; L. Messinese, 1982.

¹⁸⁸ <<Il concetto superiore (*Begriff der Sittlichkeit*) viene derivato fenomenologicamente (a partire cioè dal *moralischer Standpunkt* e come esaurimento delle potenzialità dialettiche in esso presenti, dal lato dei contenuti) nella sua possibilità di valere a sua volta come il fondamento logico non formalistico della determinazione concettuale inferiore (*Begriff der Moralität*). Il concetto superiore riceve dunque la fondazione delle condizioni di possibilità del proprio porsi come *Grundlage* in senso logico dello svolgimento di cui è il risultato, a partire dalla realizzazione di un processo in cui un soggetto fenomenologico media l'immediatezza di contenuti espressi in forme e figure rappresentative concettualmente inadeguate, ma perfettamente consone a quel “punto di vista” alla considerazione del quale esse si propongono. Nel passaggio per la forma rappresentativa si esprime la necessità stessa del processo fenomenologico come condizione e presupposto teorico della deduzione/fondazione logica che avrà luogo nel concetto>> (A. Nuzzo, 1990, p. 73).

¹⁸⁹ <<L'integrazione delle forme rappresentative nel concetto (passaggio *Begriff/Vorstellung*) è cioè quello che permette alla fondazione logica tra concetti di assumere una necessità e non arbitrarietà operanti anche sul piano delle condizioni effettuali dell'esistenza e della storia, pur senza ridursi a quel tipo di argomentazione che, sostituendo al *Begriff* gli *historischen Gründen*, compie per Hegel un errore metodologico che ne compromette inevitabilmente la scientificità>> (ivi, p. 74).

verità né riconducibile né riducibile alla deduzione immanente: la verità fenomenologica del materiale morale raccolto dal punto di vista della moralità. Una verità che si situa su di un piano di immediatezza, ma che garantisce alle configurazioni rappresentative della moralità una libertà ed una consistenza che perdurano, al di là dell'inarrestabile movimento di sviluppo dello spirito nella sfera successiva dell'eticità>> (M. Cavalleri, 2019, p. 149).

La verità della morale, infatti, sembra possedere un doppio statuto. Da una parte essa si fonda da un punto di vista logico-speculativo solo dopo che il suo concetto ha trovato la sua vera *Grundlage* in quello dell'eticità; dall'altra parte, tutte le configurazioni fenomenologiche e rappresentative mantengono uno statuto di verità anche all'interno della sfera della *Sittlichkeit*. In quest'ultima, infatti, si produce quel sistema oggettivo di principi e doveri, quella *immanente Pflichtenlehre* che nel punto di vista morale non aveva trovato una configurazione adeguata al concetto della moralità. Ora, nel rivolgimento che porta dalla seconda alla terza parte dei *Lineamenti*, il *Begriff der Moralität* trova una rappresentazione adeguata attraverso la configurazione della *sittliche Pflichtenlehre* e una fondazione speculativa adeguata attraverso il *Begriff der Sittlichkeit*. Nel passaggio all'eticità che manifesta la verità profonda della moralità, tuttavia, quest'ultima subisce un profondo mutamento: essa non costituisce più una totalità – questa era ancora la pretesa del punto di vista morale –, bensì si riduce a momento di un nuovo sviluppo fenomenologico che muove i suoi passi a partire dal punto di vista dell'eticità. Se si esclude infatti la radicalizzazione del *moralischer Standpunkt* operata dalla filosofia pratica kantiana discussa nell'ultima sezione della moralità, le singole figure morali non sono in sé contraddittorie, ma solo insufficienti, in quanto astratte dalla concretezza del sistema dei rapporti etici in cui sono invece inserite¹⁹⁰. Tale sistema non deve essere inteso – come nell'eticità antica – come una totalità oggettiva opposta al soggetto, tale da imporre a quest'ultimo l'adeguamento. La natura oggettiva e in sé del sistema dell'eticità hegeliano consiste piuttosto nel superamento dell'arbitrio (*Willkür*) e dell'accidentalità, ma resterebbe astratto e privo del suo esserci se pensato indipendentemente dall'agire degli individui che lo incarnano, che in esso si riconoscono e che da esso sono costituiti. Come ha affermato *Ludwig Siep*:

<<das System der Sittlichkeit ist keine Menge miteinander verbundener Regeln, sondern ein sich entwickelndes gemeinsames Selbstverständnis (Geist), das sich in Institutionen und Personen "verkörpern" kann. Daher kann sich das Ganze dieses Systems auch in individuellen Besonderheiten darstellen>> (L. Siep, 1982, p. 86).

¹⁹⁰ Su questo, cfr. L. Siep, 1982, pp. 81-86.

b. Il concetto hegeliano di eticità

Il concetto hegeliano di *Sittlichkeit*, cui è dedicata la terza parte dei *Lineamenti*, costituisce la grande innovazione filosofica di Hegel. Attraverso la ripresa del tema dell'eticità, risalente alla filosofia pratica antica, ma fortemente rinnovato all'interno della costruzione hegeliana, il filosofo intende risolvere tutte le aporie e le contraddizioni con cui si erano concluse le precedenti due parti dell'opera, proponendo allo stesso tempo una soluzione pratica, a livello cioè dello spirito oggettivo, di tutte le scissioni che caratterizzano la modernità e che erano già state analizzate dall'autore nella *Fenomenologia dello spirito*. Sul concetto hegeliano di eticità molto è stato scritto e diverse sono le posizioni, sia riguardo il contenuto stesso del concetto, sia riguardo la sostenibilità della soluzione ai problemi fondamentali della filosofia pratica che quel concetto vorrebbe veicolare. In questa sezione si cercherà di evidenziare i principali significati che l'eticità moderna assume nei paragrafi introduttivi della terza parte dei *Lineamenti*.

La prima connotazione del concetto hegeliano è la sua coincidenza con l'idea di libertà, affermata da Hegel già del paragrafo iniziale della terza parte:

«L'eticità è l'idea della libertà nel senso del bene vivente (*als das lebendige Gute*). Il bene vivente ha il proprio sapere e volere nell'autocoscienza e ha la propria realtà mediante l'agire dell'autocoscienza. L'autocoscienza, dal canto suo, ha il proprio fondamento essente-in-sé-e-per-sé e il proprio fine motore nell'etico. L'eticità è il concetto della libertà divenuto mondo dato e natura dell'autocoscienza» (*GPhR*, §142, p. 292, *Dir.*, p. 293).

Questo celebre passo hegeliano è estremamente denso e contiene elementi su cui si dovrà tornare in seguito. In questo primo punto è opportuno soffermarsi sulla frase conclusiva del paragrafo, che definisce la *Sittlichkeit* quale «concetto della libertà divenuto mondo dato e natura dell'autocoscienza». Il lessico scelto da Hegel non è casuale e richiama la struttura binaria dell'idea che era già emersa nei paragrafi iniziali dell'*Einleitung*: da una parte il concetto della libertà, dall'altra la sua realizzazione. L'eticità hegeliana può quindi essere innanzitutto definita come *l'idea di libertà, ovvero l'unità del suo concetto e della sua realizzazione*. In questo caso Hegel sottolinea come la *Verwirklichung* del concetto di libertà abbia a sua volta due lati, uno soggettivo e uno oggettivo. Il primo consiste nell'autocoscienza intesa, da una parte, come la consapevolezza soggettiva della libertà, dall'altra, come la sua realizzazione attiva e «vivente (*lebendig*)» da parte degli individui integrati in istituzioni politiche e pratiche sociali. Il lato oggettivo della realizzazione della libertà consiste proprio in queste pratiche e istituzioni che costituiscono quella dimensione oggettiva che orienta l'agire degli individui. Come si vedrà più avanti, infatti, la piena *Verwirklichung* si avrà solo

all'interno della sfera dello stato che realizza quella unità di razionale e reale implicita nella stessa natura dell'idea e anticipata nella *Vorrede*. Nella sezione dedicata all'eticità e in particolare nei paragrafi che espongono la dottrina dello stato si realizza finalmente all'interno della dimensione dello spirito oggettivo quella equazione che costituisce l'obiettivo principale della *philosophische Rechtswissenschaft* hegeliana: comprendere la realtà attuale nel pensiero mostrandone l'intrinseca razionalità e, specularmente, dimostrare la presenza di istanze normative all'interno delle istituzioni e delle pratiche sociali sussistenti. Da questo punto di vista, la posizione hegeliana può essere definita una forma di *realismo morale* che colloca le istanze normative all'interno delle pratiche istituzionali e sociali sussistenti e non in un dover-essere astratto e ideale, producendo così un duplice scarto rispetto alla posizione di Kant emersa nella sezione dedicata alla moralità. In primo luogo, si può parlare di una deformalizzazione della morale kantiana, in secondo luogo, di un abbandono dell'impostazione ancora coscienziale all'interno della quale si muoveva la filosofia pratica del filosofo di Königsberg in favore di una posizione che, come si mostrerà più avanti, unisce teoria della giustizia e analisi della società¹⁹¹.

La seconda connotazione del concetto hegeliano di *Sittlichkeit* emerge da un confronto con l'eticità antica che aveva funto da modello di riferimento per Hegel negli scritti del periodo giovanile e nella prima parte di quello jenese, soprattutto nella sua variante aristotelica che si fondava su di una concezione metafisica e teleologica della *physis*. Secondo Aristotele, l'insieme delle tradizioni, delle abitudini e delle pratiche sociali che compongono l'*ethos* è fondato e giustificato in virtù della sua conformità ad un *télos* immanente alla natura, intesa come un processo dinamico di sviluppo indirizzato ad un compimento definitivo che costituisce la vera essenza degli enti ed esprime un contenuto normativo e prescrittivo. Come è già stato affermato, il concetto aristotelico di *enérgeia*, che indica la natura al culmine dello sviluppo delle sue potenzialità, presenta delle analogie con la *Wirklichkeit* hegeliana; non bisogna tuttavia dimenticare che il discorso del filosofo greco e dell'eticità antica in generale, fa riferimento ad un orizzonte metafisico e sostanziale che si trova a monte di quel processo di dissoluzione dell'ontologia tradizionale all'interno delle categorie logiche inaugurato da Kant e portato a compimento da Hegel nella sua *Scienza della logica*. Abbondanti sono le tracce di tale linguaggio metafisico e sostanzialistico nei paragrafi iniziali dedicati all'eticità, a partire dal già citato §142, in cui Hegel afferma che l'autocoscienza <<ha il proprio fondamento essente-in-sé-e-per-sé e il proprio fine motore (*bewegender Zweck*) nell'essere etico (*sittliches Sein*)>>. Con il passaggio all'eticità, il bene astratto che era apparso alla fine della sezione dedicata alla moralità trova finalmente la sua concretezza, assumendo la configurazione dell'etico oggettivo

¹⁹¹ Su questo cfr. L. Cortella, 2011a, pp. 136, 137.

(*das objektive Sittliche*) cui Hegel attribuisce connotati sostanziali¹⁹². E' tuttavia lo *Zusatz* al paragrafo successivo, dedicato al rapporto tra la sostanza etica e gli individui, a mostrare l'inessenzialità di questi ultimi, ridotti a meri accidenti delle <<potenze etiche (*sittliche Mächte*)>>:

<<*ob das Individuum sei, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein das Bleibende und die Macht ist, durch welche das Leben der Individuen regiert wird. Die Sittlichkeit ist daher den Völkern als die ewige Gerechtigkeit, als an und für sich seiende Götter vorgestellt worden, gegen die das eitle Treiben der Individuen nur ein anwogendes Spiel bleibt*>> (ivi, §145Z, p. 294).

Fermarsi alla incontestabile sovrabbondanza di espressioni dal tono metafisico significherebbe tuttavia fraintendere il senso dell'operazione hegeliana che consiste innanzitutto in un profondo rinnovamento dell'eticità antica. E' vero infatti che Hegel pone a fondamento dell'eticità la natura, ma questa non viene più intesa né, come in Aristotele, quale sostanza metafisica, né, come nel giusnaturalismo moderno, quale immediatezza presupposta della natura umana del singolo individuo isolato dal contesto sociale, bensì viene a coincidere con il concetto realizzato – cioè con l'idea – della libertà. In questo senso andrebbe interpretata l'affermazione hegeliana secondo cui <<l'eticità è l'idea della libertà nel senso del bene vivente (*als das lebendige Gute*)>>. Hegel riprende infatti il concetto di bene, anch'esso caratteristico della filosofia pratica antica, ma abbandonando la sua tradizionale rappresentazione metafisica e facendolo coincidere con la completa realizzazione del concetto di libertà, dandone così un'immagine non più sostanzialistica, ma dinamica e, appunto, <<vivente>>¹⁹³:

<<nell'eticità la libertà si è fatta idea, cioè non è più un concetto soggettivo ma è diventata una realtà storica. Allo stesso tempo non è neppure solo un bene oggettivo: esso infatti è divenuto vivente, poiché quella oggettività non è più separata dalla vita dell'autocoscienza ma ha acquisito anche una dimensione soggettiva>> (L. Cortella, 2011a, p. 135).

Una seconda connotazione dell'eticità hegeliana potrebbe essere quindi quella di una *riconciliazione tra natura e libertà*, due dimensioni spesso collocate dalla filosofia moderna in una contrapposizione che aveva raggiunto il suo culmine nella dottrina kantiana dei due regni. Questa nuova concezione hegeliana della natura consente al filosofo tedesco di ripensare il concetto stesso di *ethos* e di ordine sociale, superando quella eteronomia rispetto al soggetto che ancora caratterizzava l'eticità antica.

¹⁹² Cfr. *GPhR*, §144, p. 293, *Dir.*, p. 293.

¹⁹³ Su questo cfr. L. Cortella, 2011c, pp. 522-525. Nel corso del saggio, l'autore mostra bene come all'interno di alcuni passaggi dei *Lineamenti* il cui linguaggio sembra ricordare la tradizione metafisica, se non addirittura quella teologica, il posto tradizionalmente riservato a Dio è ora occupato dall'idea della libertà.

Proprio in questa rivalutazione del ruolo dell'individuo all'interno dell'eticità si cela la *terza caratteristica* essenziale della *Sittlichkeit*. Sarebbe infatti un errore ritenere che nella dottrina hegeliana dell'eticità l'individuo autonomo, dopo essere stato guadagnato attraverso il percorso della moralità, si perda e venga completamente assorbito dalle potenze etiche. Questa interpretazione si rivelerebbe un grave fraintendimento della *Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit* che, come è già stato detto, non consiste in una confutazione della prima da parte della seconda, bensì in un inserimento della soggettività astratta e formale all'interno del concreto sistema di determinazioni reali che costituisce l'eticità¹⁹⁴. Quest'ultima, in quanto sfera di sfere, non si oppone alle due che l'hanno preceduta, ma le comprende in sé, superando semmai la loro pretesa autosussistenza e la loro astrattezza che era stata la causa delle contraddizioni che si erano sviluppate sia alla fine del diritto astratto (illecito), sia alla fine della moralità (male). Ben lungi dal verificarsi una dissoluzione della soggettività, quest'ultima è proprio l'elemento discriminante che consente di distinguere la *Sittlichkeit* hegeliana da quella antica. Ciò che viene superato è piuttosto quella soggettività astratta e chiusa riflessivamente in sé che si pensava autonoma e contrapposta all'oggettività, quel surplus di soggettività che scaturiva nella possibilità del male morale, ma nessuna delle determinazioni essenziali della soggettività che erano emerse nella seconda parte dei *Lineamenti* viene rifiutata. Si potrebbe addirittura affermare che, dopo il passaggio attraverso la persona del diritto astratto e il soggetto della moralità, solo all'altezza dell'eticità si è guadagnata la vera e concreta individualità, priva dell'immediatezza della *Person*, immune dall'indeterminatezza del *Subjekt*, finalmente inserita nel luogo concreto delle interazioni sociali¹⁹⁵. Ciò che si è detto ora riguardo l'individuo vale anche per la teoria dell'azione che era stata elaborata da Hegel nelle prime due sezioni della moralità e che solo ora trova un suo vero compimento. La teoria che era emersa nella seconda sezione dei *Lineamenti*, infatti, riguardava solamente la forma dell'azione ed esprimeva il punto di vista del soggetto. Essa non viene negata nell'eticità, dove ha luogo l'azione concreta, perché quest'ultima esprimerà sempre ed inevitabilmente il punto di vista del soggetto. Quest'ultimo, tuttavia, si deve ora confrontare con delle condizioni contestuali consistenti nei rapporti sociali in cui l'individuo concreto si trova naturalmente inserito e queste limitano inevitabilmente le possibilità dell'azione puramente formale che si era incontrata nella moralità. Queste condizioni, tuttavia, non assumono la forma del dover-essere astratto che ancora si deve realizzare, bensì precedono l'individuo agente e ne stanno a fondamento e, anziché limitare il campo di azione, gli donano la concretezza di cui fino ad ora era stato privo¹⁹⁶. Nell'eticità intesa come *lebendiges Gute*, quindi, non si ha più né un principio astratto

¹⁹⁴ Su questo cfr. il già citato saggio L. Siep, 1982.

¹⁹⁵ Su questo cfr. M. Alessio, 1996, p. 63.

¹⁹⁶ Duso sottolinea a questo proposito lo slittamento semantico introdotto da Hegel nel passaggio dalla moralità (dove il verbo prevalente era il *sollen*, indicante una serie di principi astratti che il soggetto è chiamato a realizzare) all'eticità

che aspetta ancora di essere realizzato, né una contrapposizione astratta tra soggetto e oggetto, dal momento che l'etico oggettivo si realizza proprio attraverso l'agire concreto degli individui. I passi dal sapore metafisico abbondanti nell'introduzione all'eticità non devono infatti portare il lettore a sottovalutare il fatto che <<il bene vivente ha il proprio sapere e volere nell'autocoscienza e ha la propria realtà (*Wirklichkeit*) mediante l'agire (*Handeln*) dell'autocoscienza>> (*GPhR*, §142, p. 293, *Dir.*, p. 293). La sostanza etica, si realizza quindi proprio nella sua oggettività attraverso l'agire dell'individuo concreto, che – anche in virtù della teoria dell'azione esposta nella moralità e mai confutata da Hegel nel seguito dei *Lineamenti* – rimane l'unico possibile soggetto dell'azione, come sostiene la tesi principale del saggio della Alessio, dedicato al tema dell'azione nella filosofia del diritto hegeliana:

<<l'unico possibile soggetto concreto dell'azione è l'individuo, il quale, d'altronde, non agisce mai di per se stesso, ciò che lo rinchiuderebbe di nuovo nell'astrattezza e nei confini degli schemi giusnaturalisti e del raziocinare intellettualistico, ma come membro dell'intero etico>> (M. Alessio, 1996, p. 63)¹⁹⁷.

In modo analogo a quanto Hegel aveva già affermato nella celebre *Einleitung* alla *Fenomenologia dello spirito*, quindi, anche nella sezione dedicata all'eticità si afferma un'oggettività – in questo caso quella dell'etico oggettivo – che ha in realtà perso ormai completamente i tratti della sostanzialità metafisica per assumere quelli della soggettività¹⁹⁸. Da queste riflessioni emerge come la natura dell'eticità sia allo stesso tempo soggettiva e oggettiva e come l'autocoscienza, con il suo consenso e con la sua consapevolezza, costituisca un elemento fondamentale dell'ultima sfera della *filosofia del diritto*. Nemmeno l'etico oggettivo può restare in ultima istanza eteronomo nei confronti dell'elemento soggettivo e a questo contrapposto. In questo senso Hegel non contraddice le intenzioni di Kant nel pensare il soggetto quale autodeterminazione e autonomia, ma si discosta radicalmente dal suo autorevole predecessore nel trarre le conseguenze da questa definizione. Nell'eticità, infatti, il soggetto autonomo e autodeterminantesi non è più contrapposto all'oggettività, ma è chiamato a identificarsi con essa, riconoscendone l'immanente razionalità e la normatività che da essa deriva. Questo complesso passaggio è illustrato dallo stesso Hegel in uno dei paragrafi fondamentali di tutta l'opera.

(dove prevale invece il verbo *müssen*, che denota una serie di condizioni già presenti, anzi precedenti l'agire dell'individuo), cfr. G. Duso, 2013, pp. 180, 181.

¹⁹⁷ Alla luce di questa tesi, secondo la Alessio, andrebbe reinterpretata anche la metafora aristotelica della causa finale secondo la quale l'autocoscienza avrebbe il suo fine motore nell'essere etico. Il fine cui si riferisce Hegel, infatti, resterebbe sempre un fine per l'agire dell'individuo: <<l'etico è, cioè, un elemento immoto, se considerato quale fine dell'individuo, ma, in realtà, non è affatto destinato a rimanere tale, in quanto esso, proprio grazie al movimento dell'individualità agente, si esplica nella sua razionalità effettuale, divenendo, quindi, attivo>> (M. Alessio, 1996, p.68).

¹⁹⁸ Cfr. *ivi*, pp.68, 69.

<<le potenze etiche non sono per il soggetto qualcosa di estraneo (*Fremdes*). Al contrario, il soggetto testimonia spiritualmente (ma il testo tedesco dice: *es gibt das Zeugnis des Geistes*) che esse sono la sua propria essenza. Qui lo spirito ha il proprio autosentimento (*Selbstgefühl*) e qui vive come nel proprio elemento indifferenziato da sé. Si tratta di un rapporto in cui, immediatamente, l'identità è maggiore che nel caso della fede (*Glaube*) e fiducia (*Zutrauen*)>> (GPhR, §147, P. 295, *Dir.*, p. 295).

Attraverso il singolare uso di un linguaggio neotestamentario, Hegel mostra come gli individui siano chiamati a dare testimonianza della presenza dello spirito nelle istituzioni; da questa consapevolezza nasce la fiducia e la fede che i cittadini nutrono nei confronti dell'eticità in cui crescono. Dal momento, tuttavia, che lo spirito all'opera nelle istituzioni è il medesimo che si concretizza attraverso lo stesso agire degli individui e che in essi ha il proprio <<autosentimento>>, ecco che la soggettività non percepisce alcuna scissione o eternomia nei confronti della *Sittlichkeit*, riconoscendosi in ultima istanza riconciliata con essa. Rüdiger Bubner, a proposito del rapporto tra individui e istituzioni, utilizza il felice verbo “*wiedererkennen*” (ri-conoscere), che intende sottolineare proprio l'immediata coappartenenza dell'elemento soggettivo e di quello oggettivo dell'eticità. Nel riconoscere l'universalità, infatti, i soggetti si ricongiungono con quella dimensione cui, nell'unità dello spirito, sono da sempre uniti:

<<*keine öffentliche Sitte bleibt unwidersprochen, keine Lebenswelt erreicht historische Kontinuität, sofern nicht die naive, vorphilosophische, aber deshalb keineswegs unvernünftige Bereitschaft der Betroffenen zum Mitmachen vorliegt. Die Betroffenen sind in der Rolle des Staatsbürgers, des Mitglieds einer geordneten Gemeinschaft angesprochen. [...] Sie müssen als Handelnde davon überzeugt werden, dass sie innerhalb von Gesetz und Staat besser fahren, als wenn sie sich auf ihren praktischen Egoismus konzentrieren. In Gestalt handelnder Subjekte werden sie sich in der gebotenen Ordnung substantiell wiedererkennen*>> (R. Bubner, 1995, pp. 81,82).

La terza e fondamentale connotazione dell'eticità è quindi quella *di un'unità, a livello dello spirito oggettivo, tra soggetto e oggetto, individui e universalità*¹⁹⁹. La più interessante implicazione di questa “unità pratica” rimane il suo essere, ancora una volta, rivelazione di quella particolare forma – comunicativa o sociale, per usare la terminologia di Honneth – la cui progressiva realizzazione è illustrata dalla *Filosofia del diritto*:

¹⁹⁹ Su questo cfr. L. Cortella, 2011a, pp. 160-171. Questa idea era stata implicitamente formulata da Hegel anche nello *Zusatz* al §144: <<*im Ganzen der Sittlichkeit ist sowohl das objektive als das subjektive Moment vorhanden: beide sind aber nur Formen derselben*>> (GPhR, §144Z, p. 294).

<<aderendo agli interessi della comunità il singolo non perde la propria libertà, ma rafforza quelle condizioni collettive che la rendono possibile. La libertà, ancora una volta, viene ottenuta grazie alla relazione all'altro. Qui, però, l'altro si è reso ancora più astratto e universale: non si tratta infatti di un altro soggetto, di un "tu", ma di una sfera oggettiva, quella delle istituzioni statali e della comunità politica nel suo complesso>> (L. Cortella, 2001a, p. 166).

La *quarta connotazione* dell'eticità hegeliana la definisce quale *seconda natura*. Questa espressione – affrontata già in queste pagine a proposito del diritto astratto – era apparsa nei *Lineamenti* nel §4 dell'introduzione, dove il diritto veniva definito in via preliminare come <<il mondo dello spirito prodotto, come una seconda natura, dallo spirito stesso>>. A livello dell'eticità la libertà si è ormai fatta realtà concreta, mondo sociale, istituzioni, assumendo così la stessa oggettività della natura. La seconda natura, tuttavia, possiede un'intrinseca superiorità rispetto alla immediatezza e datità della prima; essa è infatti prodotta dallo spirito ed è incarnazione della libertà stessa:

<<la sostanza etica, le sue leggi e i suoi poteri, in quanto oggetto, si trovano per il soggetto nella condizione di essere essenti, nel più alto senso dell'autonomia. Il loro essere è un'autorità e una potenza assoluta, infinitamente più alta dell'essere della natura>> (*GPhR*, §146, p. 295, *Dir.*, p. 295)²⁰⁰.

A livello dell'eticità emerge tuttavia un senso più profondo della "secondonaturalità" della *Sittlichkeit* che si era già incontrato a proposito del diritto astratto nelle già citate riflessioni fenomenologiche sulla *Bildung*. Le potenze etiche, infatti, al di là della apparenza sostanziale e metafisica con cui Hegel sembra connotarle, si rivelano in ultima istanza istituzioni in grado di formare cittadini educati alla libertà, riprendendo così il senso più autentico dell'eticità antica. Le istituzioni diventano il luogo naturale in cui gli individui si trovano inseriti e nel quale crescono formandosi alla libertà; in questo modo esse perdono sia il carattere eteronomo già criticato da Kant, sia la connotazione impositiva e imperativa che ancora conservava la filosofia pratica del filosofo di Königsberg e instaurano un rapporto con gli individui basato sull'abitudine e sulla consuetudine (*Gewohnheit*):

<<l'etico è qui la consuetudine dell'*ethos*, è come una seconda natura messa al posto della prima volontà meramente naturale: è l'anima compenetrante, il significato e la realtà

²⁰⁰ La *Anmerkung* al medesimo paragrafo continua così: <<ora, l'autorità delle leggi etiche è infinitamente più alta, perché le cose naturali presentano la razionalità soltanto in una modalità esteriore e isolata, e la celano sotto la figura dell'accidentalità>> (*ivi*, §146A, p. 295, trad.it., p. 295).

dell'esistenza degli individui, è lo spirito vivente e dato come un mondo, lo spirito la cui sostanza è così, per la prima volta, come spirito>> (ivi, §151, p. 301, trad.it., p. 301)²⁰¹.

E' proprio il carattere "secondonaturale" della *Bildung* che consente a Bubner di parlare di *wiedererkennen*: dal momento che le istituzioni esprimono la medesima spiritualità incarnata dagli individui, l'eticità viene socialmente conservata, perché essa <<die alte Spannung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen überwindet>> e, attraverso il processo di formazione, supera quei momenti di contingenza e di radicale soggettività che caratterizzerebbero l'individuo nella sua immediatezza²⁰².

Le potenze etiche forniscono poi all'individuo quel sistema di determinazioni che l'impostazione pratica kantiana non era in grado di assicurare, costituendo quella *immanente Pflichtenlehre* che non era possibile ricavare all'interno della moralità²⁰³. Hegel sottolinea con precisione la differenza tra la dottrina dei doveri di Kant, <<ricondata al principio vuoto della soggettività morale, la quale piuttosto non determina nulla>> e una autentica dottrina dei doveri che <<attinge il proprio materiale dai rapporti dati [...] che nello stato sono necessari per via dell'idea della libertà e che per altro sono reali (*wirklich*) nella loro intera estensione>> (ivi, §148A, p. 297, trad.it., p. 297). Come è possibile notare da questi passaggi, la *Pflichtenlehre* esposta nell'eticità che intende essere una realizzazione e concretizzazione del *Sollen* kantiano modifica la stessa natura del dovere: esso non costituisce più un obbligo in ultima istanza – e contro le premesse stesse del ragionamento di Kant - eteronomo, ma si rivela coincidente con quella rete di rapporti sociali che condizionano l'agire dell'individuo, quali condizioni di possibilità della sua realizzazione. La dottrina dei doveri elaborata da una scienza filosofica del diritto viene quindi a coincidere con il sistema dei rapporti sociali, superando la distinzione astratta tra una disciplina di natura normativa e una di natura descrittiva, mostrando la normatività inscritta all'interno dell'oggettività del mondo sociale²⁰⁴. Ma in che modo la pretesa normativa delle istituzioni e delle pratiche sociali non costituisce un obbligo estrinseco come la dottrina del dover-essere kantiano? E' lo stesso Hegel a chiarire questo punto nel paragrafo successivo:

²⁰¹ Lo *Zusatz* al medesimo paragrafo continua così: <<auf dem sittlichen Standpunkt ist der Wille als Wille des Geistes und hat einen substantiellen sich entsprechenden Inhalt. Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie betrachtet den Menschen als natürlich und zeigt den Weg, ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so dass dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird>> (ivi, §151Z, p. 302). Fondamentale per comprendere la vicinanza all'etica antica è la *Anmerkung* al §153, in cui Hegel cita una sentenza di un antico filosofo pitagorico: <<alla domanda di un padre sulla maniera migliore di educare il proprio figlio, un pitagorico diede la seguente risposta (che viene messa in bocca anche ad altri): fallo cittadino di uno stato con buone leggi>> (ivi, §153A, p. 303, trad.it., p. 303).

²⁰² Cfr. R. Bubner, 1995, pp. 82, 83.

²⁰³ Cfr. *GPhR*, §148, p. 297, *Dir.*, p. 297.

²⁰⁴ Su questo cfr., M. Alessio, 1996, pp. 57- 60 e G. Duso, 2013, pp. 182-185.

<<il dovere vincolante può apparire come una limitazione (*Beschränkung*) solo davanti alla soggettività indeterminata, cioè alla libertà astratta, e davanti agli impulsi della volontà naturale o della volontà morale, la quale determina il suo bene indeterminato in base al proprio arbitrio. [...] Nel dovere etico, l'individuo si rende libero (*sich befreit*) in vista della libertà sostanziale>> (ivi, §149, pp. 297, 298, trad.it. p. 299).

Il passaggio mostra come solo il punto di vista astratto della moralità possa interpretare le *Pflichten* come limitazioni o negazioni eteronome della libertà. Esse, al contrario, sono le condizioni della concretizzazione di quest'ultima, svolgendo una funzione costitutiva piuttosto che costrittiva nei confronti dell'individuo. La *Beschränkung* dei doveri, secondo Hegel, coincide con la *Befreiung* dall'accidentalità e dall'indeterminatezza del soggetto astratto, diventando mezzo del suo <<*Gelangen zum Wesen, Gewinnen der affirmativen Freiheit*>> (ivi, §149Z, p. 298). Hegel definisce la conformità dell'individuo ai doveri etici attraverso due termini tipici della filosofia pratica antica, <<virtù (*Tugend*)>> e <<rettezza (*Rechtschaffenheit*)>> marcando ancora una volta la differenza dall'orizzonte concettuale della moralità kantiana. Questi termini, tuttavia, perdono nel discorso hegeliano quella connotazione soggettivistica ed eccezionale con cui la tradizione li aveva connotati, per limitarsi ad indicare l'atteggiamento di abituale fiducia nelle istituzioni e continuativa conformità alle loro prescrizioni: <<in una comunità etica, è facile dire che cosa l'uomo debba fare e quali siano i doveri che egli deve adempiere per essere virtuoso: egli non deve fare altro se non quello che, nei suoi rapporti, gli è già tracciato, espresso e noto>> (ivi, §150A, p. 298, trad.it., p. 299)²⁰⁵. Il cittadino virtuoso, per Hegel, sarebbe quindi colui che si trova "a casa sua" nelle istituzioni e che ri-conosce (*wieder-erkennt*) il loro contenuto normativa e la loro intrinseca razionalità, raggiungendo così una riconciliazione, per usare l'espressione di Cortella, <<tra l'universalità della legge morale e gli individui storici>> (L. Cortella, 2011a, p. 144). L'operazione hegeliana, infatti, non intende recuperare l'*ethos* particolaristico degli antichi, radicato nelle tradizioni, nelle abitudini e nei costumi di uno specifico popolo, bensì mostrare la realizzazione dell'idea universale di libertà che stava alla base anche della moralità kantiana e che trascende la particolarità dei contesti etici specifici. La teoria hegeliana della *Sittlichkeit*, quindi, secondo una *quinta connotazione*, potrebbe essere definita come un'operazione di *universalizzazione dell'ethos*; solo in questo modo, le potenze etiche possono

²⁰⁵ Anche in questo caso, come giustamente sottolineato da Alessio, è possibile notare lo slittamento semantico dell'espressione hegeliana <<*was der Mensch tun müsse*>> rispetto alla domanda kantiana <<*was soll ich tun?*>>. Anche in questo caso il passaggio dal verbo *sollen* al verbo *müssen* denota l'abbandono dell'orizzonte del dover-essere formale kantiano in favore di un realismo morale in cui i doveri etici sono iscritti all'interno dei rapporti sociali. Cfr. M. Alessio, 1996, pp. 58,59. Per sottolineare invece il nuovo significato che Hegel attribuisce alla virtù è opportuno soffermarsi sullo *Zusatz* al §150: <<*die Tugend ist mehr die sittliche Virtuosität, und wenn man heutzutage nicht so viel von Tugend spricht als sonst, so hat dies seinen Grund darin, dass die Sittlichkeit nicht mehr sosehr die Form eines besonderen Individuums ist*>> (GPhR, §150Z, p. 300).

diventare la dimora naturale dell'individuo moderno, che ha ormai definitivamente interiorizzato il principio della soggettività ed è stato educato all'insegna dell'ideale universale della libertà²⁰⁶.

La *sesta e ultima connotazione della Sittlichkeit hegeliana* intende, sulla scorta del lavoro di Honneth, mostrarne la *funzione terapeutica in relazione alle contraddizioni emerse alla fine delle prime due sezioni dei Lineamenti che assumono la forma di vere e proprie patologie sociali*²⁰⁷. Come è già stato mostrato, Honneth aveva descritto queste forme patologiche attraverso l'espressione "soffrire di indeterminatezza" e aveva mostrato come esse costituissero un ostacolo insormontabile per l'autorealizzazione dell'individuo, costretto ad esprimersi solo attraverso l'astrattezza dei rapporti giuridici, o impossibilitato a determinarsi nell'agire a causa dell'eccesso di soggettività implicato dall'astrattezza del punto di vista morale. In questo senso la proposta terapeutica dell'eticità viene descritta dallo stesso Hegel in termini di liberazione (*Befreiung*), sostantivo che emerge come centrale nei paragrafi introduttivi alla *Sittlichkeit*. Honneth, tuttavia, invita a non fermarsi ad un'interpretazione banale della liberazione etica, quale mero superamento delle patologie sociali scaturenti dal soffrire di indeterminatezza; questo elemento è chiaramente presente nel testo hegeliano, ma non esaurisce la portata dell'operazione che il filosofo tedesco intende realizzare nella sua *Filosofia del diritto*. Accanto al lato negativo della liberazione (liberazione da), dal testo hegeliano emerge anche un lato positivo, ovvero il raggiungimento di una nuova e superiore forma di libertà. Ciò su cui Honneth intende porre l'attenzione è la modalità del raggiungimento di questo ulteriore livello di *Freiheit*; quest'ultimo è infatti mediato dalla presa di coscienza critica della situazione patologica che evidenzia la mancanza di quelle condizioni – intersoggettive e sociali – indispensabili della libertà che fungono da modello per una nuova formulazione di teoria della giustizia che consenta finalmente una autentica autorealizzazione dell'individuo:

<<l'analisi terapeutica ha conseguenze immediate sulla concezione della giustizia, dal momento che il superamento critico delle patologie sociali e la comprensione delle false convinzioni avvia l'appropriazione dei presupposti della comunicazione e, con ciò, conferisce una visione delle condizioni necessarie della libertà>> (A. Honneth, 2003, p. 92).

L'originalità della lettura di Honneth consiste proprio nel mostrare come i *Lineamenti* possano essere interpretati come una critica immanente delle patologie sociali che affondano le loro radici in concezioni insufficienti e astratte della libertà; proprio attraverso la critica del soffrire di indeterminatezza possono essere ricostruiti quei presupposti della libertà comunicativa che, secondo

²⁰⁶ Su questo cfr. L. Cortella, 2011a, pp. 144-146.

²⁰⁷ Cfr. A. Honneth, 2003, pp. 86-94.

Honneth, risiedono nelle relazioni intersoggettive²⁰⁸. Quest'ultime emergono quali condizione di possibilità della realizzazione autentica dell'autodeterminazione e quindi quale terapia necessaria per il superamento dell'indeterminatezza che caratterizzava il diritto astratto e la morale. Nella sfera dell'eticità emergerebbero quindi diverse forme di azioni intersoggettive che veicolano a loro volta altrettante forme di riconoscimento, tutte indispensabili alla concretizzazione della libertà e alla *Selbstbestimmung* e *Selbstverwirklichung* dell'individuo. Le potenze etiche di cui parla Hegel non sarebbero altro – nella riattualizzazione post-idealistica che Honneth intende realizzare – dei modelli <<di pratiche intersoggettive, tramite le quali i soggetti si possono realizzare riferendosi l'uno all'altro, in maniera tale che il riconoscimento giunga a espressione attraverso il modo del loro del loro rispetto morale>> (A. Honneth, 2003, p. 100)²⁰⁹.

Nel paragrafo conclusivo dell'introduzione all'eticità, Hegel si pone il problema della concreta realizzazione di quest'ultima, attraverso i suoi tre momenti fondamentali: famiglia, società civile e stato²¹⁰. Honneth definisce la metodologia attraverso la quale Hegel può individuare le sfere etiche fondamentali della società moderna <<ricostruzione normativa>>; questo metodo consisterebbe nel far venire alla luce <<quei modelli di interazione che possono valere come condizioni irrinunciabili per la realizzazione della libertà individuale di tutti i membri della società>> (*ivi*, p. 104). Nelle tre sfere individuate da Hegel l'individuo – attraverso la mediazione dei bisogni naturali per quanto riguarda la famiglia, degli interessi individuali per quanto riguarda la società civile e dell'onore nello stato – realizza un grado sempre maggiore della sua concretezza e della sua libertà, passando attraverso un processo di progressivo decentramento che lo allontana dalla contingenza, dalla naturalità, dall'astrazione e dall'eccesso di soggettività che caratterizzavano il diritto astratto e la

²⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp. 94-112.

²⁰⁹ Nella sua opera successiva *Il diritto della libertà*, Honneth farà tesoro del suo confronto con i *Lineamenti*, nel proporre una nuova forma di teoria critica della società sotto forma di teoria dell'eticità democratica. Ciò che caratterizza da un punto di vista metodologico l'interessante proposta del filosofo tedesco è la coincidenza – argomentata nell'introduzione – tra una proposta di teoria della giustizia e un'analisi della società. Secondo il filosofo tedesco, infatti, l'ideale di giustizia non è mai indipendente da quei valori generali (da identificare nelle società moderne con l'ideale della libertà) che veicolano la riproduzione sociale. Perché questa coincidenza tra intenti descrittivi (analisi della società) e normativi (teoria della giustizia) non decada a mera legittimazione dell'esistente, Honneth introduce, quale declinazione post-idealistica del procedere hegeliano, la metodologia della *ricostruzione normativa*, che consiste nel riconoscere una pretesa normativa solo a quelle sfere sociali che contribuiscono effettivamente all'affermazione di quei valori (in questo caso la libertà) necessari alla riproduzione sociale. La metodologia della ricostruzione normativa costituisce allo stesso tempo la condizione di possibilità di una rinnovata forma di critica immanente che, secondo una forma di realismo morale, riconosce nelle differenti sfere della società la presenza di istanze normative veicolate da differenti forme di rapporti intersoggettivi di riconoscimento che fungo da punto di vista di una critica di quelle pratiche non sufficientemente adeguate ai criteri normativi ad esse immanenti. Su questo cfr. A. Honneth, 2015, pp. XXXIII-XLVI. Il radicale contestualismo della proposta honnethiana lascia dei dubbi sull'effettiva portata critica di una teoria dell'eticità democratica: se la critica è totalmente dipendente dalle istituzioni sociali che veicolano i criteri normativi che la guidano senza alcuna forma di "trascendenza dall'interno", questi stessi criteri normativi resteranno inevitabilmente al sicuro dalla critica, che potrebbe rimanere condizionata da una loro eventuale ideologicità. In questo senso risulta poco convincente la difesa di un radicale contestualismo ispirato proprio all'eticità hegeliana da parte di Bubner, cfr. R. Bubner, 1995, pp.

²¹⁰ Cfr. *GPhR*, §157, p. 306, *Dir.*, p. 305.

moralità²¹¹. In questa ricerca non si potranno seguire tutte le riflessioni che Hegel sviluppa nella sezione dedicata all'eticità, ci si soffermerà quindi ad analizzare i punti più originali che emergono dalla sua trattazione della società civile e dello stato.

c. Parvenza e mediazione nella società civile. La filosofia sociale di Hegel

La seconda sezione dell'eticità, quella dedicata alla società civile, costituisce sicuramente la parte più innovativa della *Filosofia del diritto* hegeliana e la più valorizzata e studiata nel '900. E' stato infatti il grande merito di Hegel l'aver donato uno spessore filosofico a temi quali la nascente società capitalista, la divisione del lavoro, il colonialismo e il mercato di esportazione che erano da pochi decenni divenuto oggetto specifico di una nuova scienza particolare, l'economia politica, cui egli aveva dedicato la sua attenzione durante il periodo giovanile a Francoforte e, soprattutto, nel periodo jenesse. Il confronto hegeliano con gli economisti scozzesi, in particolare Ferguson e Smith, raggiunge la sua maturità nel periodo berlinese, trovando una sua collocazione sistematica all'interno della trattazione dello spirito oggettivo, per essere finalmente riconosciuto quale momento necessario dell'eticità, posto tra la famiglia e lo stato. Come si vedrà, le ricerche hegeliane sulla società civile non si limitano ad un'indagine sociologica di una nascente dimensione delle società moderne – elemento quest'ultimo pur presente – ma riconoscono alla *bürgerliche Gesellschaft* una precisa funzione all'interno dello sviluppo dell'eticità attribuendole una determinata funzione logica. A trarre giovamento dalla riflessione di Hegel, che per la prima volta invitava la filosofia a posare gli occhi sul caotico mondo del lavoro, dei commerci e della produzione, sarà la tradizione marxista, che, se da una parte correggerà alcune delle ingenuità in cui Hegel si era imbattuto nel suo confronto con una giovane disciplina come l'economia politica, dall'altra ridurrà la totalità della società civile a ciò che Hegel aveva definito *System der Bedürfnisse*, misconoscendo di fatto quella dimensione molto più ricca e articolata che il filosofo di Stoccarda aveva tentato di fondare filosoficamente.

1.

La società civile nasce dalla dissoluzione della famiglia, la prima configurazione etica cui Hegel dedica la prima sezione della terza parte dei *Lineamenti*. All'interno della famiglia moderna e borghese l'individuo conosce una soddisfazione dei suoi bisogni naturali attraverso la mediazione dei sentimenti e dell'amore che si istituiscono fra i suoi membri. Nella trattazione hegeliana la famiglia eredita alcuni dei tratti caratteristici della bella eticità antica: l'individuo non ha ancora sviluppato la

²¹¹ Cfr. A. Honneth, 2003, pp. 106-112.

sua autonomia e sussiste solo quale membro di una comunità cui appartiene in maniera del tutto casuale e contingente. Ciò che ancora manca alla famiglia, così come all'eticità antica è una compiuta formazione della soggettività, principio moderno per eccellenza che si svilupperà a pieno proprio nella società civile. Paradossalmente la formazione dell'individualità autonoma è l'obiettivo fondamentale della stessa educazione dei figli che costituisce l'ultima parte della sezione dedicata alla famiglia, dove si mostra come la destinazione della stessa *Erziehung* familiare consista nell'«elevare i figli dall'immediatezza naturale, in cui essi si trovano originariamente, fino all'autonomia e alla personalità libera, e, quindi, fino alla capacità di uscire dall'unità naturale della famiglia» (GPhR, §175, p. 327, Dir., p. 3325). Il passaggio dalla famiglia alla società civile è quindi presentato da Hegel come un movimento del tutto immanente ai principi di socializzazione attraverso il soddisfacimento dei bisogni naturali e di educazione che informano la famiglia stessa:

«la famiglia si disgrega in modo naturale, ed essenzialmente mediante il principio della personalità, in una pluralità di famiglie. Queste famiglie si comportano in generale come persone autonome concrete, e pertanto si rapportano le une alle altre in modo esteriore» (ivi, §181, p. 338, trad.it., p. 333).

La dissoluzione della famiglia viene descritta da Hegel come naturale (*auf natürliche Weise*) perché mossa da quello stesso principio moderno dell'individualità e della particolarità che ha informato di sé la funzione educativa della famiglia, producendo un esito opposto a quello della socializzazione comunitaria e irriflessa della prima struttura etica: l'individualità economica riflessa in sé che sarà la vera protagonista della società civile²¹².

La tragedia nell'etico rappresentata in maniera diacronica dalla fine della bella eticità antica e in maniera sincronica dalla dissoluzione della famiglia incarna l'emergere epocale della scissione quale condizione fondamentale della modernità: «Hegel intende la scissione dell'esistenza storica in soggettività e oggettività come la forma in cui la loro unità si conserva e trova la figura ad essa

²¹² Non bisogna tuttavia astrarre il passaggio dalla famiglia alla società civile dal movimento di pensiero complessivo che attraversa tutta la parte dedicata all'eticità. In questo modo si rischierebbe di pensare che l'individualità emersa dalla dissoluzione della famiglia sia in sé autonoma e autosufficiente, che si sia liberata di un istituto comunitario ormai inutile e antiquato, al pari della antica *polis* e che quindi l'ingresso nella società civile sia da intendere come un progresso e un momento positivo nella concretizzazione della libertà. Le cose non stanno così: l'individualità prodotta dalla dissoluzione della famiglia costituisce – nella sua astratta autosufficienza – un regresso in relazione a quella forma concreta di libertà che era stata esposta nei paragrafi introduttivi all'eticità e la dissoluzione dell'istituto etico comunitario – della famiglia come della *polis* – viene sempre descritto da Hegel come un momento negativo di dispersione e di tragedia nell'etico. Senza questa precisazione non si capirebbe per quale motivo nel corso della trattazione della società civile – che non si riduce affatto al solo sistema dei bisogni – compaiano delle strutture volte a realizzare progressivamente quella unità di universalità e particolarità che all'inizio della *bürgerliche Gesellschaft* sembra impossibile, fino ad arrivare all'istituto della corporazione, descritto da Hegel nei termini di una “seconda famiglia”. Su questo, cfr. G. Cesarale, 2009, pp. 131-134.

corrispondente nel mondo moderno>> (J. Ritter, 1970, p. 45). Ecco allora che in Hegel l'analisi della società civile e il necessario studio dell'economia politica degli studiosi scozzesi porta a compimento il confronto con le aporie della Rivoluzione francese. L'errore dei rivoluzionari, come è già stato mostrato, consisteva nel loro eccesso di soggettività, nella convinzione che dei singoli individui potessero tradurre i loro ideali normativi *immediatamente* in realtà sociale attraverso un rivolgimento politico. Ciò che il confronto con la nuova scienza economica, cui Hegel aveva dedicato i suoi studi giovanili, mostra, invece, è che solo col sorgere della moderna società civile, del sistema capitalistico di produzione, della divisione del lavoro, nella dispersione delle antiche comunità etiche fondate sul privilegio e sulla naturalità l'ideale di libertà che aveva mosso la Rivoluzione diventa per la prima volta realtà storica e concreta (*Wirklichkeit*). Confrontarsi con la necessità di una lettura filosofica e non solo economica della nascente *bürgerliche Gesellschaft* significa quindi porsi all'altezza del problema epocale della modernità e <<assumere il proprio tempo in pensieri>>²¹³.

Questa insistenza sul carattere di scissione della società civile illumina anche la funzione logica che la seconda sezione dell'eticità svolge all'interno della dialettica dell'idea. Da questo punto di vista, la *bürgerliche Gesellschaft* costituisce un momento intellettuale, che dissolve l'unità immediata della famiglia in una *Vielheit* di individualità, preparando la successiva ricomposizione in una unità mediata attraverso lo stato, come ha mostrato Marini:

<<l'eticità immediata e semplice della famiglia, passando attraverso l'eticità differenziata e dissolta della società civile, giunge all'eticità mediata e pensata dello stato; e si ricongiunge con essa, in modo tale che l'eticità intera è vista come un cerchio, il quale sperimenta una perenne generazione del semplice dal seno del pensato, e una perenne differenziazione del semplice, che attraverso la sua peregrinazione si sviluppa e si costituisce a pensato>> (G. Marini, 1979, p. 60).

Queste osservazioni di Marini mostrano come l'analisi hegeliana del passaggio dalla famiglia alla società civile o dall'eticità antica alla società industriale non si limiti ad un mero punto di vista descrittivo proprio di discipline quali la sociologia o, soprattutto, l'economia politica; il filosofo di Stoccarda intende fornire a queste osservazioni empiriche una cornice filosofica, propriamente quella della *philosophische Rechtswissenschaft*, che ne mostri la necessità anche da un punto di vista

²¹³ E' merito di Ritter aver poso l'accento sulla portata epocale della trattazione hegeliana della società civile: <<la storicità della Rivoluzione, di tutta l'epoca e di tutti i suoi problemi, è l'avvento della moderna società civile del lavoro industriale. [...] Nella *Filosofia del diritto* la società civile è diventata definitivamente il punto centrale; tutti i problemi politici, giuridici e spirituali del tempo sono riferiti ad essa come al rivolgimento epocale che tutto determina, nella cui teoria è superato anche il contrasto con la Rivoluzione politica>> (J. Ritter, 1970, p. 48).

speculativo²¹⁴. E' lo stesso Hegel, nel prosieguo del paragrafo conclusivo della sezione dedicata alla famiglia, a mostrare lo statuto logico della società civile quale momento di *Differenz*, chiamato a disperdere gli elementi che la socialità comunitaria della prima struttura etica aveva unificato in maniera immediata:

<<i>i momenti legati nell'unità della famiglia, cioè nell'unità dell'idea etica che è ancora nel proprio concetto, devono essere emancipati [entlassen werden, preferibilmente traducibile con "rilasciati"] dalla dimensione concettuale per divenire realtà autonoma [selbständige Realität]. Questo è lo stadio della differenza [die Stufe der Differenz]>> (GPhR, §181, p. 338, *Dir.*, p. 333).

Il riferimento hegeliano al movimento dell'*Entlassen* e alla *Differenz*, unito alle acute osservazioni di Marini ci consentono di avvicinare l'*Übergang der Familie in die bürgerliche Gesellschaft* ad un altro momento fondamentale del sistema hegeliano, ovvero il passaggio dalla *Scienza della logica* alla *Filosofia della natura*. Ciò che unifica i due snodi sistematici è il loro non rinviare ad un'immediatezza superiore alla quale sarebbero in qualche modo riferiti. Mentre tutti i momenti della *Logica* si rivelano delle semplici mediazioni costitutive del movimento di autoposizione dell'Idea assoluta, quest'ultima, alla fine del percorso logico, si mostra come l'immediatezza autoponentesi attraverso quella serie di mediazioni e non si riferisce ad alcuna ulteriore immediatezza superiore. Essa invece è pronta a dissolversi quale unità logica nella pluralità quantitativa che caratterizza la *Filosofia della natura*. Allo stesso modo l'unità della famiglia – al livello sistematico che la riguarda – non rimanda ad un'immediatezza superiore, ma rilascia i suoi elementi nella molteplicità "naturale" della società civile. Quest'ultima, a sua volta, prepara una successiva riunificazione mediata dal momento della dispersione nella sfera dello stato, esattamente come l'unità logica dell'Idea assoluta è destinata, dopo essere passata attraverso l'estraneazione della natura, a ritrovare una sua composizione unitaria nella *Filosofia dello spirito*²¹⁵.

Fino ad ora si è inteso evidenziare del paragrafo dedicato al passaggio dalla famiglia alla società civile il momento storico-epocale della tragedia nell'etico e della fine della bella eticità antica. Si è poi mostrato, sempre a partire dal medesimo paragrafo, come questo momento di scissione e di dispersione corrisponda alla struttura stessa del sistema hegeliano, quale momento negativo necessario per mediare un'iniziale unità immediata e una conclusiva unità autoponentesi come

²¹⁴ E' sempre Marini a evidenziare l'analogia tra le tre sezioni dell'eticità e la struttura dell'Idea che emerge nella *Scienza della logica*: <<la famiglia corrisponde quindi al concetto; la società civile all'oggettivazione (e questi due sono i momenti finiti o ideali); lo stato all'idea. Come nella logica v'era una razionalità o un vero in gradi diversi, così nello spirito oggettivo v'è un'eticità in gradi diversi, tra loro coesistenti e in continuo ricambio, che sono in rapporto dialettico, ma hanno altresì un ben distinto e specifico significato>> (G. Marini, 1979, p. 62).

²¹⁵ Su questo cfr. G. Cesarale, 2009, pp. 134-140.

immediata attraverso la mediazione della molteplicità intellettualistica. E' necessario, tuttavia, sottolineare la rilevanza logica del passaggio dalla famiglia alla società civile, cui sarà dedicata la successiva sezione.

2.

Dopo aver descritto la società civile come lo stadio della differenza, Hegel si affretta a determinare in maniera più precisa attraverso quali categorie tale stadio debba essere pensato:

<<tale stadio, espresso inizialmente in modo astratto, fornisce la determinazione della particolarità (*Besonderheit*) che è, sì, in relazione all'universalità (*Allgemeinheit*) come alla sua base fondamentale, ma lo è nel senso che questa base è ancora soltanto interiore, è data in una modalità formale: nel particolare, pertanto, dell'universale c'è soltanto la parvenza. Questo rapporto di riflessione, dunque, presenta innanzitutto la perdita dell'eticità; vale a dire: poiché l'eticità, in quanto è l'essenza (*Wesen*), è necessariamente una parvenza (*Schein*), questo rapporto costituisce il mondo fenomenico (*Erscheinungswelt*) dell'etico, la società civile>> (*ivi*, p. 338, trad.it., p. 335).

Il complesso passaggio appena riportato conclude definitivamente la sezione dedicata alla famiglia e introduce alcune nozioni fondamentali della *Logica*, quali il concetto di parvenza (*Schein*), quello di apparenza (*Erscheinung*) e quello di rapporto di riflessione (*Reflexionsverhältnis*). La scelta terminologica hegeliana ancora una volta non è casuale e fa riferimento alla dottrina dell'essenza, ovvero alla seconda parte della *Logica*. Hegel richiama nel testo i paragrafi dell'*Enciclopedia* che riassumono sinteticamente le complesse riflessioni svolte nella *Wissenschaft der Logik*, ma è alla seconda parte di quest'ultima che bisogna rivolgersi se si intende comprendere esattamente che cosa significhino i concetti prima citati e che ruolo svolgano all'interno della trattazione della società civile. Obiettivo di questa sezione è chiarire la relazione tra *Logica* e *Filosofia del diritto* che emerge nei paragrafi dedicati alla *bürgerliche Gesellschaft*, nella convinzione che le tre sezioni in cui Hegel divide l'eticità (famiglia, società civile, stato) siano applicazioni nella *Realphilosophie* delle concettualità che emergono nelle tre parti della *Logica* (rispettivamente dottrina dell'essere, dell'essenza e del concetto)²¹⁶. Si tratterà quindi di chiarire il significato del concetto di *Schein* quale

²¹⁶ E' questa una delle tesi fondamentali che emergono dallo studio di Giorgio Cesarale dedicato alla società civile hegeliana, che rimane il principale punto di riferimento nella trattazione di questo problema. Cfr. G. Cesarale, 2009, pp. 81-127. La tesi secondo cui le tre sezioni dell'eticità rispecchierebbero le tre sezioni della *Logica* è condivisa anche da Cortella, cfr. L. Cortella, 2011a, p. 115.

emerge dalla *Wesenslogik* per poi situarlo all'interno della società civile. La medesima operazione verrà poi ripetuta anche con il concetto di *Erscheinung*.

Hegel tratta il tema della parvenza all'inizio della *Dottrina dell'essenza*, la seconda parte della *Scienza della logica*. Come è noto la prima parte dell'opera, dedicata alla *Dottrina dell'essere*, esplora la superficie dell'essere, attraverso un percorso che, dall'essere indeterminato, passando per le determinazioni qualitative e quantitative, fino alla misura, espone una serie di categorie ciascuna delle quali risulta il limite estrinseco ed esteriore dell'altra, in modo tale che tra di esse vi possa essere solamente un passaggio (*Übergehen*). Con la seconda parte della *Logica* Hegel si interroga su ciò che sta a fondamento di questo essere, sulla sua vera natura, su ciò che la tradizione metafisica aveva sempre indicato con il nome di "essenza" (*Wesen*). Dopo aver esaurito la serie di figure fuori di sé in cui trapassare, l'essere può finalmente volgersi riflessivamente in se stesso, sostituendo il movimento transitivo che aveva caratterizzato la *Seinslogik* con la *selbstbezügliche Negativität* che include l'alterità all'interno della riflessione stessa, senza incontrarla fuori di sé quale limite (*Grenze*), come accadeva ancora nel primo libro della *Logica*; allo stesso tempo la negatività non appartiene più alla determinatezza quale limite esterno, ma all'atto stesso del determinarsi quale movimento di riflessione.

Nella prima sezione della *Dottrina dell'essenza* ("L'essenza come riflessione in lei stessa"), il primo capitolo è proprio dedicato alla parvenza (*der Schein*)²¹⁷ e l'intero capitolo può essere inteso come un percorso di graduale e progressiva purificazione dai residui *seinslogisch* che ancora affliggono la logica dell'essenza. Dapprima, infatti, la nuova dimensione appena guadagnata dell'essenza si contrappone all'essere come ad un semplice altro, allo stesso modo in cui due esseri determinati si contrappongono fra loro. Questa è la differenza fra essenziale e inessenziale con cui Hegel apre il capitolo e che <<ha fatto ricadere l'essenza nella sfera dell'esserci>> (*Log.*, II, p. 438)²¹⁸. Le cose, tuttavia, non stanno realmente così e l'essere determinato si rivela non semplicemente l'altro dall'essenza, l'inessenziale, bensì <<'immediato in sé e per sé nullo>> che <<è solo una non-essenza, la parvenza (*Schein*)>> (*ivi*, p. 439). Si passa così al secondo paragrafo del capitolo, dedicato proprio alla parvenza, che inizia con l'affermazione apodittica di una tesi:

<<l'essere è parvenza. L'essere della parvenza consiste soltanto nell'essere tolto dell'essere, nella sua nullità. Esso ha questa nullità nell'essenza, e fuor della sua nullità,

²¹⁷ Cfr. *Log.*, II, pp. 437-454.

²¹⁸ Hegel aveva precedentemente descritto la differenza tra essenziale (potremmo dire l'essenza vista ancora dal punto di vista della *Seinslogik*) e inessenziale in questo modo: <<l'essere e l'essenza in questa guisa, si riferiscono daccapo l'uno all'altro come altri in generale, poiché ciascuno ha un essere, un'immediatezza, che son reciprocamente indifferenti, e tutti e due secondo questo essere sono di egual valore>> (*ivi*, p. 438).

fuor dell'essenza, la parvenza non è. Essa è il negativo posto come negativo. La parvenza è tutto ciò che è ancora rimasto della sfera dell'essere>> (*ibidem*).

In questo passaggio argomentativo l'essere che ancora appariva come tale nella sua determinatezza sottoforma di inessenziale perde un primo residuo *seinslogisch* e si mostra come in sé nullo, pura parvenza (*Schein*) che dilegua nella sua negatività. Nemmeno ora, tuttavia, i residui della logica dell'essere sono stati superati: dei due lati che caratterizzano ogni essere determinato, cioè l'esserci e il non esserci, - così continua l'argomentazione hegeliana - l'inessenziale ha perso solo il primo, quello dell'esserci determinato, ma il suo non esserci, la sua negatività rimane ancora estrinseca rispetto all'essenza e da questa distinta. <<La parvenza>>, continua Hegel, <<contiene per tanto una presupposizione immediata, un lato indipendente a fronte dell'essenza>> (*ivi*, p. 441). E' questa <<immediatezza del non essere>> ora ad impedire alla logica dell'essenza di affrancarsi completamente dalla *Seinslogik*, ma la negatività di cui consta la parvenza non è nient'altro che la negatività dell'essenza stessa. La nullità dell'essere in quanto parvenza non è altro che il non essere dell'essenza o, meglio, il suo non essere l'essere, il suo aver dissolto e continuare a dissolvere qualsiasi forma di esserci determinato, in un processo che culminerà alla fine della *Wesenslogik* con la confutazione dello spinozismo e con il superamento della sostanza da parte del concetto. All'interno della parvenza si crea insomma una strana duplicità: *da una parte* essa è <<>nullità, ma come sussistenza>> (*ivi*, p. 442), ovvero è non essere immediato che sussiste come indipendente di fronte all'essenza. *Dall'altra parte*, essa è <<essere, ma come momento>> (*ibidem*), ovvero è parte del movimento negativo dell'essenza che risolve nella sua negatività ogni residuo di essere. Ora, sostiene Hegel, questi due momenti appena riassunti sono in realtà momenti interni all'essenza stessa. Questo significa che tra la parvenza e l'essenza non vi è più alcuna forma di estraneità, non c'è un apparire dell'uno nella negatività dell'altro, ma un reciproco rispecchiarsi²¹⁹. Hegel gioca qui con il duplice significato del verbo tedesco *scheinen* e del relativo sostantivo *Schein*, che non significano soltanto apparire nel senso negativo della parvenza, dell'illusione, ma anche splendere, riflettersi. L'essenza stessa consiste precisamente nel togliere quell'immediatezza che è un momento della sua stessa negatività e in questo stesso togliersi si riflette la stessa natura negativa del *Wesen*. L'attributo di parvenza che Hegel aveva attribuito all'inizio dell'omonimo paragrafo in maniera apodittica all'essere si rivela ora, alla fine, corrispondente all'essenza stessa, cui l'essere inizialmente si opponeva nella forma dell'inessenziale. Nelle proposizioni conclusive del paragrafo dedicato allo

²¹⁹ <<Questi due momenti, la nullità, ma come sussistenza, e l'essere, ma come momento, ossia la negatività che è in sé e l'immediatezza riflessa, questi due momenti, che costituiscono i momenti della parvenza, sono pertanto i momenti dell'essenza stessa: non si ha una parvenza dell'essere nell'essenza, o una parvenza dell'essenza nell'essere; la parvenza nell'essenza non è la parvenza di un altro, ma è la parvenza in sé, la parvenza dell'essenza stessa>> (*ivi*, p. 442).

Schein il filosofo può finalmente riformulare quella che evidentemente era soltanto un'affermazione provvisoria, destinata ad essere corretta assieme al movimento del pensiero:

<<la parvenza è dunque l'essenza stessa; l'essenza però in una determinatezza, ma in modo che questa è soltanto un suo momento, e che l'essenza è il suo proprio parere in se stessa. [...] Il togliere di questa determinatezza dell'essenza non consiste quindi in altro che nel mostrare che l'inessenziale è solo parvenza, e che l'essenza contiene anzi la parvenza in se stessa, come l'infinito movimento in sé che determina la sua immediatezza come la negatività, e la sua negatività come l'immediatezza, ed è così il suo proprio parere (*scheinen*) in se stessa. L'essenza in questo suo proprio movimento è la riflessione>> (ivi, p. 443).

Hegel definisce il movimento tipico dell'essenza "riflessione" (*Reflexion*) ed è proprio quest'ultima – cui è dedicata la terza parte del paragrafo - a dissolvere nella sua dinamica qualsiasi estraneità tra parvenza ed essenza e qualsiasi residuo della logica dell'essere. Studiare la natura autentica della riflessione significa per Hegel pervenire ad una nuova forma di relazione non più esteriore con un'alterità che è solo apparentemente tale. E' evidente a questo punto lo scarto rispetto al movimento dell'*Übergehen* che ancora caratterizzava la *Dottrina dell'essere*²²⁰. Il paragrafo dedicato alla riflessione si articola a sua volta in tre parti dedicate ai tre momenti del movimento riflessivo; esso appare infatti dapprima come "riflessione ponente" (*setzende Reflexion*) a sua volta articolato in un "movimento di andata", il porre (*setzen*) e in un "movimento di ritorno", il presupporre (*voraussetzen*), dal momento che la riflessione, per potersi determinare, è costretta a porre fuori di sé un oggetto determinato. Quest'ultimo, tuttavia, è posto come parvenza, cioè come in sé negativo e risolto nel movimento della riflessione. Nel suo porre, quindi, la *Reflexion* non si libera dell'immediatezza del riferimento a sé stessa e il suo porre, nel tornare a sé dopo aver negato ciò che è stato posto, si rivela piuttosto come un presupporre già da sempre. Ecco perché Hegel afferma che <<il movimento riflessivo, secondo quanto si è considerato, è quindi da prendersi quale assoluto contraccolpo in se stesso (*absoluter Gegenstoß in sich selbst*)>> (ivi, p. 447): il movimento di ritorno del *voraussetzen* pone una differenza tra la riflessione dell'essenza e l'immediatezza posta, mentre il movimento di andata del *setzen* mostrava come questa differenza fosse solo parvente; in questo modo, tuttavia, la riflessione non riuscirà mai ad arrivare ad una determinazione concreta, superando l'immediatezza del riferimento a se stessa. Per questo motivo Hegel super la cattiva circolarità della riflessione ponente attraverso il passaggio al secondo momento della riflessione esterna (*äußere Reflexion*). In quest'ultima avviene uno sdoppiamento della riflessione tra il lato presupponente

²²⁰ Per una considerazione generale dei tre momenti della riflessione cfr., A. Bellan, 2002, pp. 93-99.

dell'immediatezza autoriferita e il lato ponente una immediatezza negativa. Questa scissione crea un'esteriorizzazione che "privilegia" per così dire il lato presupponente, arrivando a negare la sua stessa natura di riflessione: <<la riflessione estrinseca o reale si presuppone come tolta, come il suo proprio negativo>> (ivi, p. 447). Questa situazione aporetica è risolta dal momento conclusivo della riflessione determinante. In questo ultimo rivolgimento la riflessione perde qualsiasi carattere di presupposizione, sia per quanto riguarda la sua stessa immediatezza, sia per quanto riguarda la determinatezza posta e la determinatezza dal punto di vista della riflessione determinante diventa <<relazione al suo essere altro in lei stessa>> (ivi, p. 453): <<in questo modo si determina non solo l'immediatezza, ma anche la riflessione stessa. La mediazione risulta pensata, allora, non più come connessione esteriore, prodotto di un intelletto riflettente, ma come unità di pensiero e cosa>> (A. Bellan, 2002, p. 98). Al termine del paragrafo dedicato alla riflessione Hegel mostra una forma di *Reflexion* completamente desoggettivizzata e decoscienzializzata, che si oppone a quella riflessione intellettualistica che ancora caratterizzava quelle *Reflexionsphilosophien* che rimanevano rinchiusi all'interno della impostazione rappresentazionista e contro le quali Hegel si era già scagliato durante il periodo jenese. Ciò che più conta, dal punto di vista del discorso che si sta qui sviluppando, è tuttavia un secondo risultato di queste pagine della *Wesenslogik*: attraverso i tre momenti della riflessione è stata progressivamente ridotta la relazione di alterità che, all'inizio del capitolo, ancora opponeva l'essenza all'essere, eliminando qualsiasi residuo *seinslogisch*. Questi brevi e necessariamente insufficienti accenni alle argomentazioni hegeliane sviluppate nella *Scienza della logica* non intendevano certo dare un'interpretazione esaustiva di quelli che sono tra i paragrafi più complessi della filosofia del filosofo di Stoccarda, bensì cercare di definire più precisamente che cosa egli intenda con l'espressione "Schein" che, come è stato visto, appare come una delle due categorie fondamentali per interpretare la sezione dedicata alla società civile. Si tratta ora di comprendere quale significato assuma il tema della parvenza all'interno della trattazione hegeliana della *bürgerlichen Gesellschaft*.

Nell'interpretare l'indicazione del già citato §181 secondo cui la determinazione della particolarità in relazione all'universalità è data in un modo ancora parvente (*scheinend*) si tratta prima di tutto di capire quali siano gli elementi in questione. Come si è visto, nel capitolo sulla parvenza della *Dottrina dell'essenza* a confrontarsi nel gioco di reciproco rispecchiamento proprio del *scheinen* sono la determinatezza immediata dell'essere e l'essenza. Nella sezione dedicata alla società civile i due poli del *Reflexionsverhältnis* – è lo stesso Hegel a dirlo – sono la particolarità (*Besonderheit*), ovvero gli individui che si sono emancipati dalla famiglia da cui provengono e l'universalità (*Allgemeinheit*),

ovvero l'eticità così come si manifesta a livello della *bürgerlichen Gesellschaft*²²¹. I due poli della particolarità e dell'universalità si trovavano in un'unità immediata nella sfera della famiglia, mentre raggiungono il massimo della loro distanza proprio all'interno della società civile, che si caratterizza quindi come <<il sistema dell'eticità perduta nei suoi estremi (*das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit*)>> (*GPhR*, §184, p. 340, *Dir.*, p. 337). Essi troveranno una nuova riunificazione a livello più alto solo nello stato, mentre nella seconda sezione dell'eticità restano costretti all'interno della logica binaria dell'essenza, senza raggiungere l'autentica individualità che necessita delle categorie della logica del concetto. Così come nella *Wesenslogik* l'essere, che in un primo momento continuava a sussistere come determinatezza immediata di fronte all'essenza nella forma dell'inessenziale, risultava in ultima istanza la pura negatività della parvenza, allo stesso modo gli individui che hanno conquistato una propria sussistenza autonoma attraverso la dissoluzione della famiglia mostrano ben presto di avere <<debolissima consistenza ontologica e affondano immediatamente, appena dopo essersi poste, nel movimento negativo dell'essenza>> (G. Cesarale, 2009, p. 109). Questo avviene attraverso quel sistema di dipendenza onnilaterale su cui ci si soffermerà in seguito che mostra fin dai primissimi paragrafi dedicati alla società civile come le individualità economiche emerse dalla famiglia siano entità troppo astratte per sussistere come realmente indipendenti. Trattarle concretamente significa vederle fin da subito immerse nella fitta rete dei rapporti sociali in cui esse si formano, si socializzano e si strutturano in forme sempre crescenti di concretezza fino ad arrivare all'istituto della corporazione che non a caso Hegel definisce quale "seconda famiglia". Non bisogna tuttavia dimenticare l'insegnamento fondamentale del paragrafo della *Logica* dedicato alla parvenza: nella negatività di quest'ultima, nel movimento negativo della sua dissoluzione si riflette (*scheinen*) la stessa natura negativa dell'essenza, tanto che, alla fine del paragrafo, Hegel attribuisce i momenti propri della parvenza allo stesso *Wesen* che si rivela così esso stesso parvenza. Lo stesso gioco di rispecchiamento si ripete anche nella *Filosofia del diritto* e il dissolversi degli individui nei rapporti sociali a causa della loro inconsistenza ontologica e della loro astrattezza rivela in realtà la presenza alle loro spalle dell'universalità dell'eticità. Essa inizialmente, in quello che Hegel definirà "sistema dei bisogni", si manifesta in modo ancora astratto, formale, inconsapevole, in una parola parvente (*scheinend*). L'utilizzo del termine parvenza denota, accanto all'aspetto manifestativo della società civile – ovvero quell'aspetto secondo il quale in essa si mostrerebbe l'universalità etica - anche la sua mancanza e la sua

²²¹ In che cosa consistano effettivamente questi individui e in quali modi si manifesti l'eticità all'interno della società civile sono questioni che verranno trattate nelle sezioni successive di questo paragrafo. Qui ci si limiterà semplicemente ad indagare il rapporto tra società civile e la logica dell'essenza.

insufficienza. E' lo stesso Hegel a mostrare come la razionalità propria dell'etico si manifesti a questo livello ancora nella maniera insufficiente propria dell'intelletto:

«in questa sfera della finitezza, tale parvenza della razionalità (*dies Schein der Vernünftigkeit*) è l'intelletto (*Vertand*)» (GPhR, §189, p. 347, *Dir.*, p. 345).

Le individualità economiche intese atomisticamente come particolarità autonome e in sé autosufficienti e il sistema dei bisogni come manifestazione ancora formale e intellettualistica dell'eticità esprimono bene la connotazione negativa della parvenza; il particolare, infatti, è immediata negatività e in quanto tale si dissolve nella universalità come la determinatezza immediata all'interno della negatività dell'essenza. Allo stesso tempo, tuttavia, la *Besonderheit* privata di qualsiasi forma di stabilità e di concretezza non è in grado di manifestare adeguatamente l'eticità, la cui razionalità può solo riflettersi in maniera intellettualistica e parvente nel dileguare inconsapevole della particolarità. Non sembra però possibile ridurre l'intera trattazione della società civile alla categoria della parvenza e questa ulteriorità è suggerita dall'espressione utilizzata da Hegel nel §181 in cui definisce la *bürgerliche Gesellschaft* come «il mondo fenomenico dell'etico (*die Erscheinungswelt des Sittlichen*)». Il riferimento qui è ad un'altra figura della logica dell'essenza, quella dell'*Erscheinung* che ora deve essere chiarita.

Hegel dedica al tema dell'apparenza la seconda sezione della *Lehre vom Wesen*. A differenza della prima sezione, che era dominata dalla categoria della parvenza, questa seconda genera delle categorie dotate di un grado maggiore di *Selbständigkeit*. Il tema dell'*Erscheinung* è trattato in particolare nel secondo capitolo intitolato "L'apparenza e il fenomeno" che segue il primo dedicato all'esistenza²²². Il tema generale del capitolo, che qui può essere solo accennato, riguarda la stretta relazione che sussiste fra l'apparire dell'essenza e la sua esistenza: non esisterebbe infatti nessun apparire senza l'esistenza determinata in cui l'essenza appare (*erscheint*) e, allo stesso tempo, non esisterebbe nulla senza che questo qualcosa appaia. Apparire ed esistenza sono quindi strettamente legati, in modo tale che non possa darsi l'uno senza l'altro:

«l'essenza appare; così essa è ormai parvenza reale, in quanto i momenti della parvenza hanno esistenza. L'apparenza, ossia il fenomeno, è secondo che si è mostrato la cosa come mediazione negativa di sé con se stessa. [...] La parvenza (*Schein*) è la medesima mediazione, ma i suoi inconsistenti momenti hanno nell'apparenza (*Erscheinung*) la forma di un immediato stare per sé. All'incontro quell'immediato star per sé, che compete

²²² Cfr. *Log*, II, pp. 558-573.

all'esistenza, è dal canto suo rabbassato a momento. L'apparenza è quindi una unità della parvenza e dell'esistenza>> (*Log*, II, pp. 559, 560).

Dalla parte conclusiva del passaggio riportato si può comprendere la differenza essenziale tra la parvenza e l'apparenza: mentre nella prima i momenti sono privati di sussistenza concreta e si dissolvono immediatamente nel movimento negativo della riflessione, nella *Erscheinung* i momenti assumono un'esistenza concreta. Questo significa che <<le determinazioni della forma hanno qui un elemento di sussistenza indipendente. La loro parvenza si compie diventando apparenza o fenomeno>> (*ivi*, p. 537).

Si tratta adesso ancora una volta di capire come debba essere inteso il riferimento alla *Erscheinung* all'interno della società civile. E' vero infatti che Hegel non dà alcuno strumento al lettore per distinguere quel lato della società civile che manifesta l'eticità solo in modo parvente, da quell'altro lato che può invece essere definito propriamente <<mondo fenomenico dell'etico>>. La laconicità dei paragrafi della *Filosofia del diritto* non deve tuttavia portare a trascurare la differenza terminologica che appare già evidente nei *Lineamenti* e che emerge in tutta la sua radicalità se si confrontano questi ultimi con le pagine della *Scienza della logica* cui si è appena fatto riferimento. Si tratta allora di leggere tra le righe dei paragrafi hegeliani per capire se e dove avvenga il passaggio dalla "negatività" della parvenza, in cui il momento della particolarità dilegua nel movimento riflessivo dell'essenza non potendo manifestare la razionalità dell'etico se non in modo apparente e intellettualistico, alla "positività" dell'apparire in cui i due momenti della *Besonderheit* e della *Allgemeinheit* hanno finalmente guadagnato una loro sussistenza concreta, potendo manifestarsi l'uno nell'altro. Questo passaggio sembra effettivamente sussistere all'interno dell'analisi hegeliana e coincide con lo stesso sviluppo della società civile che, a partire dal momento iniziale del sistema dei bisogni, produce strutture sociali di crescente razionalità e dal maggior tasso di eticità: l'amministrazione della giustizia, la polizia e le corporazioni. In queste ultime si arriverà addirittura ad una nuova forma di quella unità di particolarità e universalità che aveva caratterizzato la famiglia, preparando così il passaggio allo stato. In questi momenti successivi della società civile, i soggetti non appaiono più nella loro astrattezza, ma vengono formati – Hegel parla proprio di *Bildung* – attraverso processi sempre più articolati di socializzazione ritrovando così la concretezza della loro autonomia che una concezione puramente atomistica della *bürgerliche Gesellschaft* non era in grado di garantire. Allo stesso tempo l'universalità non appare solo indirettamente nell'inconsistenza dell'individuo che svanisce all'interno dei rapporti sociali, ma si manifesta nelle concrete istituzioni cui Hegel dedica la seconda e la terza parte della sezione. Se questo è vero, il processo di transizione dallo *Schein* all'*Erscheinung* può essere anticipato già alla fine del sistema dei bisogni, in quei

paragrafi in cui il filosofo analizza l'elemento *ständisch* della società a lui contemporanea che, come si vedrà, svolgerà una funzione fondamentale all'interno della *Bildung* propria del mondo del lavoro²²³.

Non si deve tuttavia esagerare la “positività” dell'apparire hegeliano, pensando che già alla fine della società civile si sia raggiunta quella riconciliazione tra particolare e universale che si avrà solo nella sfera dello stato. Tutta la seconda sezione dell'eticità è infatti dominata dalla logica binaria dell'essenza e le sue categorie mantengono sempre in ultima istanza un ineliminabile residuo di irrelatezza. Particolarità e universalità si fronteggeranno sempre, senza trovare conciliazione in quella individualità che richiede il superamento della *Wesenslogik* nella logica del concetto che caratterizzerà la terza sezione della *Sittlichkeit*. Per quanto i due lati della *Besonderheit* e della *Allgemeinheit* – che si trovavano massimamente distanziati nel momento del passaggio dalla famiglia alla società civile – possano riavvicinarsi prima del passaggio allo stato, la loro unità resterà sempre, per usare l'espressione hegeliana, una *relative Totalität*:

«si tratta del sistema dell'eticità perduta nei suoi estremi: esso costituisce il momento astratto della realtà dell'idea, la quale qui è soltanto come la totalità relativa e la necessità interna in questo fenomeno esterno (*äußere Erscheinung*)» (GPhR, §184, p. 340, *Dir.*, p. 337).

Dopo aver chiarito meglio la natura del passaggio dalla famiglia alla società civile, sia dal punto di vista logico, sia dal punto di vista storico-epocale, è possibile ora addentrarsi nella seconda sezione dell'eticità.

3.

La sezione dedicata alla società civile appare a prima vista l'elemento più innovativo della *Filosofia del diritto* e il suo inserimento all'interno della sfera dell'eticità consente di distinguere la *Sittlichkeit* hegeliana dalla bella eticità degli antichi, con la sua unità immediata di universalità e particolarità. Nella analisi della *bürgerliche Gesellschaft* Hegel sembra essere del tutto solidale con la modernità e con l'evento epocale della scissione descritto efficacemente da Ritter e in questa direzione sembra andare anche la considerazione in cui Hegel tiene una nuova scienza, quale l'economia politica, alla quale si era dedicato fin dal periodo giovanile, esercitandosi poi, nel periodo jenese, in un fecondo

²²³ Nel chiarire la relazione tra parvenza e apparenza si è seguita qui la tesi centrale del lavoro di Cesarale: «nel passaggio dal sistema dei bisogni alla polizia e corporazione si trascorre da relazioni di pensiero dominate ancora dalla categoria di “*Schein*” a relazioni di pensiero in cui, invece, a dominare è la categoria di “*Erscheinung*”» (G.Cesarale, 2009, p. 109).

confronto con gli economisti scozzesi²²⁴. Se è vero che il momento della società civile, del modo del lavoro, del mercato e del nascente sistema capitalistico di produzione porta al massimo della sua concretezza quel principio della soggettività che aveva informato di sé tutta la tradizione giusnaturalistica, allora l'inglobamento di questa dimensione all'interno della sfera più alta della *Rechtsphilosophie* non potrà che significare una continuità tra il pensiero pratico hegeliano e la scienza politica moderna ed una sua inevitabile contrapposizione alla filosofia pratica antica di Platone e Aristotele, nella cui eticità veniva al contrario portato ad espressione il momento dell'universalità. Le cose, tuttavia, non stanno in questi termini ed è stato merito di *Manfred Riedel* l'aver mostrato la segreta solidarietà tra la filosofia pratica antica e la scienza politica moderna²²⁵. E' infatti comune ad entrambe le impostazioni, tanto all'eticità antica di Platone e Aristotele, quanto al giusnaturalismo moderno di Hobbes e Rousseau, identificare lo stato con la comunità degli individui, mentre la novità introdotta da Hegel consiste proprio nell'evidenziare l'epocale *Trennung* introdotta dalla Rivoluzione francese che ha reso improponibile quel paradigma concettuale a partire dal quale sia gli antichi che i moderni avevano preso le mosse. La consapevolezza della contraddizione tra il paradigma concettuale giusnaturalistico e gli esiti incerti dell'evento rivoluzionario irriducibili a quella forma di concettualità è mediata dall'incontro fruttuoso di Hegel con l'economia politica e in particolare con il nuovo concetto di società civile che da quegli studi emerge e che nelle riflessioni jenesi prima e nella *Filosofia del diritto* poi trova per la prima volta una considerazione filosofica²²⁶. L'approccio originale di Riedel consiste nel mettere in relazione la trattazione hegeliana della *bürgerliche Gesellschaft* non tanto con la riflessione sociologica che ad essa è seguita, bensì con alcuni concetti fondamentali della politica classica quali quelli di *koinonìa politiké* e di *societas civilis*. In accordo con i pensatori controrivoluzionari, infatti, Hegel coglie la novità – pur valutandola in modo opposto – portata dalla Rivoluzione francese, ovvero la dissoluzione di quei legami sociali immediatamente politici che caratterizzavano le comunità antiche e che sono stati sostituiti dalla nuova società di individui privati descritta dagli economisti scozzesi. Questa nuova concezione della società civile rompe una lunga tradizione che unisce la politica antica al giusnaturalismo moderno e che ha sempre pensato la dimensione politica dello stato (*polis* o *civitas*) come coincidente con la *koinonìa politiké* o con la *societas civilis*²²⁷. La *Trennung* rivoluzionaria si rifletterebbe quindi anche nella scissione tra i due lati della società civile tradizionale, quello sociale e quello politico, che non

²²⁴ Per un'analisi dei rapporti fra Hegel e l'economia politica, cfr. F. Barcella, 1975; Bodei, Racinaro, Barale, 1975.

²²⁵ Cfr. M. Riedel, 1975, pp. 67, 68; *ivi*, pp. 123-151.

²²⁶ Cfr., *ivi*, pp. 68-70.

²²⁷ Elemento fondamentale di questo modo di concepire la coincidenza tra società civile e stato è, secondo Riedel, la sua distinzione dalla *societas domestica*, ovvero dalla economia pensata proprio come quella dimensione priva di elementi politici. Inevitabile conseguenza di questa impostazione è l'esclusione dalla società civile di tutti quei membri della comunità che non dispongono di una qualche forma di rilevanza politica (quali le donne, i figli e gli schiavi nelle società antiche) e che sono limitati alla mera sfera economica della *societas domestica*. Si questo cfr. *ivi* p. 131.

possono più essere tenuti assieme. Queste trasformazioni epocali si ritroverebbero secondo Riedel anche nella trattazione hegeliana della *bürgerliche Gesellschaft*, dal momento che a quest'ultima rimane solamente la connotazione sociale, mentre la dimensione politica verrà riservata allo stato, cui per la prima volta spetta una trattazione separata e autonoma²²⁸. A questa distinzione tra *bürgerliche Gesellschaft* e *Staat* corrisponderebbe poi anche una nuova distinzione tra *bourgeois* (ovvero il membro della società civile) e *citoyen* (il cittadino dello stato): mentre il primo erediterebbe la connotazione naturalistica dell'uomo pre-politico mosso esclusivamente dal suo arbitrio e dai suoi bisogni primari, il secondo coinciderebbe con l'uomo politico che i giusnaturalisti inserivano all'interno di quella *societas civilis* frutto del contratto sociale²²⁹. Questa costituisce agli occhi di Riedel una delle più grandi innovazioni del pensiero politico moderno:

«con ciò nella struttura della filosofia politica Hegel intraprese la trasformazione di gran lunga più importante dall'epoca della fondazione del concetto di sovranità da parte di Bodin e dalla postulazione della *volonté générale* da parte di Rousseau, che solo poco tempo dopo di lui doveva divenire il problema effettivo dei tempi moderni» (M. Riedel, 1975, p. 142).

Con la sezione dedicata alla società civile, quindi, Hegel porta per la prima volta a coscienza, rileggendola attraverso categorie filosofiche, l'evento stesso della Rivoluzione francese. Come aveva già sostenuto Ritter, anche per Riedel è nel nuovo concetto di *bürgerliche Gesellschaft* che si ritrova la vera eredità della rottura rivoluzionaria e la soluzione alle aporie e alle contraddizioni che essa aveva posto. La modernità post-rivoluzionaria emerge dal processo di de-tradizionalizzazione e de-politicizzazione della società e dal movimento speculare della nascita di un "monopolio della politica" affidato alla sfera dello stato. In questo modo, privati i rapporti sociali della loro connotazione politica, il loro fondamento diventa la sfera economica, non più ovviamente quella della vecchia *societas domestica*, ma quella delle nascenti società industriali descritta dalla nuova economia politica. Questa distinzione tra società civile e stato non deve far pensare ad una loro astratta opposizione, o addirittura ad un rapporto unilateralmente conflittuale. La rottura dell'unità immediata che caratterizzava la *koinonìa politiké* antica è infatti funzionale all'instaurazione di rapporto mediato, caratterizzato da un tasso maggiore di concretezza e di razionalità e in questo senso, secondo Riedel, andrebbe valutato l'inserimento all'interno della stessa sezione della società civile di quegli istituti,

²²⁸ Questa distinzione emerge con chiarezza già dallo *Zusatz* al §182: «*wenn der Staat vorgestellt wird also eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint*» (GPhR., §182Z, p. 339).

²²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 135-137. L'analisi di Riedel in questo caso sembra esagerare la vicinanza della società civile hegeliana allo stato di natura giusnaturalistico. È vero, infatti, che anche il *bourgeois*, come il membro della *societas generi humanis* è un individuo fondato esclusivamente sui suoi bisogni e sull'antagonismo che ne deriva, ma l'intenzione di Hegel all'interno della seconda sezione dell'eticità, come si vedrà, è proprio quella di prendere le distanze dal mito dello stato di natura, mostrando come nello stesso antagonismo della *bürgerliche Gesellschaft* siano in realtà all'opera dei vincoli sociali che svolgono una fondamentale funzione di *Bildung*.

quali l'amministrazione della giustizia, la polizia e le corporazioni, che ereditano in realtà quegli elementi di politicità caratteristici delle società pre-rivoluzionarie e che ora assumono un senso esclusivamente amministrativo e incomprensibile se astratto dal rapporto vitale e organico che la dimensione sociale intrattiene con quella politico-statale²³⁰.

Il carattere innovativo della lettura di Riedel con cui ci si è fino ad adesso confrontati consiste nell'inserire la trattazione hegeliana della società civile sullo sfondo del confronto epocale tra tradizione e rivoluzione, ma la giusta sottolineatura dell'importanza di questa *Trennung* all'interno della modernità rischia di sottovalutare la pur fondamentale distinzione tra la politica classica e il giusnaturalismo moderno. Se infatti è vero che, così come nella politica classica la *pòlis* coincide con la *koinonìa politiké*, allo stesso modo nella scienza politica moderna la *civitas* è definita come *societas civilis*, questo non deve portare ad identificare due impostazioni che, a partire da presupposizioni antropologiche differenti – quelle dello *zòon politikòn* e dell'individuo atomistico dello stato di natura –, sviluppano due diversi concetti di società. In Aristotele la *polis* sussiste in perfetta continuità con la famiglia, all'interno di una concezione teleologica della natura e da questo derivano le sostanziali differenze con la concezione artificiale e contrattualistica della società civile così come è stata sviluppata all'interno della tradizione giusnaturalistica²³¹.

Già nel primo paragrafo della sezione Hegel espone quelli che definisce come i due principi (*Prinzipien*) della società civile. Il primo è quello della persona concreta (*konkrete Person*):

<<uno dei due principi della società civile è la persona concreta che, in quanto particolare (*als besondere*), è fine a se stessa, e che è una totalità di bisogni (*Bedürfnisse*) e una mescolanza di necessità naturale (*Naturnotwendigkeit*) e di arbitrio (*Willkür*)>> (*GPhR*, §182, p. 339, *Dir.*, p. 337).

Ritorna all'interno della società civile la figura della persona che, come si è visto, era stata la protagonista della sezione dedicata al diritto astratto. Hegel, tuttavia, fornisce qui a questa figura una determinazione aggiuntiva, quella della concretezza, che sembra opporsi esplicitamente a quella astrattezza che caratterizzava la prima parte dei *Lineamenti*. La società civile si rivela, quindi, come il luogo in cui il diritto astratto trova la sua vera collocazione, dove esso emerge all'interno delle concrete relazioni sociali e non più astratto da esse e presentato nella sua contraddittoria autosussistenza. Nel passaggio dalla *Persönlichkeit* alla *konkrete Person*, tuttavia, avviene un decisivo ribaltamento: la persona concreta viene infatti definita da Hegel come <<una totalità di

²³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 145-151.

²³¹ Ci sembra quindi di poter condividere a proposito della lettura di Riedel l'opinione di Cesarale: <<alla base di questa incomprensione vi è l'incapacità riedeliana di distinguere accuratamente fra storia del lemma e storia del concetto>> (G. Cesarale, 2009, p. 32).

bisogni e una mescolanza di necessità naturale e di arbitrio>>, tutti elementi dei quali il diritto astratto doveva necessariamente fare astrazione, limitandosi alle sole determinazioni giuridiche che regolavano le relazioni intersoggettive tra proprietari. Ciò che nell'*abstraktes Recht* appariva come inessenziale emerge ora come l'elemento costitutivo della persona concreta che si muove all'interno della società civile. Come si vedrà a proposito del secondo principio, è proprio questa connotazione naturalistica della *konkrete Person* a rendere necessari quei rapporti intersoggettivi positivi che emergeranno come condizione di possibilità dello stesso soddisfacimento dei bisogni e che nel diritto astratto apparivano soltanto, soprattutto all'interno della figura del contratto, come rapporti negativi, mirati alla tutela della proprietà. Anche in questo caso, la realizzazione concreta del diritto si manifesta paradossalmente attraverso un ribaltamento di alcune delle sue caratteristiche essenziali e non è un caso, come nota giustamente Cesarale, che il compimento definitivo dell'*abstraktes Recht* nella amministrazione della giustizia sia preceduto dall'analisi del sistema dei bisogni, che già fin dal primo paragrafo della società civile emerge come la condizione di possibilità della stessa costituzione delle persone concrete in quanto <<totalità di bisogni>> che devono essere soddisfatti²³². Questo avverrà tuttavia nel prosieguo della trattazione della società civile; nel suo momento iniziale essa appare piuttosto come una ricaduta nello stato di natura di cui parlava la tradizione giusnaturalistica, popolato da uomini definiti esclusivamente sulla base delle loro pulsioni accidentali e arbitrarie e dei loro bisogni primari: tutto ciò che il diritto astratto aveva messo tra parentesi ritorna qui con prepotenza, non vi è più traccia della libertà autoriflessiva e dell'autonomia emerse all'interno della trattazione della morale e la stessa unità della particolarità con l'universalità etica conquistata dalla famiglia sembra essere andata perduta. Non si deve tuttavia appiattare l'inizio della società civile hegeliana sullo stato di natura moderno: il primo, infatti, non costituisce in alcun modo un presupposto immediato, ma è frutto di una mediazione, in particolare di quel processo di astrazione e di scissione che caratterizza "filogeneticamente" l'emanciparsi dell'umanità dalle comunità tradizionali pre-rivoluzionarie e, "ontogeneticamente", la formazione dell'individuo attraverso la dissoluzione della famiglia. Dietro l'apparente naturalità della persona concreta sta invece la natura artificiale e culturale dell'astrazione e del costituirsi storico della modernità; si tratta quindi di una naturalità mediata, o, meglio, di una seconda naturalità che ha i caratteri culturali della *Bildung*²³³. E' proprio attraverso questa particolare forma di naturalità che, paradossalmente, si rinvengono le tracce della condizione di possibilità della realizzazione di quella dimensione giuridica astratta che pure sembra così lontana da queste pagine iniziali dedicate alla società civile. Nell'astrazione e nella scissione da qualsiasi forma di vincolo tradizionale, infatti, si realizza concretamente e storicamente

²³² Cfr. G. Cesarale, 2009, pp. 36-40.

²³³ Cfr. su questo L. Cortella, 2001a, p. 96.

quella uguaglianza formale tra gli individui che costituisce l'essenza stessa della *Persönlichkeit* e permette alle persone concrete di muoversi liberamente all'intero del nuovo terreno del mondo del lavoro, avendo come unico fine la soddisfazione dei loro interessi individualistici e dei loro bisogni.

Se il primo principio ha mostrato il lato della particolarità, il secondo esprime invece quello dell'universalità:

«l'altro principio, invece, è la persona particolare in quanto essenzialmente in relazione a un'altra particolarità analoga, per cui ciascuna si fa valere e si appaga mediante l'altra ed è, al tempo stesso, puramente e semplicemente mediata dalla forma dell'universalità >> (*ibidem*).

Il lato universale della società civile viene definito da Hegel «il sistema di dipendenza onnilaterale (*System allseitiger Abhängigkeit*)» (*ivi*, §183, p. 340, *Dir.*, p. 337) e si oppone solo apparentemente al primo. Esso è piuttosto la condizione di possibilità della stessa persona concreta definita esclusivamente dai suoi bisogni che, per essere realizzati, hanno bisogno della mediazione dell'universalità sottoforma di soddisfazione dei bisogni degli altri e, quindi, il lato dell'universalità appare piuttosto come dedotto dal primo. Proprio il perseguimento del massimo della particolarità, cioè dell'arbitrio e dei fini particolari degli individui produce in maniera inconsapevole e necessitata – quindi per niente intenzionale e ricercata – un'universalità con caratteristiche che anticipano quelle dello stato. Non a caso Hegel definisce il manifestarsi di questa universalità come «stato esterno (*äußerer Staat*), stato del bisogno (*Notstaat*) e stato dell'intelletto (*Verstandesstaat*)» (*ibidem*). Ciascuna di queste definizioni illumina un lato decisivo della società civile: prima di tutto essa anticipa lo stato in quanto parvenza e apparenza dell'eticità, ma nel farlo i due momenti della *Besonderheit* e della *Allgemeinheit* restano contrapposti ed estrinseci l'uno all'altro. Lo stato rimane quindi esteriore alle persone concrete e non avviene tra i due poli alcuna riconciliazione. Allo stesso tempo esso nasce dal perseguimento dei bisogni e dell'arbitrio, emerge quindi da una dimensione naturale e di questa naturalità riproduce le caratteristiche – tra cui la connotazione nient'affatto libera, bensì di necessità – sotto forma di stato del bisogno. Esso, infine, in quanto stato dell'intelletto – come sottolineato con chiarezza da Marini – si limita a preservare la libertà formale degli individui, quella che tutela proprio l'invulnerabilità della loro particolarità e consente loro di muoversi nella società civile come in un «teatro delle particolarità»²³⁴.

²³⁴ Da questo punto di vista, Marini legge la società civile hegeliana in continuità con lo stato liberale di diritto quale emerge da autori come Kant, autori nei quali tale concetto non a caso andava a coincidere con quello di *societas civilis*: «in questo stato che è la società civile, o anche lo stato liberale di diritto, i cittadini sono i titolari di una loro libertà soggettiva, realmente esistente, garantita dalla legge, che Hegel chiama anche libertà formale» (G. Marini, 1979, p. 67). Bisogna infatti ricordare che il potere giudiziario, sottoforma di amministrazione della giustizia, rientra secondo Hegel nella sfera della società civile e non in quella dello stato.

La *bürgerliche Gesellschaft* porta per la prima volta nella storia dell'umanità alla realizzazione il momento della particolarità, cioè della persona concreta. Questo evento epocale rappresenta indubbiamente un momento negativo nel percorso della realizzazione della libertà sostanziale, soprattutto se confrontato con momenti precedenti di realizzazione dell'eticità quali la *polis* e la famiglia. Hegel è ben consapevole della natura tragica della società civile, tanto da definirla – non senza esagerazione – <<spettacolo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica>> (*ivi*, §185, p. 341, trad.it., p. 339)²³⁵. La consapevolezza di questa negatività in ogni caso non fa arretrare Hegel di fronte alle enormi positività di questo evento: il mancato sviluppo del lato della particolarità, infatti, non dimostra la forza degli stati antichi, bensì la loro debolezza, la loro incapacità di sviluppare quella forza che trae giovamento proprio dal negativo e che <<lascia dirompere in tutto il suo vigore l'opposizione della ragione (*Gegensatz der Vernunft*) al fine di dominarla, mantenendosi quindi in essa e tenendola raccolta entro sé>> (*ibidem*). Non si tratta quindi né di negare la particolarità, né di fermarsi presso di essa, bensì di superare entrambi questi momenti intellettuali per raggiungere quella ragione che si nutre di quella opposizione, dominandola. E' evidente come questa razionalità presupponga, per essere conquistata, la piena realizzazione di entrambi i momenti, tanto quello universale, quanto quello particolare e da ciò risulta l'importanza della società civile, che porta a compimento quel processo storico di affermazione della libertà soggettiva che era cominciato con la rivoluzione cristiana e che aveva mostrato l'insufficienza di pur grandi sistemi etici, quali quello di Platone:

<<Platone, nel suo stato, presenta l'eticità sostanziale nella sua bellezza e verità ideale. Egli, tuttavia, riuscì a venire a capo del principio della particolarità autonoma – principio che proprio nella sua epoca aveva fatto irruzione nell'eticità greca – unicamente contrapponendo ad essa il proprio stato soltanto sostanziale: egli esclude tale principio fin nei suoi inizi, cioè nella proprietà privata e nella famiglia, e poi nella sua ulteriore evoluzione, in quanto arbitrio particolare e scelta del ceto sociale, ecc. [...] Ciò che non giunge ad affermare il proprio diritto è il principio della personalità autonoma ed entro di sé infinita del singolo, cioè il principio della libertà soggettiva, il quale interiormente è sorto nella religione cristiana, ed esteriormente – congiunto pertanto con l'universalità astratta – nel mondo romano>> (*ibidem*)²³⁶.

²³⁵ <<lo sviluppo autonomo della particolarità è il momento che, negli stati antichi, si mostra come l'irruenta corruzione dei costumi e come il fondamento ultimo del loro declino>> (*GPhR*, §185A, p. 341, *Dir.*, p. 339).

²³⁶ E' quindi corretta l'interpretazione di Marini, secondo cui <<si può dire che nella società civile hegeliana, così intesa, confluiscono i valori scoperti dalla tradizione di pensiero che va dalla rivoluzione cristiana a Kant>> (G. Marini, 1979, p. 65). Nell'interpretazione di Marini, le tre sezioni dell'eticità ricapitolerebbero la successione diacronica di tre fasi epocali: la fase del pensiero antico e della sua eticità solo sostanziale, il cui filosofo per eccellenza sarebbe Platone; la fase del pensiero moderno della libertà soggettiva introdotta dal cristianesimo, che ottiene la sua formulazione più coerente con

Ma in che cosa consiste esattamente la natura etica della società civile e quale significato sistematico le attribuisce la sua collocazione intermedia tra la famiglia e lo stato? La risposta ad entrambe le domande emerge dai paragrafi finali della sezione introduttiva alla *bürgerliche Gesellschaft*: quest'ultima consisterebbe in un processo di formazione (*Bildung*) in grado di sollevare gli individui all'universalità²³⁷ e, allo stesso tempo, capace di condurli dalla loro naturalità originaria ad una nuova forma di libertà. Il superamento della iniziale condizione di naturalità, vincolata all'arbitrio e ai bisogni che, come si è visto, coincide con il primo principio della società civile viene superato immediatamente dal secondo principio, quello della dipendenza onnilaterale, che si rivela la sua condizione di possibilità. Condizione del soddisfacimento dei propri bisogni individuali è il soddisfacimento dei bisogni di tutti gli altri e questo significa che, inconsapevolmente, il volere di ciascuna persona concreta inizia ad assumere una forma – il contenuto del volere in questa fase iniziale della società civile non perde la sua naturalità – universale, <<rendendosi così ciascuno un anello della catena di questo contesto>> (*ivi*, §187, p. 343, trad.it., p. 341). In questo modo, attraverso l'affermazione dell'interesse individuale ciò che si afferma veramente è l'interesse dell'Idea, che viene definito da Hegel come <<formare la soggettività nella sua particolarità (*die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden*)>> (*ibidem*). Il processo formativo operato dalla società civile nei confronti degli individui consiste precisamente nella *Bildung* del lavoro:

<<nel soggetto questa liberazione [dalla naturalità] è il duro lavoro (*die harte Arbeit*) contrapposto alla mera soggettività del comportamento [...] è però attraverso questo lavoro della civiltà che la stessa volontà soggettiva ottiene entro sé l'oggettività: ed è unicamente in questa oggettività che la volontà soggettiva, da parte sua, diviene degna e capace di essere la realtà dell'idea (*die Wirklichkeit der Idee*)>> (*ibidem*).

Lo stato esterno della società civile agisce sui bisogni delle persone attraverso la mediazione necessaria del lavoro all'interno di un sistema onnilaterale di dipendenza che, di fatto, inserisce i bisogni stessi in un processo di socializzazione che arriva a modificare quanto meno la struttura formale del volere soggettivo, innalzandola alla forma dell'universalità. Questo è solo il primo stadio del processo della società civile, ma già qui si capisce come l'oggettività e l'estraneità della

Kant e infine la nova fase della concezione più concreta e coerente della libertà, che comprende in sé i due precedenti momenti e che trova la sua formulazione nella dottrina hegeliana dello stato.

²³⁷ Questa forma di innalzamento del particolare all'universale – e quindi di unità tra i due – non consiste tuttavia ancora nell'idea etica. Quest'ultima si raggiungerà solamente nello stato, dove la logica binaria dell'essenza verrà sostituita da quella del concetto e l'aver il proprio fondamento nella sostanza etica sarà portato a coscienza da parte degli individui che si riconosceranno in quest'ultima. La totale trasparenza tra cittadini e istituzioni all'interno della concettualità hegeliana non significa altro che la realizzazione della libertà. A livello della società civile, tuttavia, questo innalzamento non può che assumere, almeno nella sua fase iniziale, ancora la forma della necessità: <<non è come libertà, bensì è come necessità che il particolare si elevi alla forma dell'universalità, che cerchi e abbia in questa la propria sussistenza>> (*GPhR*, §186, p. 343, *Dir.*, p. 341).

bürgerlichen Gesellschaft, che ancora appare agli individui come una necessità, riesca a modificarne la natura interna. Si capisce ora la polemica che Hegel svolge in questi paragrafi contro le posizioni, come quella di Rousseau, che oppongono alla civiltà corruttrice una naturalità innocente, fraintendendo così del tutto la natura dello spirito: non c'è infatti alcuna astratta contrapposizione tra la natura e la civiltà, entrambe vanno inserite all'interno del processo dello spirito che <<si sdoppia entro se stesso>> (*ibidem*), si autolimita assumendo le forme primo naturali dei bisogni primari e dell'arbitrio che gli sono indispensabili per il raggiungimento della sua realizzazione, della sua *Wirklichkeit*, ma che sono destinate ad essere superate dallo spirito stesso.

E' possibile ora comprendere il secondo lato della *Bildung* della società civile, quello del raggiungimento di una forma relazionale di libertà²³⁸. L'individualismo che informa di sé tutta la seconda sezione dell'eticità, fin dal suo punto di partenza come principio della persona concreta non viene negato, ma esso appare costituito da, ed essenzialmente vincolato ai rapporti sociali:

<<se la società civile “strappa via l'individuo” dal legame familiare e “rende reciprocamente estranei i suoi membri e li riconosce come persone autonome”, essa tuttavia istituisce una nuova dipendenza: quella nei confronti della società stessa, quella nei confronti dell'universale sociale>> (L. Cortella, 2011a, p. 107).

4.

Il sistema onnilaterale di dipendenza descritto in maniera ancora astratta nei paragrafi introduttivi alla società civile assume una forma determinata nella prima parte della sezione, rivelandosi un sistema dei bisogni (*System der Bedürfnisse*), secondo il quale ogni bisogno soggettivo

<<ottiene la propria oggettività, cioè il proprio appagamento, per mezzo a) di cose esterne, che adesso sono anche la proprietà (*Eigentum*) e il prodotto di altri bisogni e di altre volontà, e b) dell'attività e del lavoro, in quanto si tratta di ciò che media i due lati>> (*GPhR*, §189, p. 346, *Dir.*, p. 345).

Ciò che Hegel descrive attraverso questo meccanismo è il nascente mercato capitalistico caratterizzato dal primato degli interessi individuali, dalla concorrenza, dall'individualismo antagonistico e conflittuale. Esso determina inevitabilmente la fine di quella comunità etica che, sottoforma di stati tradizionali o di famiglia, era in grado di soddisfare i bisogni primari dei propri membri. Attraverso questa “tragedia nell'etico” – ovvero attraverso una radicale forma di

²³⁸ <<Si conferma qui – anche all'interno del sistema dei bisogni – la concezione hegeliana della libertà relazionale: il soggetto può essere presso di sé solo nell'altro da sé>> (L. Cortella, 2001a, p. 107).

individualizzazione –, tuttavia, le persone concrete hanno una maggiore possibilità di realizzare i propri interessi proprio grazie alla relazione con gli altri e alla realizzazione dei loro bisogni. Questo forma ancora astratta di universalità costituisce la razionalità del sistema dei bisogni, che tuttavia si manifesta a questo livello ancora in maniera intellettualistica²³⁹. Come è noto, è proprio una delle attività proprie dell'intelletto quella della determinazione di leggi che mettano ordine nell'apparente casualità e contingenza dei fenomeni, mostrandone la ragione e il fondamento necessario. Hegel ritiene l'economia politica quella scienza in grado di <<esporre il rapporto e il movimento delle masse sociali nella loro determinatezza e intersecazione qualitativa e quantitativa>> (ivi, §189A, p. 346, trad.it., p. 345)²⁴⁰.

L'analisi hegeliana del sistema dei bisogni comincia proprio dal lato del bisogno soggettivo che, all'interno della *bürgerliche Gesellschaft*, presenta le caratteristiche distintive dell'essere umano. Se infatti i bisogni degli animali e i mezzi necessari a soddisfarli si riducono ad una ristretta e limitata cerchia, l'uomo ha la capacità di trascendere questa costitutiva limitatezza animale in una duplice direzione, quella della <<moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi>> e della <<scomposizione e differenziazione del bisogno concreto in singole parti e in singoli lati, i quali divengono diversi bisogni particolarizzati e, quindi, più astratti>> (ivi, §190, p. 348, trad.it., p. 347). Ecco allora che al livello del sistema dei bisogni per la prima volta si può correttamente parlare di uomo (*Mensch*)²⁴¹.

La determinazione del soggetto del *System der Bedürfnisse* come uomo non deve tuttavia trarre in inganno: nemmeno nella prima parte della società civile si è di fronte all'autentico agire etico di cui la moralità aveva fornito la struttura formale. Si realizza infatti una indefinita divisione e moltiplicazione dei mezzi per il perseguimento dei fini particolari producendo un <<continuo scadere dello *Zweck*, sganciato come prodotto del lavoro nel mondo esterno, in un nuovo mezzo per realizzare altri propositi e così di seguito senza fine>> (M. Alessio, 1996, p. 114); Hegel definisce questo

²³⁹ Sono proprio queste osservazioni, secondo Honneth, a mostrare la superiorità della società civile rispetto alla famiglia: <<nel traffico commerciale il soggetto entra come una persona giuridica già individualizzata, mentre invece nello spazio domestico esiste solo come membro incapace di autonomia, in una comunità non scelta. In altre parole, è l'alto grado di individualizzazione, di possibilità per la realizzazione degli interessi egoistici, che procura alla società civile una certa superiorità rispetto allo spazio comunicativo della famiglia>> (A. Honneth, 2003, p. 108).

²⁴⁰ Si capisce per quale motivo Hegel sviluppi proprio nella sfera dell'eticità il confronto con l'economia politica ed il suo oggetto. Le leggi individuate da questa scienza mostrano già una forma, sebbene ancora astratta e intellettualistica, di universalità etica, da cui dipenderebbe l'oggettività (che per Hegel coincide con la soddisfazione) dei bisogni della particolarità. Questo punto è illustrato efficacemente da Riedel: <<se ci si chiede il motivo di questa necessità di inserire le attività economico-politiche nel sistema dell'eticità non si ha bisogno di cercare a lungo in Hegel; esso risiede nella ricezione della moderna economia politica [...] in cui le determinatezze e la realtà molteplice dei prodotti derivanti dal bisogno e dal lavoro si rendono indipendenti e producono una sfera dell'universale dipendenza sociale degli individui>> (M. Riedel, 1975, p. 73).

²⁴¹ Cfr. *GPhR*, §190A, p. 348, trad.it. p. 347. Questo aspetto è sottolineato anche da Alessio: <<la persona giuridica si fa concreta, getta la maschera e diventa uomo: è il passaggio alla società civile, al sistema dei bisogni, innanzitutto, e all'agire umano che ivi si esplica>> (M. Alessio, 1996, p. 108).

processo <<raffinamento (*Verfeinerung*)²⁴². Questa progressiva razionalizzazione della soddisfazione dei bisogni produce un superamento della condizione meramente naturale dell'animale, ma la *Befreiung* riguarda solo la forma, lasciando il contenuto del bisogno determinato esclusivamente dalla natura, dall'arbitrio soggettivo e dalla contingenza. Il sistema dei bisogni quale determinazione concreta, adeguata alla nascente società capitalistica del generale sistema di dipendenza onnilaterale dovrebbe in ogni caso produrre – lo si è già visto nell'analisi dell'introduzione alla società civile – il primo stadio del progressivo innalzamento del particolare all'universale. A prima vista esso sembra essere garantito proprio dalla natura sociale della soddisfazione dei bisogni che li porta ad assumere inconsapevolmente una forma razionale, secondo il meccanismo descritto sinteticamente da Hegel nello *Zusatz* al §192, con un chiaro riferimento alle teorie economiche degli studiosi scozzesi:

<<dadurch, dass ich mich nach dem anderen richten muss, kommt hier die Form der Allgemeinheit herein. Ich erwerbe von anderen die Mittel der Befriedigung und muss demnach ihre Meinung annehmen. Zugleich aber bin ich genötigt, Mittel für die Befriedigung anderer hervorzubringen>> (GPhR, §192Z, p. 349).

Secondo la descrizione dell'economia politica l'uomo si imbatte nell'altro allo stesso tempo necessariamente e inconsapevolmente: se infatti all'interno delle società moderne tanto i bisogni, quanto la modalità della loro soddisfazione ha ormai una natura completamente sociale, l'uomo continua ad essere mosso dai suoi interessi particolari e la necessaria presenza dell'altro rimane a lui del tutto estrinseca. L'altro è ridotto ad un mezzo necessario per il soddisfacimento dei propri fini soggettivi e questa particolare forma di riconoscimento è, come tutte le vere forme di riconoscimento, reciproca; il suo risultato è una forma di astrazione che, iniziando come <<qualità dei bisogni e dei mezzi, diviene anche una determinazione della relazione reciproca tra gli individui>> (*ivi*, §193, p. 350, trad.it., p. 349). In questo modo l'uomo si innalza all'universalità a prezzo della sua concretezza e della sua autentica identità e l'*Allgemeinheit* si impone sui soggetti sotto forma della loro assoluta dipendenza dai processi di socializzazione²⁴³. Il vero aspetto dell'elevazione del particolare all'universale, quindi, - o almeno quello che potremmo definire il suo lato negativo – non consiste tanto, o non consiste solamente nel principio della “mano invisibile” di Adam Smith e dell'economia politica classica, secondo il quale l'universalità si affermerebbe proprio attraverso il perseguimento da parte di ciascuno del suo proprio interesse particolare, bensì consisterebbe proprio in questo

²⁴² Cfr. *GPhR*, §191, p. 349, trad.it., p. 347).

²⁴³ Cfr. L. Cortella, 2011a, pp. 123-125.

processo di astrazione che riguarda gli uomini stessi e che si realizza all'interno delle relazioni intersoggettive caratteristiche del sistema dei bisogni²⁴⁴.

Al termine dell'analisi dei bisogni e delle loro modalità di soddisfazione, Hegel può passare ad un confronto con la specie di lavoro (*die Art der Arbeit*) cui vengono dedicati tre paragrafi all'interno del sistema dei bisogni. Il punto di partenza del ragionamento hegeliano è una definizione del lavoro in quanto mediazione della soddisfazione dei bisogni:

«il lavoro è la mediazione (*Vermittlung*) che consiste nel procurare e allestire per i bisogni particolarizzati, dei mezzi altrettanto particolarizzati. In vista di questi fini molteplici, e con i procedimenti più svariati, il lavoro specifica il materiale fornito immediatamente dalla natura» (*ivi*, §196, p. 351, trad.it. p. 351).

L'elemento più innovativo della trattazione hegeliana del lavoro, tuttavia, consiste nell'analisi della divisione dei lavori (*Teilung der Arbeiten*) su cui si era soffermata anche l'economia politica. Nelle società moderne basate sulla divisione del lavoro, «il lavoro del singolo diventa più semplice e, in virtù di ciò, diviene più grande la sua abilità nel lavoro astratto, come pure aumenta la quantità delle sue produzioni» (*ivi*, §198, p. 352, trad.it., p. 353). Hegel non si limita tuttavia a recepire la lezione dell'economia classica, secondo la quale la divisione del lavoro costituiva una sorta di presupposto antropologico risalente alla molteplicità dei bisogni e delle capacità dell'uomo e sviluppatosi pienamente solo nelle nascenti società capitalistiche e industriali, bensì fornisce a questo dato sociologico una spiegazione più profonda. Secondo il filosofo tedesco, infatti, la *Spezifizierung* in cui consisterebbe la *Teilung der Arbeiten* deriverebbe da quell'astrazione in cui consiste «l'aspetto universale e oggettivo del lavoro» (*ibidem*). Essa insomma non deriverebbe da ipotetiche tendenze immanenti alla natura umana bensì dalla natura del lavoro in quanto mediazione (*Vermittlung*) tra soggetto (uomo definito dai suoi bisogni) e oggetto (mezzi per il soddisfacimento dei bisogni). L'universalità costitutiva del lavoro rende infatti possibile in molteplici modi la soddisfazione di diversi tipi di bisogni e la sua funzione di mediazione rende possibile il realizzarsi di questa

²⁴⁴ E' merito di Michael Theunissen aver posto l'accento su questo punto. La dottrina di Adam Smith non risponderebbe davvero alla domanda sulle modalità in cui l'universalità si farebbe valere sulla particolarità. L'approccio dell'economia politica riguarderebbe infatti solamente la *intersubjektive Allgemeinheit* e non la *an und für sich seiende Allgemeinheit*, cui anche la prima si riferisce. La vera risposta andrebbe invece trovata nel processo del farsi altro (così si potrebbe approssimativamente tradurre l'espressione di Theunissen "Veränderung") degli individui all'interno del sistema dei bisogni e che assumerebbe la forma di una estraneazione (*Entfremdung*): «*diese Entfremdung aufklären heißt zugleich: allererst erfassen, was es bedeutet, dass die Abstraktion zu einer Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen wird. Einerseits zeigt sich, dass auch die Veränderung, die das Individuum leistet, indem es sich zum Glied in der Kette eines übergreifenden Zusammenhangs macht, eine Abstraktion ist; und andererseits wird sichtbar, dass auch die Abstraktion, die in der Arbeit liegt, Veränderung in sich schließt. [...] [die bürgerliche Gesellschaft] entfremdet die Individuen einander. Die anderen können mir aber allein dannals solche gegenwärtig sein, für die ich einer unter anderen bin, wenn ich selbst mich als einen unter anderen auffasse. Die bürgerliche Gesellschaft nötigt die Individuen also auch und vor allem zur Selbstentfremdung*» (M. Theunissen, 1982, pp. 376-378).

specializzazione in cui consiste la divisione del lavoro²⁴⁵. Quest'ultima non è approfondita da Hegel solo nei suoi aspetti emancipativi, ma viene anche illuminata nel suo lato negativo e reificante, che consiste nella << dipendenza (*Abhängigkeit*) e relazione reciproca (*Wechselbeziehung*) degli uomini in vista dell'appagamento dei restanti bisogni >> (*ibidem*). Il sistema di dipendenza onnilaterale della società civile, che trova la sua massima espressione proprio nella divisione sociale del lavoro, se, da una parte, libera l'uomo dalla sua condizione naturale, dall'altra sostituisce quest'ultima con una dipendenza sociale non meno oppressiva, dal momento che resta, nei confronti degli uomini, estrinseca, non voluta e non da essi volontariamente costituita.

Vi è infine un ultimo aspetto della divisione del lavoro che Hegel descrive in modo lungimirante alla fine del fondamentale paragrafo 198:

<< l'astrazione della produzione, inoltre, rende il lavoro sempre più meccanico (*ferner immermehr machanisch*) e quindi, in ultima analisi, idoneo a far sì che l'uomo possa ritrarsene e farsi sostituire dalla macchina (*Maschine*) >> (*ibidem*).

Il processo di astrazione, diceva Hegel all'inizio del paragrafo, ha portato ad una trasformazione quantitativa dell'agire dell'uomo: esso è diventato più semplice, composto di un minor numero di operazioni e rivolto solo ad un aspetto particolare e minimo della produzione; è diventato maggiormente specializzato e preciso, aumentando l'abilità dello stesso lavoratore per quanto riguarda quel numero limitato di operazioni e, infine, ha aumentato esponenzialmente la grandezza della produzione. Conseguenza di questa trasformazione quantitativa del lavoro è stato l'affermarsi di una << necessità totale (*gänzliche Notwendigkeit*) >>, ovvero della dipendenza totale degli uomini dai nessi sociali, senza i quali la stessa forma moderna del lavoro in generale e le singole operazioni determinati degli uomini perderebbero qualsiasi senso. La stessa soddisfazione dei bisogni primari, nelle società moderne, << è interamente penetrata dalla connessione universale >> (G. Cesarale, 2009, p. 197) e l'individuo è stato ridotto a tal punto ad un semplice anello della mediazione sociale dal lavoro da poter essere in linea di principio sostituibile con una macchina, essendosi già ridotto il suo agire ad una mera operazione meccanica. E' possibile ora riprendere ancora una volta il tema dell'azione – che era stato trattato in modo ancora formale all'interno della moralità e che doveva emergere nella sua concretezza nella dimensione dell'eticità – all'interno del sistema dei bisogni, per vedere in che modo la divisione sociale del lavoro abbia influito sull'agire dell'uomo all'interno della

²⁴⁵ Sembra quindi condivisibile l'osservazione di Cesarale: << la lezione hegeliana, peraltro per molti versi ancora inesplorata, è, cioè, che sia il medio a produrre la possibilità della particolarizzazione delle attività produttive e non viceversa. Prima dell'intromissione del "medio", soggettività e oggettività sono, infatti, indeterminati: la soggettività ha bisogni che sono suscettibili di essere soddisfatti in molteplici modi e da diversi e molteplici beni; l'oggettività non è già pronta per essere assimilata dalla soggettività, ma deve essere elaborata in modo acconcio agli scopi soggettivi >> (G. Cesarale, 2009, p. 191).

società civile. Apparentemente la situazione dell'azione appare qui rovesciata, se confronta con la teoria dell'azione che era emersa dalla prime due sezioni della moralità. Là, infatti, l'azione (*Handlung*) si scomponesse sì in una serie di componenti potenzialmente passibile di un sempre maggiore affinamento, ma questa parcellizzazione era raccolta all'interno del momento universale dell'intenzione (*Absicht*) del soggetto. La parcellizzazione che caratterizza la divisione del lavoro, al contrario, rende impossibile questa operazione di riconduzione della molteplicità all'unità del fine intenzionale, dal momento che gli stessi fini hanno subito a loro volta una specializzazione e una personalizzazione²⁴⁶. Così come all'inizio della trattazione introduttiva della società civile, con il primo principio della persona concreta si è assistito ad un retrocedere della figura del soggetto autonomo che era stata conquistata attraverso il percorso della moralità ad una figura connotata ancora naturalisticamente, allo stesso modo, a questa altezza del sistema dei bisogni, la stessa teoria dell'azione che era emersa nella sua formalità dalla seconda parte dei *Lineamenti* viene ridotta <<data la logica in cui è inserita, ad una sempre maggiore astrazione, sino alla sua soppressione quale configurazione dell'agire e alla sua possibile individuazione quale *Tätigkeit* che, al contrario della *Handlung*, può essere attribuita anche a un che di inorganico, di non spirituale, non vivente, non umano>> (M. Alessio, 1996, p. 117): ecco spiegata la riduzione dell'uomo a macchina all'interno del sistema della divisione sociale del lavoro.

Fin qua si è analizzato solamente il lato negativo dell'elevazione del particolare all'universale, ma non bisogna trascurare l'elemento positivo ed emancipatorio del sistema dei bisogni, che Hegel definisce addirittura, in polemica con Rousseau e le rappresentazioni idilliache di un ideale stato di natura, il <<lato della liberazione (*die Seite der Befreiung*)>> (*GPhR*, §194, p. 350, *Dir*, p. 349). La portata di questa prima liberazione relativa ai bisogni è immediatamente limitata: essa riguarderebbe infatti solo una presa di distanza dalla necessità naturale di cui sarebbe preda un ipotetico uomo completamente naturale. Attraverso il sorgere dei bisogni sociali, invece, l'uomo si riferirebbe solamente ad un'accidentalità interna (*innere Zufälligkeit*) che coincide con l'arbitrio (*Willkür*). La liberazione rimane quindi solamente formale, dal momento che essa non riesce ancora ad intaccare il contenuto dei fini individuali che restano contingenti e non posti dall'universalità sociale.

Il processo di liberazione conosce un secondo livello della sua realizzazione con la divisione del lavoro che costituisce una vera e propria *Bildung* dal duplice carattere, pratico e teorico. Lo stretto legame tra lavoro e libertà all'interno della filosofia sociale hegeliana è stato fortemente sottolineato

²⁴⁶ Su questo cfr. M. Alessio, 1996, pp. 116-117.

dall'interpretazione di Ritter che, come abbiamo visto, mostra la centralità della società civile all'interno della *Filosofia del diritto*:

<<l'idea rivoluzionaria della libertà di tutti si scopre fondata sull'avvento della moderna società di lavoro, che è il suo necessario presupposto e la condizione della sua possibilità, talchè, per Hegel, anche la sua determinazione filosofica e politica deve attenersi a ciò che essa socialmente significa ed è in quanto libertà civile in connessione con l'ordinamento sociale posto con il lavoro e con la divisione del lavoro>> (J. Ritter, 1970, p. 52)²⁴⁷.

Per questo motivo la *bürgerliche Gesellschaft* costituirebbe secondo Ritter il lato positivo della scissione che caratterizza la modernità e di cui la Rivoluzione francese rappresenterebbe solo il momento negativo. Da questa consapevolezza deriverebbe l'importanza dell'economia politica – il cui oggetto tende a coincidere nell'analisi ritteriana con l'intera società civile, impoverendo l'autentico senso hegeliano di quest'ultima – all'interno del sistema hegeliano. Il concetto di natura che emerge in quella scienza e che gli economisti scozzesi avevano pensato come una costruzione storica, proprio in polemica con le teorie tradizionali e pre-rivoluzionarie, diventa in Hegel l'autocomprensione della società civile stessa, ovvero l'emergere storico all'interno del pensiero della moderna *societas civilis* che si costituisce proprio attraverso il suo emanciparsi da quei legami allo stesso tempo sociali e politici basati sul privilegio, sulla natura e sull'accidentalità che ancora caratterizzavano le comunità tradizionali. E' proprio in questo carattere che, secondo Ritter, è da cercare la portata innovativa del pensiero politico di Hegel, l'unico autentico pensiero della Rivoluzione non tanto o non solo perché ad essa è sempre rimasto fedele, ma soprattutto perché per primo ha saputo coglierne l'autentica realizzazione nella figura della società civile, tanto da poterla definire <<in sostanza la stessa rivoluzione [...] la forza motrice della rivoluzione politica>> (*ivi*, p. 55)²⁴⁸.

Si tratta ora di determinare più precisamente in che cosa consiste la *Befreiung* introdotta dalla divisione del lavoro. Hegel ne fornisce un'anticipazione attraverso la figura del lusso (*Luxus*), definita

²⁴⁷ La stretta connessione tra lavoro e libertà è sottolineata anche da Riedel: <<così il lavoro, il cui carattere "sociale" rimase nascosto alla politica classica per la priorità dell'agire etico nei confronti del produrre e al diritto naturale moderno per il suo orientarsi secondo i rapporti di volontà e di contratto, è stato inteso da Hegel come forma di emancipazione della società moderna, in cui l'individuo è stato "educato" alla libertà della persona di diritto. Il fatto "sociale" del contratto è la conseguenza di questo essere-riconosciuto originario, che l'individuo consegue tramite il lavoro e lo scambio>> (M. Riedel, 1975, p. 82). Dalla analisi di Riedel emerge quindi come la stessa struttura del diritto astratto trovi il suo autentico fondamento e la sua concreta realizzazione solo nella sfera della società civile.

²⁴⁸ La posizione di Ritter, con cui ci si è più volte confrontati, rivela anche in questo caso la sua unilateralità, sottovalutando i lati negativi introdotti dalla divisione del lavoro che, come ha mostrato la più accorta interpretazione di Theunissen, si riflettono anche sulla *Bildung* del lavoro. L'interpretazione che si intende qui proporre, pur condividendo le analisi di Theunissen, interpreta i momenti successivi della società civile (amministrazione della giustizia, polizia, corporazione) come risorse immanenti alla stessa *bürgerliche Gesellschaft* per correggere in parte gli aspetti estraniati dell'innalzamento della particolarità all'universalità.

come <<la tendenza della situazione sociale alla moltiplicazione e specificazione indeterminata di bisogni, mezzi e godimenti, come pure la differenza tra bisogni naturali e bisogni culturali>> (*GPhR*, §195, p. 351, *Dir*, p. 351). Il lusso consisterebbe quindi, secondo Hegel, nella socializzazione dei bisogni e nel differenziarsi di quelli sociali da quelli meramente naturali: il sorgere della società civile e del suo sistema dei bisogni comporterebbe quindi una continua trasformazione delle *Bedürfnisse* nell'ottica dell'incremento <<della dipendenza e dello stato di necessità>> (*ibidem*). Come si può facilmente comprendere, la liberazione che Hegel descrive a proposito del lusso rimane sempre relativa esclusivamente alla mera naturalità dei bisogni che ancora caratterizzava le società antiche e che viene ora superata attraverso la potenziale crescita e specificazione esponenziale tanto delle *Bedürfnisse*, quanto delle modalità del loro soddisfacimento. Tutto questo, come giustamente sottolineato da Cesarale, si limita esclusivamente al comportamento soggettivo che gli uomini sviluppano in relazione ai loro bisogni particolari e arbitrari e non intacca ancora la natura particolare di questi ultimi²⁴⁹. Ciò che manca al lusso, in sostanza, è la consapevolezza da parte della particolarità – ovvero degli uomini che si muovono all'interno del sistema dei bisogni – della conformità dei loro scopi particolari all'universalità che pare/appare (*scheint/erscheint*) attraverso il sistema dei rapporti sociali. A questa mancanza sopperisce la divisione del lavoro e il processo di *Bildung* da essa innescato e che Hegel descrive come una formazione allo stesso tempo pratica, che si rivela in un'abitudine all'occupazione in generale (*Gewohnheit der Beschäftigung*) e nell'assunzione di un'abilità universalmente valida, e teorica. Quest'ultima riguarderebbe in particolare una progressiva emancipazione da quelle attività esclusivamente sensibili che caratterizzano l'agire delle società primitive e l'assunzione di una capacità di riflessione sull'attività più raffinata ed elaborata, una “cultura intellettuale in generale (*Bildung des Verstandes überhaupt*)” che Hegel non esita a contrapporre, in unità con la cultura pratica, alla condizione del barbaro:

<<der Barbar ist faul und unterscheidet sich vom Gebildeten dadurch, dass er in der Stumpfheit vor sich hin brütet, denn die praktische Bildung besteht eben in der Gewohnheit und in dem Bedürfnen der Beschäftigung. Der Ungeschickte bringt immer etwas anderes heraus, als er will, weil er nicht Herr über sein eigenes Tun ist, während der Arbeiter geschickt genannt werden kann, der die Sache hervorbringt, wie sie sein soll, und der keine Sprödigkeit in seinem subjektiven Tun gegen den Zweck findet>> (ivi, §197Z, p. 352).

²⁴⁹ Cfr. G. Cesarale, 2009, p. 208. Nella sua analisi del fenomeno del lusso, Cesarale sottolinea anche la sua strutturale dipendenza dal sistema della proprietà privata vigente: <<insomma, Hegel, come nella linea che va da Mandeville a Steuart, concepisce il lusso non solo come principio di dissoluzione di più morigerate abitudini di consumo, ma come la ricchezza che dinamicamente cresce e contribuisce a stimolare l'intero sistema economico, dunque, [...] anche la distribuzione della proprietà. [...] la forza della socializzazione moderna sta nel volgere gli effetti scompaginanti del lusso a proprio vantaggio, costringendo ogni singolo individuo a regolare i propri consumi funzionalmente alle esigenze del sistema della proprietà privata>> (*ivi*, pp. 209, 210).

Nell'ultima parte del sistema dei bisogni Hegel ritorna ancora una volta sul rovesciamento dialettico dell'egoismo individuale il cui perseguimento ottiene, senza volerlo, il soddisfacimento dei bisogni altrui. Il risultato di questa torsione dialettica è definito <<*das allgemeine bleibende Vermögen*>>, un patrimonio generale, perché riferito alla totalità della società e stabile, perché si è reso definitivamente autonomo dalle condizioni contingenti di soddisfazione dei bisogni di ogni singolo individuo²⁵⁰. I membri della società civile possono partecipare di questo patrimonio sociale in misura relativa al loro lavoro e alla *Bildung* pratica e teorica acquisita e, a loro volta, proprio in questo modo contribuiscono al suo mantenimento o addirittura alla sua crescita. L'elemento particolarmente interessante dell'analisi hegeliana del patrimonio sociale è il suo stretto legame con il fenomeno della disuguaglianza, la cui origine è da rinvenirsi nella natura del patrimonio particolare (*besonderes Vermögen*), definito come <<la possibilità della partecipazione al patrimonio generale>> (*ivi*, §200, p. 353, trad.it., p. 355). La partecipazione degli individui alla ricchezza sociale, infatti, è mediata dal lavoro e quindi condizionata dall'immediatezza del capitale (*Kapital*) e dal grado di acquisizione attraverso la *Bildung* di conoscenze pratiche e teoriche indispensabile per l'accrescimento della ricchezza sociale e a loro volta condizionate dal capitale. Nell'approccio hegeliano all'*allgemeines Vermögen* si ha quindi un moltiplicarsi della diversità (*Verschiedenheit*) tanto delle capacità dell'individuo che si diversificano accidentalmente in relazione tanto alla natura esterna, quanto alla natura interna dell'arbitrio e al capitale e questo produce a sua volta necessariamente <<la disuguaglianza (*Ungleichheit*) del patrimonio e della abilità degli individui>> (*ibidem*). Hegel non si limita tuttavia a registrare il dato sociologico della presenza della disuguaglianza all'interno delle società moderne e del loro aumentare all'interno del sistema della divisione sociale del lavoro, ma pretende di dare a questo fenomeno un fondamento filosofico, collegandolo al tema del diritto della particolarità (*das Recht der Besonderheit*). Quest'ultimo sarebbe un momento dello spirito stesso e, lungi dall'eliminare le disuguaglianze naturali, si manifesterebbe nella produzione spirituale di disuguaglianze relative al patrimonio, alle abilità, alla formazione teorica²⁵¹. Rispetto all'oggettività di questo principio – ovvero rispetto alla sua necessità fondata nella natura dello spirito – i richiami all'uguaglianza appaiono in tutta la loro astrattezza come posizioni <<dell'intelletto vuoto>>, vittime

²⁵⁰ Cfr., *GPhR*, §199, p. 353, *Dir.*, p. 353.

²⁵¹ Cfr. *ivi*, §200A, p. 354, trad.it., p. 355.

dell'irriducibile distanza tra *Sollen* e *Realität* che tradisce un fraintendimento dell'autentica equazione di *Vernünftigkeit* e *Wirklichkeit*²⁵².

Il diritto della particolarità non può tuttavia manifestarsi in maniera illimitata nella società civile senza correre il rischio di una disgregazione sociale che avrebbe come ipotetico esito finale la *arena sine calce* della mera pluralità delle persone concrete, una concezione atomistica della società che, come si è già visto, non garantisce alcuna sussistenza "ontologica". Per questo motivo le monadi del sistema dei bisogni sono portate a raggrupparsi sulla base della natura dei loro bisogni e del loro lavoro in ceti sociali (*Stände*) che, a loro volta articolati a loro interno, costituiscono degli organismi vivi che veicolano lo stesso processo di *Bildung* tipico del lavoro. Ecco allora che tutti i processi del mondo del lavoro e della società civile, che inizialmente sembravano poggiare esclusivamente sulla particolarità egoistica e accidentale dell'individuo, vengono in realtà costituiti al livello *ständisch* della società civile e non riguardano quindi direttamente le persone, bensì attraverso la mediazione di un organismo sociale che modifica, attraverso la formazione del lavoro, i bisogni e fini delle stesse persone concrete²⁵³. La determinazione dei ceti, secondo Hegel, corrisponderebbe alla stessa determinazione del concetto: un ceto sostanziale, uno riflettente e uno universale²⁵⁴.

Il primo corrisponde secondo l'analisi hegeliana al ceto rurale della nobiltà e dei possidenti terrieri, il cui sostentamento è basato sull'agricoltura e sullo sfruttamento della proprietà privata agricola. Caratteristica essenziale di questo ceto è la quasi assenza di qualsiasi attività riflessiva nei confronti del lavoro: dipendendo quest'ultimo principalmente dalle leggi dei processi naturali, l'attività umana si limita alla previdenza e alla previsione delle conseguenze di questi meccanismi naturali²⁵⁵. Dalla mancanza di riflessione deriva proprio la sostanzialità di questo ceto, privo di differenziazione al suo

²⁵² A questa fondazione speculativa della disuguaglianza quale realizzazione del principio della particolarità Hegel aggiunge come spiegazione anche la conformità delle differenze alla stessa natura sistematica delle società moderne: «è la razionalità immanente nel sistema dei bisogni umani e del loro movimento, ad articolare questo stesso sistema in un tutto organico di differenze (*zu einem organischen Ganzen von Unterschieden*)» (*ibidem*).

²⁵³ E' lo stesso Hegel a sottolineare la necessità di questo elemento *ständisch* interno alla società civile: «*die allgemeine Verschiedenheit der Besonderung der bürgerlichen Gesellschaft ist ein Notwendiges. Wenn die erste Basis des Staats die Familie ist, so sind die Stände die zweite. Diese ist um dessentwillen so wichtig, weil die Privatpersonen, obgleich selbstüchtig, die Notwendigkeit haben, nach anderen sich herauszuwenden*» (*ivi*, §201Z, p. 354).

²⁵⁴ Cesarale interpreta la suddivisione dei ceti alla luce della suddivisione interna del concetto (universalità, particolarità, individualità), cfr. G. Cesarale, 2009, p. 226. Questa lettura presenta alcuni problemi, dal momento che introdurrebbe all'interno della società civile – che secondo lo stesso Cesarale seguirebbe la logica binaria dell'essenza – la logica triadica del concetto. Il terzo ceto, inoltre, è definito da Hegel "universale", connotazione che spetterebbe al primo e non all'ultimo dei momenti del concetto. Più convincente sembrerebbe un accostamento della divisione degli *Stände* alle tre parti della logica (immediatezza dell'essere, riflessione e differenza dell'essenza, universalità del concetto). In ogni caso mancano, nel testo hegeliano, riferimenti sufficienti a chiarire questo problema.

²⁵⁵ Questa stretta dipendenza dalla natura costituisce secondo Hegel la caratteristica essenziale di questo ceto: «*bei diesem Stande tut die Natur die Hauptsache, und der eigene Fleiß ist dagegen das Untergeordnete, während beim zweiten Stande gerade der Verstand das Wesentliche ist und das Naturprodukt nur als Material betrachtet werden kann*» (*GPhR*, §205Z, p. 356).

interno, più legato ad un'eticità immediata simile a quella della famiglia, la cui struttura, non a caso, sta alla base dello stesso ceto sostanziale²⁵⁶.

Se il primo *Stand* rimane direttamente dipendente dalla natura, il secondo si occupa proprio della trasformazione del prodotto naturale attraverso la mediazione del lavoro. Esso è il ceto industriale, fondato essenzialmente sulla riflessione, sulla divisione del lavoro e sulla mediazione con il lavoro e i fini degli altri. Come è evidente, questo secondo ceto riflette in sé le caratteristiche essenziali della società civile, allontanandosi dalla sostanzialità immediata del ceto rurale, basato sulla struttura comunitaria della famiglia²⁵⁷. La natura riflessiva del secondo *Stand* lo porta ad assumere la differenza come categoria fondamentale della sua esistenza, tanto da suddividersi nuovamente al suo interno sulla base della natura del lavoro in artigianato, fabbrica e commercio, divisione che, come si vedrà, sarà alla base dell'istituto delle corporazioni, che riguardano esclusivamente questo ceto.

Il ceto universale, che presenta le caratteristiche essenziali dello stato, è quello della burocrazia, che ha per proprio fine ed interesse sostanziale l'universalità. Esso conquista una nuova forma di sostanzialità, ma non più immediata e naturale, come nel ceto rurale, bensì mediata dal sapere, che costituisce l'attività essenziale di questo *Stand*. Esso, come il primo ceto, si sviluppa indipendentemente dall'arbitrarietà del mercato capitalistico, rimanendo stabile al di là del riprodursi indeterminato delle differenze implicite nella divisione del lavoro, tuttavia, in analogia con il secondo ceto, si fonda sulla mediazione delle abilità intellettive e non su di un rapporto diretto con la natura. Con il ceto burocratico si è di fronte ad un evidente apparire (*Erscheinung*) dell'universale all'interno della società civile e un suo emergere quale fondamento nascosto della stessa divisione sociale del lavoro.

Ad un primo sguardo, l'elemento *ständisch* del sistema dei bisogni appare un residuo delle vecchie società tradizionali e pre-rivoluzionarie, caratterizzate da un'organizzazione cetuale e da vincoli sociali dai caratteri naturali. Hegel intende tuttavia precisare come la società da lui descritta non abbia nulla a che vedere con l'eticità antica o con le caste orientali, dal momento che in queste comunità <<la particolarità soggettiva non è accolta nell'organizzazione del complesso sociale e non è conciliata entro il complesso stesso>> (*ivi*, §206A, p. 358, trad.it., p. 361). Quello che contraddistingue invece la società civile moderna è proprio il principio della particolarità che in esso trova espressione. L'arbitrio individuale e l'opinione soggettiva diventano, all'interno del sistema dei

²⁵⁶ Si fa qui riferimento alla tesi di Cesarale, secondo cui i tre ceti della società civile riproporrebbero caratteristiche fondamentali dei tre momenti dell'eticità. Secondo questo schema, al ceto rurale, a quello industriale e a quello burocratico corrisponderebbero rispettivamente la famiglia, la società civile nel suo complesso e lo stato, cfr. G. Cesarale, 2009, pp. 226-247.

²⁵⁷ <<Der erste Stand ist daher mehr zur Unterwürfigkeit, der zweite mehr zur Freiheit geneigt>> (*GPhR*, §204Z, p. 357).

bisogni, la mediazione attraverso cui si realizza ciò che, all'interno della logica del sistema, sarebbe una necessità. In questo modo l'elemento attuale non contraddice la modernità e il suo principio della soggettività, ma lo porta a compimento all'interno della società civile. Al termine della trattazione del sistema dei bisogni si ritrova infatti il singolo uomo da cui si era partiti all'inizio, ma egli non appare più nella sua naturalità immediata, come all'inizio, bensì al culmine di un intricato sistema di mediazione sociale che ha il suo centro proprio nella decisione individuale del ceto di appartenenza. Quest'ultima è la dimostrazione più concreta della fine di quel regime di rapporti sociali cristallizzati e necessari che caratterizzava le società premoderne; nella *bürgerliche Gesellschaft*

«ciò che è necessario nella società civile e nello stato, è tale mediante la razionalità, e, al tempo stesso, avviene attraverso la mediazione dell'arbitrio: il riconoscimento e il diritto di ciò costituisce una determinazione più precisa di quella che, principalmente nella rappresentazione generale, si chiama libertà» (*ibidem*).

Hegel esprime chiaramente la stretta connessione tra il riconoscimento del diritto alla scelta individuale del ceto e una nuova determinazione della libertà, ma in che cosa consiste esattamente quest'ultima? Essa non è certamente il raggiungimento di una libertà sostanziale, in cui i fini e le volontà soggettive si sono definitivamente innalzate all'universale – come è già stato detto, questa unità tra particolare e universale nell'individualità concreta non potrà mai darsi all'interno della *Wesenslogik* binaria della società civile – anzi, sono proprio l'accidentalità e l'arbitrio soggettivo ad essere qui salvaguardati. La nuova determinazione della libertà che la scelta dello *Stand* realizza è piuttosto quella che ha come sua condizione l'effettiva realizzazione del proprio fine soggettivo. Si tratta proprio di quella libertà riflessiva che si era conquistata all'interno della moralità, ma che allora appariva ancora troppo astratta e solo formale, perché priva di una considerazione adeguata di quelle condizioni sociali che realizzano concretamente un'azione e le sue intenzioni. Queste ultime rimangono solamente delle astrazioni se pensate in uno spazio vuoto e indeterminato; la autentica scelta libera avviene invece sempre all'interno di condizione date e quest'ultime consistono nello sfondo delle relazioni sociali che costituiscono concretamente gli individui agenti, ovvero nella mediazione sociale del ceto all'interno del sistema dei bisogni e della divisione del lavoro²⁵⁸. Così come il concetto per diventare reale deve entrare nell'esistenza, mischiandosi con la particolarità, allo stesso modo «l'individuo si conferisce realtà solo quando accede all'esistenza in generale, e, quindi, alla particolarità determinata» (*ivi*, §207, p. 359, trad.it., p. 361). Il soggetto formale della moralità non è ancora un uomo concreto, non si è ancora conferita la realtà e farlo significa decidersi per una sfera particolare del sistema dei bisogni, all'interno della quale potrà trovare finalmente una

²⁵⁸ «Ein Mensch ohne Stand ist eine bloße Privatperson und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit» (*ivi*, §207Z, p. 360).

realizzazione anche l'azione (*Handlung*), di cui la moralità aveva fornito esclusivamente la determinazione formale²⁵⁹. Questa *Entschließung* può essere superficialmente percepita come una *Beschränkung*, come una limitazione, ma questo significherebbe retrocedere al punto di vista morale e pensare qualsiasi determinazione come una forma di eteronomia. Solo all'interno dell'elemento *ständisch* del sistema dei bisogni, invece, emerge la concreta *Pflichtenlehre* che sembrava ancora inattuabile a partire dal *moralischer Standpunkt*. Gli autentici doveri, tuttavia, hanno perso qualsiasi forma di exteriorità per diventare <<una necessità interna, come avviene ad esempio nel dovere di lavorare la terra per chi appartiene allo stato sostanziale>>²⁶⁰. L'autentica soggettività concreta si realizza solo attraverso la vita all'interno del ceti, dove maturano le predisposizioni etiche (*sittliche Gesinnungen*) della rettitudine (*Rechtschaffenheit*) e dell'onore cetuale (*Standesehre*) che consentono all'individualità di essere riconosciuta dagli altri quale momento necessario della società civile. Si può capire ora per quale motivo Hegel consideri il sistema degli *Stände* come il momento della realizzazione concreta della moralità²⁶¹:

<<la moralità ha il suo luogo peculiare in questa sfera in cui dominano la riflessione dell'individuo sulla propria attività e il fine dei bisogni particolari e del benessere (*Wohl*), e dove l'accidentalità nell'appagamento dei bisogni trasforma in dovere anche un aiuto accidentale e singolare>> (*ibidem*).

La *Rechtschaffenheit* relativa ai ceti non garantisce ancora, tuttavia, quell'autentico innalzamento dei fini particolari all'universalità, come accadrà nella sfera politica dello stato; l'*Allgemeinheit* si riflette

²⁵⁹ A tale proposito ci si potrebbe chiedere se l'azione sottoforma di lavoro sia esclusivamente un'attività poetica, oppure assuma una significanza politica, elevandosi ad autentica prassi. A tale quesito si potrebbe rispondere con una duplice osservazione: *da una parte*, il lavoro pensato astrattamente rischia addirittura di retrocedere al livello della semplice attività (*Tätigkeit*) eseguibile anche da una macchina inanimata; *dall'altra parte*, tuttavia, se pensato all'interno della cerchia più ampia dello stato, esso assume una rilevanza politica, così come la assume anche l'uomo, non più pensato come individuo isolato, bensì come membro del suo ceti. Non bisogna dimenticare, infatti, che tanto gli *Stände* quanto le corporazioni hanno, all'interno della dottrina hegeliana dello stato, una risultanza costituzionale che attribuisce loro una funzione politica. Su questo cfr. M. Alessio, 1996, pp. 121-128.

²⁶⁰ La citazione continua: <<l'agire si esplica secondo una determinata direzione, nell'aderenza ad una rete di doveri etici, ma l'azione particolare, la scelta dei mezzi atti a realizzare uno scopo, risiede a ben vedere nel singolo arbitrio>> (M. Alessio, 1996, p. 121).

²⁶¹ Sulla realizzazione della moralità nel sistema dei bisogni insiste anche Siep nella sua interpretazione della relazione tra moralità ed eticità: <<der Ort der Moralität ist dabei das System der Bedürfnisse [...]. Das System der Bedürfnisse ist die Sphäre, in der die besonderen Selbstverwirklichungs-Pläne der Individuen sich entfalten können. [...] In der freien, subjektiven Wahl eines Standes, der zugleich seine besondere Lebensform, seine Gebräuche und Pflichten mit sich bringt, verwirklicht sich das Individuum auf moralisch-sittliche Weise [...]. Sie [die Moralität] ist als freie und bewußte Wahl eines Standes und Übernahme der entsprechenden Pflichten die Vereinigung von freier Selbstverwirklichung und Befolgung objektiv notwendiger und wirklicher Regeln>> (L. Siep, 1982, pp. 88,89).

nelle decisioni individuali degli uomini, ma nessuna decisione soggettiva la può ancora manifestare completamente²⁶².

Al termine della trattazione del sistema dei bisogni – anzi già a partire dall'elemento *ständisch* di quest'ultimo – la particolarità e l'universalità all'interno della società civile hanno iniziato a concretizzarsi. La prima non è più costituita da dei singoli individui isolati, fortemente dipendenti dai loro bisogni naturali e mossi da un arbitrio che rifiuta qualsiasi forma di contenimento, bensì si è costituita attraverso la socializzazione dei bisogni – che vengono liberati dalla loro naturalità – e l'inserimento in un ceto di riferimento che determina internamente la dimensione in cui la libertà soggettiva può esplicarsi. Allo stesso modo l'*Allgemeinheit* non traluce più dalla mera forma sistematica della divisione sociale del lavoro, ma si costituisce come una serie di istituzioni concrete, gli *Stände*. Questo passaggio da una serie di configurazioni iniziali della società civile in cui domina ancora la struttura dello *Schein* ad una serie di configurazioni in cui l'universalità può apparire concretamente (*erscheinen*) conosce uno stadio ulteriore nella seconda sottosezione della *bürgerliche Gesellschaft* dedicata all'amministrazione della giustizia (*Rechtspflege*). Attraverso il processo della *Bildung* del sistema dei bisogni gli uomini sono arrivati a sapere e a volere la loro universalità: <<Io sono persona universale, e nella persona universale tutti sono identici. [...] l'uomo ha valore perché è uomo, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc.>> (*ivi*, §209A, p. 360, trad.it., p. 363). Questo riconoscimento dell'universalità proprio della personalità e la tutela della proprietà privata che ad essa dava corpo, tuttavia, non era altro che il contenuto proprio del diritto astratto da cui era partito il movimento di pensiero dei *Lineamenti*; ecco quindi che proprio all'interno della società civile trova la sua realizzazione la sfera dell'*abstraktes Recht* che, nell'ordine della *Darstellung*, precedeva il momento concreto che emerge quale suo fondamento²⁶³:

<<è proprio questa sfera della relatività [il sistema dei bisogni] che, in quanto cultura e civiltà (*Bildung*), conferisce al diritto l'esistenza (*Dasein*), che gli consente di essere qualcosa di universalmente riconosciuto, saputo e voluto, e di avere vigenza e realtà oggettiva appunto in quanto mediato da questo essere-saputo-e-voluto>> (*ibidem*).

²⁶² <<La dipendenza dall'inserimento in una cerchia determinata di realtà sociale e lavorativa rende, però, la rettitudine un vettore di eticità ancora debole. E' un'eticità, cioè, in cui l'universale non si è ancora, come nello stato, ricongiunto a se stesso, e deve perciò continuare a contaminarsi con la determinatezza particolaristica>> (G. Cesarale, 2009, p. 252).

²⁶³ <<*einerseits ist es durch das System der Partikularität, dass das Recht äußerlich notwendig wird als Schutz für die Besonderheit*>> (*GPhR*, §209Z, p. 361).

Marini a questo proposito afferma che la società civile al livello della amministrazione della giustizia corrisponderebbe allo stato di diritto di Kant e della cultura liberale, costituendosi così già come uno stato, sebbene ancora esterno e intellettualistico²⁶⁴.

Perché il diritto astratto si realizzi, tuttavia, quest'ultimo deve farsi legge (*Gesetz*), ovvero subire un processo di positivizzazione. Che il diritto sia positivo significa che esso è stato posto, statuito da un'istituzione, esattamente secondo la concezione che il giusnaturalismo dava del diritto positivo; in Hegel, tuttavia, non c'è traccia di un diritto naturale inteso come separato da quello statuito e in sé completo indipendentemente da questa sua posizione. La positivizzazione è pensata da Hegel piuttosto come un ingresso del diritto nel sapere e nella coscienza, la sua conoscibilità, un adeguamento del suo contenuto al pensiero e la sua accessibilità da parte di qualsiasi individuo²⁶⁵. Quest'ultima osservazione ci consente di comprendere meglio la polemica mossa da Hegel al diritto consuetudinario inglese – non basato su un codice in sé concluso, ma continuamente espandibile attraverso le decisioni dei giudici che detengono ancora quote di potere giurisdizionale – e dal diritto romano. In questi sistemi giuridici le determinazioni vengono sapute <<in una modalità soggettiva e accidentale, quindi sono per sé più indeterminati e l'universalità del pensiero è più torbida>> (*ivi*, §211A, p. 363, trad.it., p. 367). Essi non rompono del tutto il legame tra il diritto e le tradizioni pre-rivoluzionarie prive di un monopolio del potere giuridico da parte del sovrano e riproducono all'interno del "diritto pubblico" modalità e strutture caratteristiche del diritto privato. Il farsi legge del diritto astratto implica poi necessariamente *da una parte*, un ingresso di questo nella dimensione dei rapporti sociali, siano essi i <<tipi di proprietà e di contratti>> o <<i rapporti etici che si basano su animo, amore e fiducia>> (*ivi*, §213, p. 365, trad.it., p. 370), *dall'altra* il problema del rapporto tra l'universalità del diritto e il caso singolo <<che non è determinato dal concetto>> (*ivi*, §214, p. 366, trad.it., p. 371).

Quest'ultimo elemento introduce il problema dell'esserci della legge (*das Dasein des Gesetzes*), cui Hegel dedica la seconda parte dell'amministrazione della giustizia. La necessità della codificazione e della creazione concreta di leggi determinate riflette prima di tutto la necessità che esse siano conosciute da tutti: contro la tendenza a considerare la giustizia appannaggio di un ceto privilegiato, la codificazione costituisce un fatto di giustizia. Da questa esigenza deriva tuttavia l'antinomia tra l'universalità compiuta del diritto e l'indeterminatezza infinita del materiale cui esso deve applicarsi.

²⁶⁴ <<La condizione di massima dispersione è già superata quando si giunge all'amministrazione della giustizia basata sulle leggi, la quale è il più adeguato equivalente dello stato di diritto teorizzato da Kant. [...] Siamo già nello stato, quindi, sia pure in quello stato che Hegel considera esterno, della necessità e dell'intelletto, e inadeguato alle esigenze attuali della ragione e dello spirito>> (G. Marini, 1979, pp. 68,69).

²⁶⁵ <<Ciò che è in sé diritto, è posto nella sua esistenza oggettiva – è, cioè, per la coscienza, determinato dal pensiero, ed è noto come ciò che è diritto e che è valido -: questo è la legge>> (*GPhR*, §211, p. 361, *Dir.*, p. 365).

Da questa aporia deriverebbero le divisioni tra i sostenitori di una codificazione chiusa, rigida e inflessibile e chi, invece, si oppone al processo di fissazione delle leggi²⁶⁶. La soluzione hegeliana consiste nel considerare il fenomeno della particolarizzazione indefinita del diritto come una <<specializzazione (*Spezialisierung*) dei principi universali che sussistono in modo saldo e permanente>> (*ivi*, §216, p. 369, trad.it., p. 373). Cesarale interpreta le riflessioni hegeliana come una presa di coscienza dello stretto legame tra la codificazione e la natura del sistema dei bisogni: il diritto concreto e realizzato non sarebbe altro che la giuridicizzazione dei rapporti sociali che si creano nel mondo del lavoro e questi ultimi a causa della loro natura fluida e soggetta a continue specificazioni non si lasciano ridurre ad un codice finito e definitivo. Chi si oppone alla soluzione di Hegel, quindi, fraintenderebbe non tanto la natura del diritto, quanto piuttosto quella dello stesso *System der Bedürfnisse*²⁶⁷.

L'inserimento dell'amministrazione della giustizia all'interno della società civile produce delle conseguenze anche nella trattazione dell'illecito che era già stato messo a tema nella sezione conclusiva del diritto astratto: l'azione illecita non costituisce più semplicemente la violazione di una persona particolare o dell'astratta universalità dell'*abstraktes Recht*, bensì una lesione della società concreta nella sua totalità. La punizione del delitto rimane, esattamente come nella sezione dedicata all'*Unrecht*, un momento necessario dell'affermazione del diritto stesso, che supera la sua immediatezza attraverso la negazione della sua negazione, ma questa avviene ora, al livello della *Rechtspflege*, concretamente nella *bürgerliche Gesellschaft*²⁶⁸. Nella conclusione della sottosezione dedicata all'amministrazione della giustizia Hegel introduce una serie di elementi che si riallacciano alle concezioni liberali della giustizia a lui contemporanee, quali la presenza nella corte dei giurati di esponenti provenienti dallo stesso ceto dell'imputato o la pubblicità dell'esercizio giurisdizionale²⁶⁹. Una particolare importanza riveste la figura del giudice, che, come sostiene Alessio, anticipa per certi aspetti la stessa figura del monarca:

<<il giudice si trova infatti di fronte la cattiva infinità degli argomenti pro e contro ed è a lui, come accadrà poi, ma ad un altro livello argomentativo e concettuale, al monarca nello stato, che spetta la decisione ultima, la necessità della quale è vista qui da Hegel nel suo scaturire dal modo stesso dell'esserci e dell'applicazione delle leggi>> (M. Alessio, 1996, p. 139).

²⁶⁶ Cfr., *ivi*, §216, p. 369, trad.it., p. 373.

²⁶⁷ Cfr. G. Cesarale, 2009, pp. 302, 303.

²⁶⁸ Questi argomenti vengono trattati da Hegel nell'ultima parte della trattazione dell'amministrazione della giustizia, dedicata al giudizio del tribunale (*das Gericht*), cfr. *GPhR*, §§ 219-222, pp. 373-375, *Dir.*, pp. 379-381.

²⁶⁹ Cfr. *ivi*, §§223-228, pp. 375-381, trad.it., pp. 383-391.

Con l'amministrazione della giustizia Hegel ha introdotto nella società civile un momento di concreta riunificazione del particolare e dell'universale. Questo avvicinamento è tuttavia ancora insufficiente, dal momento che l'*Allgemeinheit* è limitata ancora alla forma del diritto astratto – sebbene ora realizzato e concretizzato – ovvero della tutela della proprietà privata, mentre la *Besonderheit* è limitata al caso singolo che viene interessato dalla legge determinata o che deve sottomettersi al giudizio di un giudice. Questa unità di particolare e universale deve però conoscere ulteriori configurazioni all'interno della *bürgerliche Gesellschaft*, prima come <<unificazione relativa (*relative Vereinigung*), poi come <<totalità limitata, ma concreta (*beschränkter, aber konkreter Totalität*)>> (GPhR, §229, p. 381, *Dir.*, p. 391) attraverso le figure, rispettivamente, della polizia e delle corporazioni.

6.

La società civile può essere interpretata come il luogo in cui l'individuo può finalmente realizzare il suo benessere (*Wohl*), figura che era stata introdotta per la prima volta nella moralità. Quest'ultima, come si è visto, trova la sua realizzazione concreta solo all'interno del sistema dei bisogni, ma fino ad ora la realtà del benessere è solamente una possibilità (*Möglichkeit*) in balia dell'accidentalità dello stesso *System der Bedürfnisse* e i momenti successivi fungono proprio da progressiva riduzione degli ostacoli alla realizzazione del *Wohl*. Se l'amministrazione della giustizia aveva già eliminato i danni alle persone concrete e alle loro proprietà realizzando così lo stato di diritto, nell'ultimo momento della *bürgerliche Gesellschaft* si tratta invece di superare o limitare l'accidentalità e di realizzare concretamente il benessere individuale, compiti rispettivamente della polizia e delle corporazioni²⁷⁰. Ciò che dell'ultimo passaggio della società civile appare in contrasto con i momenti precedenti è un cambio nella struttura. Ciascun passaggio, infatti, - il sistema dei bisogni e l'amministrazione della giustizia – si era a sua volta articolato in tre momenti presentati in successione, come l'esito di una specializzazione e elaborazione del momento precedente: dalla natura differenziata e molteplice dei bisogni derivava infatti la divisione sociale del lavoro e dai rischi di disgregazione che da questa dipendevano emergeva la necessità immanente della società di organizzarsi sulla base dei generi del lavoro e dei bisogni in ceti; allo stesso modo dalla necessità immanente del diritto di farsi legge per poter essere conosciuto derivava il problema della codificazione e dell'applicazione della legge al caso singolo attraverso il giudizio del giudice. L'ultima parte della sezione, invece, si articola in due momenti – la polizia e la corporazione – tra i quali non sembra esservi alcun vero passaggio, quanto

²⁷⁰ Cfr., *ivi*, §230, p. 382, trad.it., p. 393.

piuttosto due modalità parallele, ma allo stesso tempo asimmetriche, di riavvicinamento tra universale e particolare. Attraverso l'analisi della polizia Hegel tratta il problema del superamento delle accidentalità caratteristiche del sistema dei bisogni attraverso <<la potenza protettrice e rassicurante dell'universale>> che tuttavia rimane solamente <<un ordinamento esterno (*äußere Ordnung*)>> (ivi, §231, p. 382, trad.it., p. 393)²⁷¹. Attraverso questo istituto l'*Allgemeinheit*, ancora nella forma dell'esteriorità, si approssima alla particolarità, prevenendo gli ostacoli alla realizzazione del suo benessere. Allo stesso modo, ma specularmente, la corporazione realizza un innalzamento degli interessi particolari, avvicinando la *Besonderheit* all'universale. I due lati del movimento non sono tuttavia simmetrici: Hegel definisce infatti il risultato della polizia una <<unificazione relativa>>, mentre quello della corporazione <<una totalità limitata, ma concreta>>, mostrando come solo quest'ultima riesca a realizzare, seppur in maniera ancora limitata, quella riconciliazione che sarà propria dello stato fra i due elementi che si sono confrontati durante tutto il movimento della società civile²⁷².

Il primo significato che assume la polizia hegeliana è quello dell'attuale polizia giudiziaria che si occupa della prevenzione di delitti o di eventuali tensioni sociali. Proprio in questa natura preventiva è da rinvenire la differenza rispetto all'amministrazione della giustizia, che si limitava a punire il singolo delitto già avvenuto. Non tutte le azioni, infatti sono illegali, ma anche quelle legali, in particolari condizioni storiche contingenti possono arrecare danno ad alcuni individui e la prevenzione di queste forme di ingiustizia è demandata all'istituto della *Polizei*²⁷³. Sarebbe tuttavia riduttivo appiattare il significato della polizia hegeliana su quello che assume attualmente il termine all'interno degli stati moderni: nei *Lineamenti* essa assume un ampio ventaglio di funzioni che vanno dalla pianificazione economica, alle politiche sociali che rientrerebbero in ciò che oggi chiamiamo *welfare state*, alla regolazione dell'esportazione, alla politica coloniale. Ciò che caratterizza l'approccio della polizia a tutti questi ambiti è il carattere prevalentemente amministrativo della sua azione, che non esclude tuttavia una stretta relazione con la dimensione politica dello stato, come testimonia il problema del colonialismo²⁷⁴.

²⁷¹ Marini parla di una realizzazione, attraverso l'istituto della polizia, dello stato del benessere cui aveva aspirato la tradizione razionalista e illuminista tedesca: <<se con l'amministrazione della giustizia è inserita nel sistema hegeliano la tradizione kantiana e liberale dello stato di diritto (*Rechtsstaat*), con la polizia-amministrazione è recuperata la tradizione wolffiana e in generale illuminista tedesca dello stato del benessere (*Wohlfahrtsstaat*), che previene le turbative a libertà e proprietà e ha compiti che vanno oltre la stretta tutela di questi beni>> (G. Marini, 979, p. 70).

²⁷² Sulla relazione fra polizia e corporazione cfr., G. Cesarale, 2009, pp. 351-354.

²⁷³ Cfr., *GPhR*, §§232-234, pp., 383, 384, *Dir.*, pp. 393-395.

²⁷⁴ A questo proposito Riedel ritiene che la polizia hegeliana possa essere interpretata come il residuo di quella politica che caratterizzava le *societates civiles* pre-rivoluzionarie. L'amministrazione è tutto ciò che resta alla società civile di quell'elemento politico che ora è appannaggio dello stato: <<esso [il concetto di polizia] costituisce il riscontro concettuale della divisione dell'antica *societas civilis sive civitas* nelle sfere dello stato e della società. Più precisamente, esso designa la conciliazione della società depoliticizzata con lo stato politico nel medio dell'amministrazione. La polizia

Per quanto riguarda la politica economica, il ruolo della polizia consiste principalmente in un'attività di <<sorveglianza (*Aufsicht*) e cura (*Vorsorge*) da parte della potenza pubblica (*öffentliche Macht*)>> (*ivi*, §235, p. 384, trad.it., p. 395). Hegel, infatti, si mostra consapevole delle contraddizioni immanenti al mercato capitalistico e ritiene indispensabile un controllo pubblico su quelle dimensioni nelle quali l'interesse universale si mostra con particolare evidenza. La funzione di sorveglianza esercitata in questo caso dalla polizia non deve far pensare che qui il filosofo tedesco intenda proporre o difendere un progetto di pianificazione economica che riduca notevolmente o elimini la libertà dell'impresa privata di cui si nutre la mobilità e la fluidità della società civile. Hegel rimane sostanzialmente persuaso della sensatezza della teoria della mano invisibile propria dell'economia politica, secondo la quale <<nel complesso (*im ganzen*) il corretto rapporto si stabilisce da sé>> (*ivi*, §236, p. 384, trad.it., p. 395), ma è altrettanto cosciente delle collisioni tra gli interessi particolari che si producono nel breve termine e che spesso producono delle ingiustizie inaccettabili, soprattutto quando riguardano sfere fondamentali della vita pubblica e beni primari necessari. La posizione hegeliana, quindi, costituisce una sorta di correzione immanente alla prospettiva degli economisti classici piuttosto che una netta alternativa in direzione di una <<determinazione del lavoro di tutti attraverso l'organizzazione pubblica>> (*ivi*, §236A, p. 385, trad.it., p. 397); rispetto alla prima mostra una maggiore coscienza della lunghissima catena di condizioni contingenti della dimensione economica, difficilmente dominabili da parte degli individui e dell'uguaglianza dei diritti del produttore e del consumatore, i cui rispettivi interessi si trovano però spesso tragicamente contrapposti all'interno del sistema dei bisogni. Rispetto alla pianificazione totale, invece, non rinuncia al valore dell'interesse particolare e individuale, che costituisce il principio su cui si regge l'intera società civile²⁷⁵.

Queste osservazioni sulla regolamentazione economica esercitata dalla polizia illuminano un aspetto tragico della società civile: la totale dipendenza della realizzazione del benessere del singolo da una serie di condizioni contingenti, quali la salute, lo sviluppo di abilità teoriche e pratiche, l'educazione, il capitale, tutti elementi che, come si è visto, mediano la partecipazione dell'individuo al patrimonio sociale. Nell'infanzia e nelle società tradizionali, l'uomo era protetto dall'accidentalità dagli istituti comunitari della *pòlis* e della famiglia, ma nelle società moderne la *bürgerliche Gesellschaft* recide questo legame, trasformando l'uomo nel <<figlio della società civile, la quale accampa tante pretese

stessa è la politica antica, divenuta amministrazione statale, che una volta esprimeva la costituzione politica della società civile e l'arte del governo. [...] La polizia è dunque quella forma in cui intanto si manifesta la differenza tra stato e società in quanto viene continuamente mediata: la struttura politica, che sembra ancora possibile solamente nella figura autonoma della società civile>> (M. Riedel, 1975, pp. 145,1546).

²⁷⁵Cesarale parla a questo proposito di un liberismo temperato, che non stravolge il principio del libero arbitrio degli operatori economici, ma introduce una regolamentazione pubblica per correggere quelle storture che, nel breve periodo, negherebbero quell'universale comunque destinato ad affermarsi nel lungo periodo. Cfr. G. Cesarale, 2009, pp. 317-327.

su di lui quanti sono i diritti che egli accampa nei confronti di essa>> (ivi, §238, p. 386, trad.it., p. 399). Essa ha quindi il dovere, nel momento della polizia, di tutelare le persone esattamente come la famiglia faceva nei confronti dei suoi membri e questo avviene attraverso gli strumenti dell'istruzione pubblica e della previdenza sociale. Hegel ritiene infatti che l'educazione degli individui non possa restare appannaggio delle famiglie, in quanto mediazione dello stesso ingresso nella società civile, esattamente come il contrasto dell'indigenza e della povertà non può essere lasciato alle iniziative morali soggettive e arbitrarie, ma deve essere esercitato dall'amministrazione pubblica²⁷⁶. La povertà contro cui la società civile è chiamata a reagire è tuttavia la conseguenza di un meccanismo che ha le sue radici nella struttura stessa della società moderna e che Hegel descrive con sorprendente acutezza nei paragrafi dedicati alla polizia. Effetto dell'espansione e del funzionamento del sistema dei bisogni è la crescita della popolazione e, soprattutto, del ceto industriale, responsabile principale della crescita della ricchezza sociale; è proprio il sistema della divisione sociale del lavoro a produrre una radicale disuguaglianza nell'accesso al patrimonio sociale, che si concentra sempre di più nelle mani del ceto industriale, aumentando la dipendenza sociale e la condizione di indigenza dei lavoratori. Questo meccanismo produce <<una grande massa di individui>> ricacciata <<al di sotto di una certa modalità di sussistenza>> (ivi, §244, p. 389, trad.it., p. 403). Hegel definisce questo strato sociale "plebe" (*Pöbel*) e mostra come esso sia di fatto escluso dalla società civile, con tutto ciò che esso comporta, ovvero la perdita <<del sentimento del diritto, della rettitudine (*Rechtlichkeit*), e dell'onore di sussistere grazie alla propria attività e al proprio lavoro>> (*ibidem*). La fuoriuscita dalla società civile a causa della situazione di indigenza non è infatti un puro fatto formale, ma implica anche una diversa percezione dell'individuo, che si sente ormai privo dei diritti e di quel sistema di doveri sociali che era garantito dagli *Stände*²⁷⁷. E' la stessa *Gesinnung* etica che viene meno nella plebe e genera sentimenti antisociali di invidia nei confronti dei più ricchi, di disprezzo per il mondo del lavoro e per gli stessi valori delle società moderne²⁷⁸. Molti di questi problemi derivano proprio dal mancato inserimento dei membri della plebe nel sistema dei ceti che, come è stato visto, svolgono un importante funzione etica. E' interessante notare, a questo proposito, che Hegel, nell'indicare questo raggruppamento sociale, non utilizzi il termine "Stand", bensì l'espressione *Klasse*, mai usata in precedenza. Con "classe" Hegel intende un insieme puramente quantitativo di individui unificati da un lavoro estremamente limitato – sarebbe infatti un errore interpretare la plebe come la massa dei

²⁷⁶ Cfr., *GPhR*, §§237-242, pp., 385-389, *Dir.*, pp. 397-401.

²⁷⁷ A tale proposito scrive Hegel: <<*dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw. [...] Somit entsteht im Pöbel das Böse, dass er die Ehre nicht hat, seine Substanz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht*>> (ivi, §244Z, pp. 389, 390).

²⁷⁸ E' interessante notare come i poveri che costituiscono la plebe si trovino in una situazione simile a quella delle donne e degli schiavi della *societas civilis* antica, una situazione cioè di esclusione dalla stessa *bürgerliche Gesellschaft*.

disoccupati, come spesso si fa superficialmente – che impedisce loro un sufficiente accesso al patrimonio sociale. A differenza del ceto, che rappresentava uno stadio del processo di unificazione tra particolarità e universalità, la plebe si contrappone radicalmente a quest'ultima dal momento che la sua natura di *Klasse*, ovvero di raggruppamento puramente quantitativo, non svolge quella funzione di mediazione. E' necessario sottolineare, inoltre, come Hegel attribuisca l'appellativo di "classe" non solo all'insieme dei lavoratori poveri, ma anche alla classe più ricca (*die reichere Klasse*) il cui incremento di ricchezze non è altro che l'altro lato del processo che porta all'estromissione della plebe dalla partecipazione al *Vermögen*, alla privazione del suo lavoro di qualsiasi forma di *Bildung* e, infine, alla fuori uscita dalla società civile. Ciò che consente al filosofo di trattare le due classi assieme è la comune prevalenza dell'elemento quantitativo a discapito della centralità del lavoro: se la stessa definizione di plebe indica semplicemente un raggruppamento di uomini e non un gruppo sociale individuato sulla base della natura dei bisogni e del lavoro necessario per soddisfarli, allo stesso modo la classe più ricca è identificata univocamente dal solo possesso di ingenti quantità di denaro, indipendentemente dalla effettiva funzione sociale del loro lavoro²⁷⁹. Hegel si mostra consapevole del radicamento del problema all'interno della struttura della società civile stessa e questo gli impedisce di accontentarsi di facili soluzioni, quali un sistema di tassazione diretta della classe più abbiente – che risolverebbe le condizioni materiali della plebe senza la mediazione del lavoro e tutti gli elementi benefici di questo, non ultima la *Bildung*, responsabile dell'innalzamento del particolare all'universale – o una crescita dell'occupazione ottenuta mediante un aumento della produzione – che non creerebbe altro che una sovrabbondanza di produzione e una sproporzione tra quest'ultima e la domanda dei consumatori.

A quest'ultimo problema Hegel oppone la possibilità dell'esportazione di merci, operazione commerciale che fornisce alla società un aumento della domanda con cui bilanciare l'eventuale sovrapproduzione. Si viene così a creare all'interno della società civile un dualismo tra il ceto agrario fondato sulla terra e quello industriale, che vede nel mare il mezzo principale per unire nazioni diverse attraverso il commercio e l'esportazione di beni. In questo modo si forma un contesto più ampio rispetto a quello dello stato nazionale che consente alle società più avanzate di civilizzare quelle più arretrate attraverso la colonizzazione che fornirebbe allo stesso tempo alla plebe un nuovo territorio in cui accedere a lavori maggiormente specializzati e alla madrepatria di allargare la domanda di

²⁷⁹ Su questo cfr., G. Cesarale, 2009, pp. 330-344. Sulla relazione tra ceto e classe ha insistito Alessio, vedendo tra i due una radicale opposizione: «<la classe non è solo una degenerazione dello stato, incarnandone addirittura il principio opposto: lo *Stand* è la determinazione concreta dell'individuo e quindi la sua liberazione, mentre la *Klasse* contrassegna un gruppo di uomini quale insieme quantitativo, senza alcun'altra determinazione, e perciò astratto e significativo, unilateralmente, il momento della limitazione>> (M. Alessio, 1996, p. 147).

merci²⁸⁰. Nessuna delle due soluzioni riesce però a risolvere definitivamente il problema della povertà – problema che, a dire il vero, non troverà una adeguata soluzione nemmeno a livello dello stato ed è destinato a rimanere come una delle necessarie aporie della società moderna – e a Hegel non resta che constatare con amarezza che:

«< nonostante l'eccesso di ricchezza, la società civile non è ricca abbastanza, vale a dire: nel suo patrimonio peculiare, la società civile non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso di povertà e al generarsi della plebe>> (ivi, §245, p. 390, trad.it., p. 403).

Con la trattazione della polizia Hegel ha affrontato solo il primo lato dell'*Erscheinung* dell'universale all'interno della società civile, il lato secondo il quale l'universale si prende cura del particolare avvicinandosi ad esso dall'esterno. Con l'analisi dell'istituto della corporazione, invece, si conclude il percorso della *bürgerliche Gesellschaft* mostrando l'innalzarsi del particolare al di sopra dei suoi interessi soggettivi. Le corporazioni non sono altro che l'articolazione interna del ceto industriale, il cui principio fondamentale, lo si è visto, è lo stesso che regola la società civile nel suo complesso, ovvero la differenza e la specializzazione. Riunendosi sulla base dell'elemento comune ai loro rispettivi interessi particolari, gli individui costituiscono un'associazione che consente l'affermazione e il perseguimento di un fine universale, avanzando allo stesso tempo dei diritti e delle pretese nei confronti dei membri: le corporazioni, infatti, - sempre sotto il controllo dello stato – pretendono un superamento dell'interesse individuale in favore di quello universale rappresentato dall'associazione stessa, possono selezionare i membri che potranno fare parte dell'associazione sulla base delle competenze e della conformità agli ideali della comunità. In cambio esse si impegnano a tutelare gli interessi dei membri, a proteggerli dalle eventuali accidentalità, a formarli secondo la forma di lavoro caratteristica di quella determinata corporazione, insomma a occuparsi della *Bildung*, del benessere e della tutela dei membri²⁸¹. La corporazione, detto brevemente, ha quindi il compito di trasformare in realtà il *Wohl* dell'individuo, che nel sistema dei bisogni restava una mera possibilità e che i momenti successivi della società civile si impegnavano a concretizzare progressivamente (l'amministrazione della giustizia punendone le violazioni e la polizia contrastando preventivamente quegli elementi contingenti che ne avrebbero potuto impedire la realizzazione). L'individuo è destinato, nel

²⁸⁰ Su questo cfr. *GPhR*, §§246-248, pp. 391-393, *Dir.*, pp. 405-407.

²⁸¹ Marini interpreta a questo proposito l'istituto della corporazione come un riflesso nella *Filosofia del diritto* hegeliana degli ideali organicistici propri del pensiero romantico, cfr., G. Marini, 1979, pp. 70, 71. Questa osservazione non appare però del tutto pertinente alla descrizione che Hegel fa della corporazione, che si sviluppa proprio nel cuore del sistema dei bisogni, all'interno del ceto industriale, divenendo espressione proprio di quella articolazione sociale che caratterizza le società moderne e che, pur partendo dall'egoismo conflittuale delle persone concrete, arriva a sviluppare istituti organicistici mediante le sue dinamiche interne, fenomeno riscontrabile anche nelle società contemporanee, senza che questo faccia pensare ad un residuo romantico e anti-moderno.

movimento del pensiero hegeliano non dissimilmente – sotto questo aspetto – da quanto accadeva nella filosofia pratica aristotelica, a trovare una sua realizzazione nella comunità secondo la prospettiva di un’etica perfezionalista, attraverso il progressivo superamento degli interessi naturali e individuali, in vista dell’affermazione dell’universale all’interno della corporazione. Quest’ultimo, tuttavia, non è solo realizzato all’interno dell’istituto corporativo, ma viene anche riconosciuto:

<<il membro di una corporazione non ha necessità di dar prova, con ulteriori dimostrazioni esterne, della propria bravura e del proprio ordinario tenore di vita, e di dimostrare che è qualcuno. In tal modo viene riconosciuto anche che egli appartiene a una totalità che è essa stessa un membro della società generale e ha interesse e premura per il fine più disinteressato di questa totalità. Il membro della corporazione ha così il suo onore (*Ehre*) nel suo ceto (*Stand*)>> (*ivi*, §253, p. 395, trad.it., p. 411).

Ritorna anche in questo importante paragrafo il tema dell’onore che era già stato introdotto a proposito degli *Stände* e che nella corporazione trova il suo pieno riconoscimento²⁸². Ora si chiarisce meglio anche la differenza tra la concezione moderna dell’onore che Hegel inserisce nel cuore del sistema dei bisogni, ovvero nei ceti, e nelle corporazioni e l’onore degli antichi: se quest’ultimo si fondava nelle capacità eccezionali di un individuo, la *Ehre* moderna consiste nel <<farsi anello della catena di mediazione sociale che percorre il sistema dei bisogni>> (G. Cesarale, 2009, p. 363), nel mostrarsi dipendente dagli altri all’interno dei vincoli sociali, piuttosto che emergere di fronte alla società per via del proprio valore, arrivare alla piena realizzazione del sé attraverso l’innalzamento all’universale, invece che affermare egoisticamente la propria particolarità soggettiva²⁸³. E’ fuori di dubbio, quindi, che nella corporazione si realizza una <<limitazione (*Beschränkung*) del cosiddetto diritto naturale di esercitare la propria abilità e di guadagnare con essa quanto c’è da guadagnare>>

²⁸² <<Se non è membro di una corporazione legittimata (e un’entità comune costituisce una corporazione solo in quanto è legittimata), il singolo non ha onore cetuale, è ridotto dal proprio isolamento al lato egoistico dell’industria e la sua esistenza e il suo godimento sono instabili. Egli cercherà quindi di ottenere il suo riconoscimento attraverso gli attestati esteriori del suo successo nella sua industria>> (*GPhR*, §253A, p. 395, *Dir.*, p. 411). Come si può capire dall’annotazione hegeliana, il perseguimento del riconoscimento del proprio onore al di fuori della corporazione va nella direzione di quell’accumulo di ricchezze al di fuori della funzione sociale del proprio lavoro che era alla base della *Klasse* più abbiente e che, come si è visto, innescava la dialettica responsabile della nascita della plebe. La corporazione potrebbe quindi essere interpretata anche come un tentativo ulteriore di riduzione della povertà che si produce inevitabilmente all’interno della società civile.

²⁸³ Non sembra cogliere del tutto l’accezione hegeliana di onore Marcuse quando, in occasione della sua critica all’istituto della corporazione, la definisce come un’entità ideologica, che obbliga l’individuo ad agire per l’universale in cambio di un bene puramente ideologico, l’onore di esserne membro: <<la corporazione rimane soprattutto un’entità ideologica, un’entità che esorta l’individuo a operare in nome di un ideale che non esiste, la meta non egoistica dell’intero. Inoltre, la corporazione deve conferire all’individuo l’attributo di membro riconosciuto della società in realtà, tuttavia, non l’individuo, ma il processo economico rende effettivo il riconoscimento. L’individuo, pertanto, ottiene solo un bene ideologico; il suo compenso consiste nell’onore di appartenere alla corporazione>> (H. Marcuse, 1966, p. 250). E’ opportuno ricordare che nell’interpretazione complessiva del pensiero di Hegel, Marcuse vede nella *Logica* il vero elemento rivoluzionario della sua filosofia, mentre la *Filosofia del diritto* si presterebbe piuttosto ad una lettura conservatrice.

(*GPhR*, §254, p. 396, *Dir.*, p. 413), ma, come sempre nella *Filosofia del diritto* hegeliana, ogni limitazione porta con sé una liberazione (*Befreiung*), da intendersi come il superamento di una iniziale situazione di eteronomia e, allo stesso tempo, come il guadagno di una nuova forma di libertà. In questo caso gli individui, per poter entrare nella corporazione, devono spogliarsi della loro naturalità e della loro accidentalità che, se perseguite in maniera egoistica e irrazionale, sarebbero dannose per sé e per la società; attraverso questa liberazione, tuttavia, l'individuo può finalmente innalzarsi, attraverso la mediazione dell'istituzione corporativa, all'universale, riconoscendo in esso non una limitazione estrinseca, bensì la realizzazione della propria individualità. Sarebbe quindi un errore leggere, come spesso è stato fatto, l'istituto comunitario della *Korporation* come se fosse un principio in contrasto con quello della moderna società civile all'opera nelle sottosezioni precedenti, come si trattasse della riproposizione di un'istituzione pre-moderna basata su di un sistema di privilegi naturalistico e su un ordine sociale cetuale pensato come dato. Se da una parte è vero che le corporazioni non nascono per libera associazione come la cultura liberale ha sempre pensato gli organi associativi, questo è perché essi sono dipendenti dalla composizione sociale del lavoro e dalle articolazioni interne del sistema cetuale. Sicuramente nel modello hegeliano risuonano gli echi di antichi istituti che apparentemente mal si conciliano con le nascenti società capitalistiche; ma se la forma della corporazione può per certi versi essere ritenuta anacronistica, questo non deriva dalla sua natura organicistica e comunitaria che, questo sembra voler mostrare l'analisi hegeliana, nasce proprio dal sistema della divisione sociale del lavoro ed è ad essa coerente²⁸⁴.

Tutte queste funzioni che sono state attribuite da Hegel alla corporazione pongono questo istituto in evidente relazione con la famiglia, tanto che egli arriva addirittura a definire la *Korporation* quale "seconda famiglia" e "seconda radice etica dello stato". Si è infatti raggiunta finalmente quella unificazione tra particolare e universale che si trovavano radicalmente contrapposti all'inizio della società civile. A differenza dell'unità sostanziale della famiglia, tuttavia, - dove *Allgemeinheit* e *Besonderheit* si trovavano contenuti (*enthält*) in un'unità immediata - la corporazione li riunifica (*vereinigt*) dopo il loro completo sviluppo. Anche le corporazioni, però, alla fine, rivelano la loro loro limitatezza e insufficienza, dal momento che il fine che attraverso la loro mediazione si è affermato come universale e al quale gli individui si sono adeguati rimane pur sempre un fine finito, contrapposto agli altri fini finiti delle altre corporazioni e tutti questi avrebbero la loro verità

²⁸⁴ Che le corporazioni non costituiscano una riproposizione delle gilde tradizionali, bensì un dispositivo per portare finalmente a coscienza quel sistema onnilaterale di dipendenza è affermato dallo stesso Hegel: <<*wir sahen früher, dass das Individuum, für sich in der bürgerlichen Gesellschaft sorgend, auch für andere handelt. Aber diese bewußtlose Notwendigkeit ist nicht genug: zu einer gewußten und denkenden Sittlichkeit wird sie erst in der Korporation. [...] Aber an und für sich ist die Korporation keine geschlossene Zunft: sie ist vielmehr die Versittlichung des einzelstehenden Gewerbes und sein Hinaufnehmen in einen Kreis, in dem es Stärke und Ehre gewinnt*>> (*ivi*, §255Z, p. 396).

solamente nel fine universale in sé e per sé che farà la sua comparsa solo con lo stato²⁸⁵. La conclusione della società civile costituisce allo stesso tempo il compimento della logica dell'essenza che, come è stato mostrato, ha informato di sé tutta la seconda sezione dell'eticità: la particolarità che all'inizio si mostrava in tutta la sua insufficienza ontologica nella figura della persona concreta si mostra ora nella concretezza dei rapporti sociali che lo costituiscono, così come l'universalità, che inizialmente si rifletteva solo nell'astrattezza delle individualità come sistema della dipendenza onnilaterale, ha assunto sempre maggiore concretezza attraverso i ceti, l'amministrazione della giustizia e la polizia. Allo stesso tempo *Allgemeinheit* e *Besonderheit* hanno progressivamente ridotto la loro distanza, arrivando di fatto a coincidere all'interno dell'orizzonte finito e limitato della corporazione, ma questo superamento della contrapposizione produce contestualmente un superamento della *Wesenslogik* in favore di quella logica triadica del concetto che vede nell'individualità concreta (*Einzelheit*) l'unità di universalità e particolarità. È rilevante a questo punto richiamare l'obiezione di Cesarale, secondo il quale, arrivati alla fine della società civile, non si riprodurrebbero quelle condizioni che, alla fine della *Dottrina dell'essenza*, avevano prodotto il passaggio alla *Begriffslogik* attraverso la celebre confutazione dello spinozismo²⁸⁶. Nella *Filosofia del diritto* mancherebbe infatti il momento dell'autoposizione della determinatezza (la figura della *causa sui* della sostanza di Spinoza), che prepara quell'autoglimento della mediazione e il passaggio ad una nuova forma di immediatezza. Nei *Lineamenti*, al contrario, ogni singola corporazione ha risolto in sé la contrapposizione tra universale e particolare, ma non è in grado di instaurare un rapporto di reciproca determinazione e posizione con le altre corporazioni. Questa situazione aporetica, secondo Cesarale, non consente di fondare adeguatamente la necessità del passaggio allo stato e impedirebbe all'immediatezza di quest'ultimo di risolvere completamente in sé la mediazione della società civile:

«il risultato è che fra universalità e particolarità così come tra logica e contenuti real-filosofici rimane, al termine della società civile, un profondo iato. La mediazione si inceppa, non sparisce più in ciò che dovrebbe fondarla. Il passaggio allo stato, che dovrebbe richiedere il raggiungimento della perfetta omogeneità fra universalità e particolarità e fra logica e contenuti real-filosofici, viene avvolto da una densa atmosfera di incertezza» (G. Cesarale, 2009, p. 19).

²⁸⁵ Nell'interpretazione di Ritter, che non considera adeguatamente le implicazioni logiche del passaggio tra la società civile e lo stato, quest'ultimo è chiamato a correggere, sembrerebbe quasi dall'esterno, quelle contraddizioni che derivano dai principi su cui si fonda la società civile e che non potrebbero mai essere superati restando all'interno di essa: «la teoria dello stato dei *Lineamenti* ha poi il compito di eseguire la correzione, divenuta necessaria, della teoria naturale della società. Questa non può risultare dal sistema dei bisogni e dalla stessa società, posta da esso, e deve restringersi a ciò che Hegel definisce l'astratto stato di necessità e intellettualistico» (J. Ritter, 1970, p. 58).

²⁸⁶ Cfr. G. Cesarale, 2009, p. 371.

Incapace di fondare il passaggio allo stato attraverso gli strumenti della logica dell'essenza, Hegel si affiderebbe ad un argomento più generico da lui introdotto come “dimostrazione scientifica del concetto di stato (*wissenschaftliche Beweis des Begriffs des Staates*)”:

<<poiché, nel corso del concetto scientifico, lo stato si manifesta come risultato ma si produce come fondamento veritativo, ecco allora che quella mediazione e parvenza rimuove se stessa elevandosi a immediatezza. Nella realtà, pertanto, lo stato è piuttosto il primo: solo nell'interno dello stato la famiglia si plasma in società civile, ed è l'idea dello stato stesso a dirimersi in questi due momenti>> (*GPhR*, §256A, p. 397, *Dir.*, p. 413).

Le prime due configurazioni etiche, famiglia e società civile, il cui sviluppo porterebbe allo stato, lo presupporrebbero quindi fin dall'inizio quale loro fondamento e la mediazione della società civile trapasserebbe nell'immediatezza dello stato che toglie e risolve in sé qualsiasi forma di mediazione. E' proprio quest'ultimo passaggio che, secondo Cesarale, non avverrebbe nei *Lineamenti* a causa dell'incapacità di Hegel di tener fede fino alla fine alla logica dell'essenza. Conseguenza di questa irrisolvibilità della mediazione della società civile, sarebbe la sua riproposizione all'interno dello stato, il quale non riuscirebbe mai a fare veramente a meno del suo momento negativo, restando inevitabilmente vincolato alla sua negatività, alle sue limitatezze, alle sue contraddizioni. Le obiezioni di Cesarale – qualora si voglia leggere in maniera rigorosa la seconda sezione dell'eticità attraverso le lenti della *Wesenslogik* – ci sembrano cogliere nel segno, ma l'insolubilità del rapporto tra società civile e stato, anziché costituire un limite della proposta hegeliana, - questa la tesi che si vuol provare qui a sostenere – ne rappresenterebbe piuttosto la forza e la concretezza. L'attraversamento della società civile non ha significato solo negatività, scissione, tragedia nell'etico, contingenza e accidentalità, ma è stato anche un guadagno positivo in termini di individualità, particolarità, determinatezza, concretezza, libertà soggettiva, tutti elementi senza i quali non sarebbe stato possibile il passaggio allo stato e che in questo devono essere mantenuti. Il superamento hegeliano non significa infatti annullamento dello stadio precedente o sua riduzione a finzione e, allo stesso tempo, lo stato non deve essere pensato come un contenitore vuoto, purificato di tutte le impurità della *bürgerliche Gesellschaft*. Esso è piuttosto una “cerchia di cerchie” che contiene al suo interno tutte le figurazioni che si sono incontrate durante la *Darstellung*, la famiglia e la società civile, così come il diritto astratto e la moralità e le inserisce in una cornice più ampia, caratterizzata da maggior concretezza, ma non da minore determinatezza. Lo stato dovrà sì continuare a fare i conti con la società civile, ma perché essa – anche essa – è il suo contenuto, alcuni degli istituti all'opera in questa conosceranno una loro funzione politica in quello, ma soprattutto la libertà soggettiva, l'irrinunciabile guadagno delle società

moderne, troverà una concreta realizzazione nella sfera definitiva dello stato. Lo sparire della mediazione della società civile significa quindi lo sparire della sua autosufficienza che la limita e la condanna all'accidentalità e la sua realizzazione all'interno del corpo più ricco dello stato. L' "incepparsi" della mediazione e il suo persistere è segno della concretezza e della pienezza della concezione hegeliana dello stato²⁸⁷.

d. La dottrina filosofica dello stato

La terza e ultima sezione dell'eticità è dedicata da Hegel al tema dello stato. Oltre a portare a termine il discorso filosofico generale sull'eticità, i paragrafi conclusivi dei *Lineamenti* analizzano nello specifico tematiche proprie della scienza dello stato, quali la dottrina dello stato, la teoria delle forme di governo, i rapporti fra i diversi poteri in cui si articola la costituzione. Anche in questo caso, come si è visto in altri luoghi delle *Grundlinien*, Hegel non si riferisce ad una costituzione empirica determinata, quale quella dello stato prussiano, del quale il filosofo è stato spesso ritenuto dai suoi avversari una sorta di cantore, né intende delineare un modello astratto da applicare alla realtà secondo l'usuale movimento del dover-essere. La soluzione hegeliana, invece, consiste ancora una volta nel riproporre l'equazione di razionale e reale, nel cogliere la razionalità e normatività nell'esistente e nel portare a pensiero il tempo storico che vede l'affermarsi irresistibile dello stato moderno. La dottrina dello stato hegeliana intende quindi esporre la completa realizzazione dell'idea di libertà e il compimento della stessa eticità.

Nonostante l'evidente importanza che la dottrina dello stato riceve per via della sua collocazione sistematica, i paragrafi che espongono nel dettaglio le sue determinazioni sono spesso soggetti ad una curiosa sottovalutazione che riguarda i lettori di Hegel, siano essi filosofi, o politologi. Questi ultimi, infatti, nell'approcciarsi alla *Filosofia del diritto* hegeliana si rivelano spesso interessati esclusivamente a comprendere la proposta costituzionale del filosofo di Stoccarda e a compararla con le dottrine ad essa contemporanee, nell'ottica di una sua valutazione in senso progressista o conservatore; si avrà allora di volta in volta uno Hegel liberale, solidale con le costituzioni nate dalla Rivoluzione francese, oppure uno Hegel nostalgico, impegnato a salvare all'interno di uno stato

²⁸⁷ Ci sembra che Marini abbia voluto sostenere qualcosa di simile alla tesi che si è cercato qui di articolare in un lungo passaggio che è utile citare per intero: «come l'accidentalità naturale, le catastrofi naturali, non fanno certamente cadere nell'ateismo, così l'accidentalità spirituale derivante dall'intreccio vario degli arbitri particolari non può far certamente cadere in un "ateismo etico". [...] Non lo può neppure per la società civile, che è sì secondo momento dialettico e quindi soffre della caduta dell'idea, ma è pur sempre momento etico, con i suoi netti valori storici: la civiltà, il diritto eguale per tutti, l'articolazione dialettica dell'idea in quegli stati, *Stände*, ai quali Hegel affida un compito così alto come quello di far sorgere, dalla particolarità degli interessi privati, la predisposizione all'acquisto di un significato universale nello stato politico. Quelle accidentalità vanno comprese come tali, tribolazioni che il mondo ci riserva, perché il mondo non è ancora la filosofia, la eterna, serena contemplazione di Dio» (G. Marini, 1979, pp. 75,76).

costituzionale improbabile istituti medievali e anacronistici, che non rispecchiano più lo spirito del tempo. Ciò che si perde in queste letture è il carattere propriamente filosofico delle riflessioni hegeliane, che fa sì che esse siano più di una semplice proposta costituzionale, cioè il risultato definitivo di un movimento di pensiero. Dall'altra parte, i filosofi, che sono ben consapevoli della portata speculativa della *Filosofia del diritto*, trascurano i paragrafi più tecnici, nella convinzione che in essi Hegel si sia confrontato con problemi di natura quasi empirica, spesso contraddicendo, con una grande caduta di stile, la costruzione speculativa che fino a lì era stata esposta; il succo del pensiero pratico hegeliano, insomma, si troverebbe altrove, nei paragrafi introduttivi dedicati all'eticità, o allo stato in generale, mentre la proposta costituzionale determinata svolgerebbe un ruolo tutto sommato secondario all'interno del movimento di pensiero.

Entrambi gli approcci sembrano dimenticare che l'idea etica è la completa realizzazione – all'interno dello spirito oggettivo – della libertà e che lo stato è a sua volta la completa realizzazione dell'idea etica. Se la sfera dell'eticità era il circolo più ampio che comprendeva al suo interno diritto astratto e moralità, lo stato è allo stesso modo la cerchia più ampia che realizza l'eticità nella sua concretezza, contenendo al suo interno i momenti che lo hanno preceduto e che solo nel “risultato” trovano la loro concretezza e la loro realtà (*Wirklichkeit*): lo stato e la sua costituzione non sono affatto un elemento esteriore della costruzione hegeliana, bensì la sua chiave di volta, l'elemento portante senza il quale l'edificio perderebbe stabilità²⁸⁸. In questo luogo non è possibile analizzare adeguatamente tutti gli aspetti della dottrina hegeliana dello stato, operazione che richiederebbe, a nostro avviso, un approfondimento del complesso rapporto che Hegel intreccia con la tradizione repubblicana, a partire dai suoi scritti giovanili sulla costituzione tedesca, sulle rivendicazioni del Canton Berna e sulla situazione del Württemberg, fino al periodo berlinese. Ci si limiterà inevitabilmente a trattare i temi principali che emergono dalla sezione sullo stato, seguendo Hegel nell'ultimo passaggio della progressiva realizzazione della libertà all'interno dello spirito oggettivo, cercando tuttavia di riconoscere il luogo che la dottrina della costituzione gioca all'interno di questa *Verwirklichung*.

²⁸⁸ Si fa qui riferimento alla felice metafora utilizzata da Klaus Vieweg: <<the italian architectural term chiave di volta is perfectly applicable to Hegel's theory that the political state is an objektive form of justice. It is such an apex of the gothic cathedral that his practical philosophy represents in its role as a philosophy of freedom. Just like in the architecture of the arch, this apex finalizes the edifice by crowning it, and it enables the structure to carry itself – without it, the whole architecture of Hegel's temple of freedom could not persist and would collapse>> (K. Vieweg, 2017, p. 124).

1.

La terza sezione dell'eticità è inaugurata da una precisa definizione di ciò che Hegel intende per stato:

«<lo stato è a realtà (*Wirklichkeit*) dell'idea etica. Esso è lo spirito etico in quanto volontà sostanziale, manifesta, evidente a se stessa, volontà che si pensa e si sa, e che porta a compimento ciò che sa e nella misura in cui lo sa>> (*ivi*, §257, p. 398, trad.it., p. 417).

Già in questo paragrafo iniziale compaiono i tre termini decisivi che consentono al lettore di inquadrare esattamente il concetto hegeliano di stato all'interno delle categorie adeguate: realtà (*Wirklichkeit*), idea (*Idee*), eticità (*Sittlichkeit*). E' già chiaro che la trattazione di Hegel non consista in una semplice descrizione di una costituzione esistente, secondo la pratica corrente della scienza moderna dello stato, né l'elaborazione di un principio teorico razionale, a partire dal quale elaborare una proposta costituzionale innovativa che dovrà poi conoscere una sua attuazione nella realtà, secondo il procedimento tipico delle dottrine giusnaturaliste. *Naturrecht* e *Staatswissenschaft*, che compaiono nel titolo alternativo dei *Lineamenti*, vengono quindi superati dal pensiero speculativo hegeliano, all'interno del quale la dottrina dello stato non assume né la natura della descrizione di un dato storico, né l'elaborazione di un principio normativo, bensì si costituisce quale risultato di un movimento del pensiero; di quel movimento, cioè, dell'idea etica che attraversa i suoi momenti iniziali della famiglia e della società civile e che solo nel momento conclusivo dello stato trova il suo compimento, la sua realizzazione e concretizzazione (*Wirklichkeit*). In questo consiste la dimostrazione scientifica dello stato, dove l'aggettivo "scientifico" assume ovviamente il significato speculativo che Hegel riconosce alla scienza filosofica del diritto e che è stato esposto nel primo capitolo di questo lavoro. Anche in questo caso, tuttavia, alcune espressioni hegeliane possono evocare un netto stacco tra la dimensione della società civile, dove si era visto all'opera un processo di progressiva realizzazione della libertà soggettiva, e la nuova dimensione dello stato come «<volontà sostanziale>>. Hegel si affretta subito a specificare come la nuova sfera conquistata attraverso la scissione nell'etico della *bürgerliche Gesellschaft* consti di due livelli: il primo, in cui «<lo stato ha la propria esistenza immediata>> è la sostanza etica, la dimensione oggettiva delle istituzioni, il secondo, in cui si realizza invece la sua esistenza mediata, è «<l'autocoscienza del singolo, il sapere e l'attività del singolo>> (*ibidem*). Come è già stato detto, la dottrina hegeliana della *Sittlichkeit* non consiste in una semplice ripresa della bella eticità antica, bensì nell'integrazione all'interno della dimensione oggettivo-istituzionale dell'elemento soggettivo individuale che era stato raggiunto nella società civile. Si tratta, come nella celebre introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*, di pensare la verità – in questo caso la verità dell'etico – non come sostanza, ma come soggetto. Nonostante nel livello sistematico dello spirito oggettivo l'oggettività sostanziale giochi un

ruolo fondamentale, quest'ultima non può essere pensata senza l'elemento soggettivo, la cui coscienza e il cui agire (nel sistema hegeliano entrambi sono attribuibili esclusivamente al singolo individuo) sono costitutivi della stessa sostanza etica. Se il singolo non può essere il fondamento dello stato, come invece avveniva nelle costruzioni giusnaturalistiche, esso resta tuttavia un momento fondamentale ed indispensabile dell'idea etica²⁸⁹. Si potrebbe dire che l'integrazione della volontà soggettiva all'interno di quella sostanziale dello stato avviene proprio secondo la necessità della sua *Entwicklung* che la spinge a diventare idea etica, a farsi oggettività concreta. Ancora una volta questa dinamica viene spiegata da Hegel attraverso il ricorso alla figura del fine che viene fatto proprio dalle coscienze individuali senza alcuna forma di eteronomia:

«lo stato, in quanto è la realtà della volontà sostanziale, ha questa realtà nell'autocoscienza particolare che si è elevata fino alla propria universalità. In tal senso lo stato è il razionale in sé e per sé. Ora, questa unità sostanziale è autofinalità assoluta e immobile nella quale la libertà perviene al suo diritto spremo» (ivi, §258, p. 399, trad.it., p. 417).

E' opportuno soffermarsi su questo paragrafo per sottolineare i numerosi aspetti che in esso compaiono. Fin dall'inizio Hegel definisce lo stato attraverso espressioni dal sapore metafisico, quali «volontà sostanziale» e «razionale in sé e per sé», specificando tuttavia che esso trova la sua realizzazione solo nell'autocoscienza dell'individuo che si è elevato all'universalità. Nella terza sezione dell'eticità si è finalmente raggiunta quella unità di particolarità e universalità che la *Wesenslogik* binaria della società civile rendeva impossibile, stabilendo tra i due poli una relazione di estraneità. Perché quest'ultima venga superata, tuttavia, la particolarità deve innalzarsi alla propria universalità, deve porla come proprio fine movente, voluto e consaputo in totale trasparenza. Solo così la sostanzialità cesserà di essere un elemento eteronomo dei confronti del volere e dell'agire dell'individuo per diventare la sua finalità interna che lo spinge a superare la limitatezza della sua particolarità. L'etico oggettivo che l'individuo pone come suo fine assoluto e immobile, tuttavia, non è una sostanza posta e presupposta fuori di lui, ma una dimensione oggettiva che si realizza proprio attraverso l'agire concreto individuale²⁹⁰. All'altezza dello stato, quindi, Hegel realizza quella unione

²⁸⁹ Questo elemento è stato sottolineato da Duso: «la volontà del singolo non è fondamento della volontà dello stato, ma quest'ultima, nella modernità, non è pensabile se non passa attraverso la volontà del singolo, se questi non partecipa alla formazione di quella volontà e non ha coscienza di tale partecipazione. E' in questo processo che prende il suo significato il concetto di rappresentanza, che non consiste nel dar luogo attraverso una decisione alla volontà generale – secondo quanto avveniva nella criticata costituzione contrattualistica, in cui il rappresentante esprime la volontà di tutto il corpo politico, che è altra da quella dei singoli - ma invece nell'essere momento indispensabile di questa articolazione della totalità» (G. Duso, 2013, p. 208).

²⁹⁰ Su questo insiste Cavalleri: «solo attivandosi per raggiungere la propria universalità l'autocoscienza individuale diventa condizione per la realizzazione effettuale dello stato come realtà della volontà sostanziale; parimenti, tale movimento della particolarità si realizza grazie alla finalità incarnata dallo stato, finalità che dal punto di vista del soggetto

(*Vereinigung*) tra universalità e particolarità nell'individualità concreta (*Einzelheit*) che, a livello dello spirito oggettivo, coincide con l'unione tra libertà soggettiva e libertà oggettiva²⁹¹. L'esteriorità dello stato è quindi soltanto la conseguenza di uno sguardo superficiale sulla relazione tra i due poli che si confrontavano nella società civile; esso è in verità il fine immanente dell'individuo che, attraverso il suo innalzamento all'universalità, non si perde nella sostanzialità dell'etico oggettivo, bensì trova la propria verità e la realizzazione della propria individualità²⁹². Hegel introduce a questo proposito una complessa distinzione tra diritto e dovere, secondo la quale quest'ultimo consisterebbe nell'atteggiamento dell'individuo rispetto a qualcosa che gli è sostanziale; il diritto, al contrario, sarebbe l'*Existenz* del sostanziale, una sua realizzazione particolare. Lo stato, in quanto *Vereinigung* dell'elemento soggettivo e di quello sostanziale, dell'universalità e della particolarità unisce al suo interno diritti e doveri in modo tale che si possa distinguere tra questi solo astrattamente: ciò che appare come una necessità esteriore, in realtà è al tempo stesso anche il diritto del singolo alla propria particolarità, che soltanto nella relazione alla totalità etica trova la sua concretezza²⁹³. Si realizza, quindi, - come giustamente sottolinea Cortella²⁹⁴ - un ribaltamento del meccanismo visto all'opera nella società civile: se allora il perseguimento del fine particolare portava involontariamente all'affermazione dell'universale, nello stato è proprio il perseguimento dell'universale concreto - qui rappresentato dall'unità di universalità e particolarità, di libertà soggettiva e oggettiva - a realizzare l'individuo e a salvaguardare anche i suoi interessi particolari²⁹⁵. Queste osservazioni sul

empirico è immota. Allo sguardo della soggettività sostanziale, invece, lo stato appare nella sua attività, tesa alla piena realizzazione della libertà» (M. Cavalleri, 2019, p. 190).

²⁹¹ «Astrattamente considerata, la razionalità consiste in generale nell'unità compenetrantesi dell'universalità e della singolarità. Considerata invece concretamente secondo il contenuto, come essa è nello stato, la razionalità consiste nell'unità della libertà oggettiva - cioè, della volontà universale sostanziale - e della libertà soggettiva, in quanto questa è sapere individuale e volontà che ricerca i propri fini particolari» (*GPhR*, §258A, p. 399, *Dir.*, p. 419). La terminologia utilizzata da Hegel in questo luogo non corrisponde completamente ai tre momenti dell'universalità, della particolarità e dell'individualità formulata nella *Scienza della logica*, ma sembra evidente che il movimento del pensiero sia il medesimo.

²⁹² «Lo stato, infatti, è spirito oggettivo, e l'individuo stesso ha oggettività, verità e eticità solo in quanto è membro dello stato. L'unione in quanto tale è essa stessa l'autentico contenuto e fine, e la destinazione degli individui consiste nel condurre una vita universale: ogni loro ulteriore appagamento, attività, modo di comportarsi, ha per suo punto di partenza e risultato questo elemento sostanziale e universalmente valido» (*ibidem*). E ancora: «rispetto alle sfere del diritto privato e del benessere privato, della famiglia e della società civile, lo stato è, da un lato, una necessità esteriore [...] dall'altro lato, invece, lo stato è il loro fine immanente, e ha la sua forza nell'unità fra il proprio fine ultimo universale e l'interesse particolare degli individui, per cui costoro hanno doveri verso lo stato nella misura in cui, ad un tempo, hanno anche diritti» (*ivi*, §261, p. 407, trad.it., p. 429).

²⁹³ Cfr., *ivi*, §261A, p. 408, trad.it., p. 431).

²⁹⁴ Cfr. L. Cortella, 2011a, pp. 173-176.

²⁹⁵ Questa valorizzazione dell'elemento soggettivo anche all'interno della sfera dello stato deve prevenire letture eccessivamente "olistiche" o "iperistituzionalistiche" dell'eticità hegeliana che pure possono trovare in alcune espressioni del filosofo un appiglio filologico. Un esempio classico è la metafora teologica con cui Hegel descrive lo stato alla fine della sezione introduttiva alla terza sezione dell'eticità: «*es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist, sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft*» (*GPhR*, §258Z, p. 403). Non bisogna dimenticare però che, all'interno dell'impostazione "teologica" di Hegel, il posto tradizionalmente occupato all'interno dei sistemi metafisici da Dio è riempito nel sistema hegeliano dalla libertà, secondo una prospettiva di "secolarizzazione" della metafisica. Cfr. L. Cortella, 2011b.

mantenimento – anzi sull’ampliamento – dell’elemento soggettivo della società civile all’interno dello stato ci impone di tornare ancora una volta sul problema del rapporto fra quest’ultimo e il momento che lo precede all’interno del movimento speculativo del pensiero hegeliano. E’ solo a partire da questa unità raggiunta alla fine dello sviluppo dell’idea etica che i suoi momenti possono apparire come indipendenti²⁹⁶. L’apparente estraneità e necessità della dimensione statale cede il posto, guardata dalla giusta prospettiva della *Vereinigung*, all’immanenza dell’universalità nella particolarità quale suo fine interno; è proprio il realizzarsi dell’oggettività etica attraverso il volere e l’agire dell’individuo a mostrare la necessità della concretezza di quest’ultimo, che aveva conquistato la sua autonomia nella società civile e che deve non solo conservarla, ma svilupparla ulteriormente nello stato. Sostenere che la *bürgerliche Gesellschaft* si conserva nello stato significa allo stesso tempo ammettere il permanere all’interno della nuova più ampia sfera di quegli elementi contingenti che caratterizzavano quella dimensione. Lo stato, infatti, non deve essere pensato come un contenitore vuoto o contrapposto ai momenti precedenti, ma, lo si è già detto, come una sfera di sfere, il cui contenuto comprende al suo interno le sfere più ristrette che lo hanno preceduto, unendone gli elementi in un’unità concreta²⁹⁷.

Alla luce di queste osservazioni non sembrano cogliere il punto della posizione hegeliana non solo le osservazioni critiche di Cesarale, con cui ci si è confrontati alla fine del paragrafo precedente, ma anche le osservazioni di Pelczynski sul rapporto tra società civile e stato, secondo il quale: <<*the conceptual separation of the state and civil society is one of the most original features of Hegel's political and social philosophy although a highly problematic one*>> (Z. A. Pelczynski, 1984, p. 1). Secondo l’interpretazione del filosofo polacco, il pensiero politico e sociale di Hegel distinguerebbe due sfere, quella dello stato politico e della società civile, la cui differenza sarebbe destinata a collassare, dal momento che entrambe sarebbero allo stesso tempo sede di istituzioni (quelle politiche per quanto riguarda lo stato e i ceti, l’amministrazione della giustizia, la polizia e le corporazioni per quanto riguarda la società civile) e teatro di azioni private e particolari; proprio questa ambiguità starebbe alla base dei numerosi fraintendimenti dei *Lineamenti* e delle molteplici interpretazioni che

²⁹⁶ Hegel ribadisce anche in questo luogo la necessità della distinzione tra società civile e stato: <<se lo stato viene scambiato per la società civile, e se quindi la sua destinazione viene posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora l’interesse dei singoli in quanto tali diviene il fine ultimo per cui essi sono uniti, e, a un tempo, il fatto di essere membro dello stato finisce per dipendere dal capriccio individuale>> (*GPhR*, §258A, p. 399, *Dir*, p. 417).

²⁹⁷ Illuminanti sono a questo proposito le osservazioni della Alessio: <<la *Wirklichkeit* dell’idea etica, nel suo non essere un vuoto ideale astratto, né una creazione artificiale, s’incrocia altrettanto di necessità con la *Weltlichkeit* e con la problematicità in essa insita. [...] la *Entwicklung* [dell’idea etica] non corrisponde ad una concatenazione perfettamente conseguente e predeterminabile di concetti astratti, aprendosi invece alla vastità di rimandi e di implicazioni di cui la realtà vivente è, anche nella sua storicità, intessuta. Nello stato la particolarità e l’universalità dell’agire, non più astrattamente separate fra loro, sono ricondotte alla loro unità>> (M. Alessio, 1996, p. 155).

dell'opera sono state fornite²⁹⁸. Egli fraintende tuttavia il concetto hegeliano di stato in quanto universale concreto, unità, cioè, dell'universale ancora astrattamente pensato e del particolare che si confrontavano nella società civile; questa unità non riproduce a sua volta la scissione tra la sostanzialità etica e la libertà soggettiva, ma concilia le due polarità, mostrando, da una parte, come non si dia alcuna sostanzialità senza la mediazione del volere e dell'agire dell'individuo e, dall'altra parte, come la realizzazione concreta dell'azione individuale e il perseguimento degli interessi particolari che avveniva nella *bürgerliche Gesellschaft* non possono avvenire senza il loro ancorarsi all'universalità. L'individuo non viene negato, almeno nelle intenzioni di Hegel, bensì trova la sua concreta esistenza solamente in quanto membro della comunità etica all'interno della quale emerge la stessa dimensione politica dell'agire. Quest'ultima – all'interno del sistema hegeliano – non può essere ridotta alla dicotomia tipica della scienza politica moderna tra pubblico e privato che presuppone quella netta ed astratta separazione tra due sfere indipendenti all'interno della quale si muove lo stesso Pelczynski.

Queste osservazioni sulla *Vereinigung* di soggettività e oggettività nella dottrina hegeliana dello stato sembrano essere contraddette da alcuni passaggi in cui emerge una forte asimmetria tra i due poli:

«questa unità sostanziale è autofinalità assoluta e immobile nella quale la libertà perviene al suo diritto supremo; analogamente, questo fine ultimo ha il supremo diritto (*höchstes Recht*) nei confronti dei singoli. I singoli, a loro volta, hanno il dovere supremo di essere membri dello stato (*höchste Pflicht*)» (*GPhR*, §258, p. 399, *Dir.*, p. 417).

Come risulta in maniera evidente dal passaggio citato, al diritto supremo che lo stato in quanto fine supremo può esibire nei confronti dei cittadini corrisponde il dovere supremo degli individui di diventare membri dello stato. Se la riduzione della sostanzialità delle istituzioni all'unità dei cittadini quale loro fine immanente apre all'interno del sistema hegeliano la possibilità dell'intersoggettività, la mancata reciprocità nella relazione di riconoscimento tra cittadini e istituzioni e l'asimmetria tra elemento soggettivo e oggettivo sembrano contraddire questa apertura. La proposta filosofica hegeliana, almeno nelle sue intenzioni, tuttavia, non intende negare la realtà della libertà soggettiva, bensì fondarla concretamente all'interno di quel primato della mediazione che caratterizza tutto il suo sistema²⁹⁹. Sulla effettiva riuscita dell'operazione di Hegel si tornerà alla fine di questo lavoro, ma

²⁹⁸ Cfr. Z. A. Pelczynski, 1984, pp. 1-13 e Z. A. Pelczynski, 1971, pp. 1-29. A nostro avviso, l'interpretazione di Pelczynski non coglie il vero senso dello stato hegeliano quale sfera di sfere. Per tanto appare inutile l'ulteriore distinzione tra un concetto generale di stato (coincidente con l'intera eticità) e un concetto propriamente politico di stato, introdotto dal filosofo politico polacco per fare chiarezza all'interno delle imprecise distinzioni hegeliane. All'interno dei *Lineamenti* è rinvenibile un unico concetto che realizza concretamente l'azione privata e che comprende le stesse istituzioni della società civile quali suoi momenti.

²⁹⁹ A questo proposito sottolinea Cortella: «ponendo nella *Vereinigung* il fine degli individui Hegel da un lato apre una finestra verso la caratterizzazione intersoggettiva della vita dello stato: lo stato qui non è soltanto una sostanza preesistente

già ora si può capire come l'impostazione del filosofo di Stoccarda lo ponga in una contrapposizione irriducibile rispetto alle teorie contrattualiste a lui contemporanee³⁰⁰. L'impostazione giusnaturalistica, infatti, pone a fondamento della comunità politica l'individuo concepito atomisticamente che la costituisce in maniera artificiale attraverso il meccanismo del contratto. Per quanto Rousseau, secondo la lettura che ne dà Hegel, abbia individuato per primo il principio fondamentale della politica nell' «l'atto stesso del pensare» (*ivi*, §258A, p. 401, trad.it., p. 419), cioè nella volontà, non è riuscito ad emanciparsi del tutto dall'impostazione della filosofia politica moderna, limitandosi a pensare la volontà «nella forma determinata della volontà singolare [...] cioè come volontà cosciente» (*ibidem*), ovvero restando all'interno del paradigma coscienzialista che non coglie la natura oggettiva del pensiero e della volontà in sé e per sé. Da queste premesse è inevitabile, anche per il filosofo svizzero, riproporre il meccanismo del contratto. In radicale alternativa alla tradizione giusnaturalistica Hegel pone come fondamento dello stato la volontà oggettiva e sostanziale che coincide con l'eticità stessa; è questa dimensione sovraindividuale che costituisce la *Vereinigung* dei singoli individui e non può essere da questi costruita artificialmente. Si capisce ora la ragione dell'asimmetria tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva dello stato: mentre quest'ultima è l'ordine originario all'interno del quale gli individui si muovono realizzando la loro libertà soggettiva, questi sono costituiti dall'eticità – nonostante questa si realizzi poi attraverso il loro agire – e il loro atteggiamento nei suoi confronti può solo essere quello del riconoscimento della sua funzione originariamente costitutiva. Anche in questo caso, tuttavia, la priorità dell'etico oggettivo sugli individui non intende negarne la libertà soggettiva, al contrario, è proprio l'originarietà della *Vereinigung* a realizzarla; ovviamente, ancora una volta, la libertà a cui pensa Hegel non è quella negativa che consiste solo nella limitazione degli ostacoli che ciascun individuo potrebbe opporre alla realizzazione della volontà dell'altro, bensì una libertà sociale, che vede nell'unità con l'altro la condizione di possibilità della stessa realizzazione di sé. Rispetto all'impostazione contrattualista di Hobbes – che non riesce a pensare ad altra forma di libertà che quella negativa – e di Rousseau e Kant – i quali si muovono all'interno di un paradigma, per quanto inteso diversamente, riflessivo di libertà – l'eticità hegeliana realizza una forma più concreta di libertà che emerge in tutta la sua positività, come sottolineato da Cortella:

«il tipo di libertà che viene qui sostenuta da un'eticità funzionante non è evidentemente la difesa negativa dell'arbitrio individuale contro ingerenze e condizionamenti esterni, ma

ma è il risultato dell'unificazione delle molteplici individualità che lo compongono. Dall'altro lato porre qualcosa come fine significa nel linguaggio di Hegel porlo come fondamento e origine, porre cioè come originario non già i singoli soggetti che si incontrano ma la loro già da sempre avvenuta mediazione, vale a dire la precedenza dell'ordine oggettivo rispetto a qualsiasi tipo di istanza individuale» (L. Cortella, 2011a, p. 176).

³⁰⁰ Cfr. *GPhR*, §258A, pp. 400, 401, *Dir*, pp. 419-421.

la capacità positiva di autodeterminazione e di scelta nei confronti di ciò che veramente vogliamo. La priorità dell'etico (e dell'ordine) va quindi collocata nel quadro di quella concezione positiva della libertà che costituisce uno dei tratti fondamentali del pensiero politico di Hegel>> (L. Cortella, 2011a, p. 180).

La libertà concreta appena descritta trova la sua realtà, secondo Hegel, solo all'altezza dello stato moderno; solo in questa realizzazione storica la soggettività particolare può svilupparsi fino <<all'estremo autonomo (*selbständige Extreme*)>> (GPhR, §260, p.406, Dir., p. 429) e, allo stesso tempo, ricongiungersi con l'universale. E' solo quindi nell'età moderna che l'idea etica si realizza pienamente nella dimensione storico-oggettiva dello spirito e questa consapevolezza porta Hegel a confrontarsi con la precisa natura di quel fine ultimo degli individui che è lo stato³⁰¹. Fondamentale è la permanenza all'interno di quest'ultimo dei momenti ideali della famiglia e delle istituzioni propri della società civile, il cui complesso rapporto con lo stato è descritto nell'ambiguo §262, nel quale sembrerebbe che lo stato inteso come <<idea reale dello spirito>> assegnasse il "materiale empirico degli individui" alle sfere precedenti dell'eticità. Leggendo in questo modo il paragrafo sembrerebbe proprio che al termine dello sviluppo dell'idea etica la dimensione oggettivo-sostanziale dello stato prevalga su quella soggettivo-individuale dei cittadini, che vengono distribuiti nei vari aspetti della società secondo la necessità imperscrutabile dello spirito. Ciò che Hegel intende veramente dire, tuttavia, è ancora una volta che questa assegnazione non può avvenire senza la mediazione della volontà individuale e della libertà soggettiva che resterebbe però pensata astrattamente se non inserita in quell'ordine etico originario in cui la relazione – degli individui tra loro e di questi con l'oggettività statale – che la precede. Lato oggettivo e lato soggettivo dell'eticità sono quindi espressione del medesimo spirito, di quella relazione oggettiva che li precede e costituisce e che è espressione dell'universale concreto che si realizza nello stato moderno. Se la famiglia e le istituzioni della società civile avevano permesso all'individuo di esprimere fino all'estremo il diritto della sua particolarità, fungendo allo stesso tempo da mediazione per il suo innalzamento ad un'universalità che, però, era solo in sé e appariva (*erscheinen*) ancora come una necessità estrinseca, il passaggio allo stato trasforma questo in sé in un per sé e, nella completa trasparenza tra soggettività e oggettività realizza

³⁰¹ Nell'aggiunta al medesimo paragrafo Hegel sottolinea la peculiarità dello stato moderno rispetto alla *polis* antica: <<die Idee des Staates in neuer Zeit hat die Eigentümlichkeit, dass der Staat die Verwirklichung der Freiheit nicht nach subjektivem Belieben, sondern nach dem Begriffe des Willens, d.h. nach seiner Allgemeinheit und Göttlichkeit ist. [...] das Wesen des neuen Staates ist, dass das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, dass also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muss, dass aber die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muss, fortschreiten kann>> (ivi, §260Z, p. 407).

concretamente la libertà³⁰². Da queste ultime osservazioni ci sembra difficile affermare che il concetto hegeliano di stato indichi un insieme di istituzioni, magari di genere diverso o superiore rispetto a quelle in azione all'interno della *bürgerliche Gesellschaft*, come pure viene comunemente inteso dagli interpreti della *Filosofia del diritto*. Il testo hegeliano sembra infatti oscillare tra una connotazione esclusivamente istituzionale dello stato, in cui sarebbe preminente l'elemento oggettivo – per quanto quest'ultimo, nelle intenzioni hegeliane, contribuisca allo sviluppo e al mantenimento anche dell'elemento soggettivo – e una concezione più complessa che risuonerebbe in quella iniziale definizione di stato che Hegel aveva fornito nel primo paragrafo dedicato allo *Staat*: <<lo stato è la realtà dell'idea etica>>. La connotazione dello stato in quanto idea (*Idee*) e realtà (*Wirklichkeit*) è irriducibile alla mera dimensione istituzionale, che – pur ovviamente implicata in quella definizione – non ne coglie l'elemento dinamico e processuale che è proprio della concezione hegeliana dell'idea e della *Wirklichkeit*. Lo stato cui pensa Hegel, ci sembra di poter affermare, consiste piuttosto nel processo vivo e dinamico della vita sociale e politica, luogo del concreto agire degli individui, una sfera in cui salta qualsiasi distinzione – tipica della scienza politica moderna – tra pubblico e privato, che riprodurrebbe ancora una volta la condizione che caratterizzava la società civile pensata come sfera autonoma. Affermare che lo stato è sfera delle sfere significa pensarlo come quella dimensione dinamica in cui tutto quello che è stato incontrato in precedenza è contenuto ed appare nella sua vitalità organica, dove tanto la sfera oggettiva delle istituzioni, quanto quella soggettiva degli individui entrano in una relazione che è la vera e concreta universalità. Lo stato non è quindi solamente un apparato istituzionale di cui i cittadini devono riconoscere l'eticità e la razionalità, ma la relazionalità oggettiva che porta i cittadini a rappresentarsi direttamente – in un senso che, si avrà modo di vedere, emerge in tutta la sua differenza rispetto al concetto moderno di rappresentanza – di fronte al potere politico, senza annullarsi in esso, bensì contribuendo alla vitalità di un organismo complesso³⁰³. Questa relazione organica che costituisce lo stato viene distinta da Hegel in due lati, quello soggettivo della predisposizione politica (*politische Gesinnung*) e quello oggettivo della costituzione (*Verfassung*). Si badi bene che questa distinzione non corrisponde a quella tra i due elementi in relazione che compongono lo stato, ovvero gli individui e le istituzioni, quasi che si trattasse di affrontare la natura degli individui nei paragrafi dedicati alla predisposizione politica e della natura delle istituzioni in quelli relativi alla costituzione. *Politische Gesinnung* e *Verfassung* corrispondono piuttosto ai due lati della relazione – e quindi dello stato nel senso complesso che è proprio di Hegel – e quindi i due attori – individui e istituzioni – sono all'opera in entrambi. Si tratta

³⁰² Cfr., *ivi*, §§262-267, pp. 410-413, trad.it. pp. 433-435.

³⁰³ Ci sembra che vadano in questa direzione le riflessioni della Alessio sul rapporto fra stato e istituzioni in Hegel, cfr. M. Alessio, 1996, pp. 160-163.

ora di affrontare il lato soggettivo della predisposizione politica, cui Hegel, in maniera del tutto asimmetrica, dedica soltanto un paragrafo dei *Lineamenti*, per occuparsi della costituzione nella sezione successiva.

La predisposizione politica quale elemento necessario di mediazione per passare dall'in sé al per sé della relazione tra universale e particolare viene definita, forse in maniera sorprendente, da Hegel come patriottismo (*Patriotismus*):

«la predisposizione politica è il patriottismo in generale, cioè la certezza che dimora nella verità (una certezza meramente soggettiva non procede dalla verità ed è soltanto opinione) e il volere divenuto consuetudine (*Gewohnheit*)» (ivi, §268, p. 413, trad.it., p. 437).

Tale atteggiamento individuale è in realtà il risultato dell'azione delle istituzioni sugli individui, che produce azioni conformi alle istituzioni stesse ed un sentimento di fiducia (*Zutrauen*). La fiducia di cui parla Hegel consiste nella convinzione che le istituzioni dello stato si rapportino ai cittadini in quanto individui singolari e che quindi attraverso la promozione dell'interesse dello stato siano tutelati anche gli interessi particolari. In questo modo, l'alterità delle istituzioni non è più tale, e diventa, in conformità con il paradigma della libertà sociale, condizione della realizzazione della mia stessa libertà³⁰⁴. Come si può facilmente intuire, il patriottismo hegeliano – analogamente a quello che accadeva per il suo concetto di virtù – non ha niente a che vedere con azioni eroiche o eccezionali, bensì si riduce all'abitudine ad agire in conformità alle leggi dello stato e alle prescrizioni delle sue istituzioni. Ciò che può stupire il lettore contemporaneo è l'apparente chiusura identitaria e nazionalistica che il termine “patriottismo” potrebbe evocare. E' evidente, tuttavia, che la risignificazione hegeliana di questo concetto va in una direzione completamente diversa: la relazione che si instaura tra individuo e istituzioni ha per contenuto l'estensione e la realizzazione della libertà e non un modello determinato di vita, legato ad una determinata tradizione o ad un determinato popolo³⁰⁵. Honneth, a questo proposito, preferisce definire la predisposizione politica hegeliana con l'espressione habermasiana di “*patriottismo costituzionale*”, più vicina alla sensibilità contemporanea³⁰⁶. Nel concetto di *politische Gesinnung* all'altezza dello stato, trovano compimento due elementi che si erano già incontrati nel corso della trattazione hegeliana in momenti sistematici

³⁰⁴ «essa [la fiducia] è la coscienza che il mio interesse (sia sostanziale sia particolare) è garantito e contenuto nell'interesse e nel fine di un altro – qui, dello stato -, il quale altro si rapporta a me in quanto io sono un singolo; in tal modo, per me, questo altro non è affatto immediatamente un altro e io, in questa coscienza, sono libero» (*GPhR*, §268, p., 413, *Dir.*, p. 437).

³⁰⁵ Come nota Cavalleri, «non “la mia libertà finisce dove inizia quella di un altro”, bensì, “la mia libertà inizia dove inizia quella dell'altro”; un altro non configurabile come un “tu”, ma come un'entità oggettiva e, per questo, intersoggettiva. Questo pertugio al pluralismo è confermato dal fatto che questo altro – lo stato – è universale: non è una particolarità tra le altre, ma è l'universalità che permette la relazione di riconoscimento tra le particolarità, che le media nella loro reciproca libertà» (M. Cavalleri, 2019, p. 196).

³⁰⁶ Cfr. A. Honneth, 2003, p. 133.

precedenti. Il primo è l'azione indicata da Bubner con l'espressione "*wieder-erkennen*": il patriottismo può infatti essere interpretato come una forma di riconoscimento tra individuo e istituzioni statali in cui ciò che emerge è la coappartenenza dei due *relata* a quel movimento della realizzazione dell'idea etica che è lo stato. Il secondo elemento che si ritrova a questo livello è quello stretto legame tipico della concezione hegeliana della libertà tra *Beschränkung* e *Befreiung*, il principio secondo il quale alla limitazione implicita nella decisione di conformarsi alle istituzioni politiche corrisponde la conquista di una forma più elevata e più concreta di libertà. E' opportuno compiere un'ultima osservazione sulla natura peculiare di questo tipo di riconoscimento che viene a costituirsi tra individui e istituzioni prima di passare ad analizzare il lato oggettivo della relazione fra la dimensione oggettiva e quella soggettiva, ovvero la costituzione. La natura intersoggettiva che caratterizza le normali relazioni di riconoscimento conosce in questo caso una torsione oggettiva, dal momento che l'individuo non si relazione immediatamente con un "tu", bensì con l'oggettività di un'istituzione. Il fatto che attraverso questa particolare forma di *Anerkennung* il cittadino dello stato possa riconoscere indirettamente tutti gli altri individui che condividono il suo stesso status politico proprio in virtù della comune relazione che anche questi istituiscono con l'oggettività istituzionale non riduce la differenza di questa particolare forma di riconoscimento rispetto alle altre³⁰⁷. Molti critici hanno visto in questo un elemento di debolezza della comprensione filosofica hegeliana dello stato, dal momento che questa particolare forma di riconoscimento politico sarebbe priva di quel momento di reciprocità necessario a qualsiasi forma di *Anerkennung*. Si tornerà sulla sensatezza di queste critiche nelle conclusioni di questo lavoro, per il momento è necessario rilevare la peculiarità della forma di riconoscimento che si realizza attraverso la *politische Gesinnung* e ricordare che, almeno nelle intenzioni di Hegel, in essa si sviluppa la fiducia che lo stato <<si rapporta a me in quanto io sono un singolo>>.

³⁰⁷ Cortella parla a questo proposito di un riconoscimento politico, caratterizzato proprio da questo duplice movimento in due livelli: un primo livello di relazione diretta ad un "tu" oggettivo e impersonale e un secondo livello relazione indiretta agli altri individui, mediata dal primo momento. Sarebbe questa, secondo Cortella, l'unica forma possibile di riconoscimento all'interno della sfera politica, dove la dimensione orizzontale e soggettiva è garantita solo dalla mediazione di questa relazione verticale e oggettiva, cfr., L. Cortella, 2011a, p. 168.

2.

Il lato oggettivo della relazione tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva è costituito da quella che Hegel definisce “costituzione interna per sé” (*innere Verfassung in sich*) e che occupa la maggior parte della prima sottosezione dello stato, dedicata al diritto statale interno. Nei numerosi paragrafi dedicati alla costituzione, il filosofo analizza l’articolazione interna di quest’ultima che, per essere veramente razionale, deve seguire la <<natura del concetto>> nella distinzione tra i poteri³⁰⁸. Hegel riprende quindi il tema liberale della divisione dei poteri (*Gewaltenteilung*) inserendolo però all’interno di un discorso speculativo che costituisce allo stesso tempo una critica di quell’orizzonte concettuale. Secondo Hegel, infatti,

<<ciascuno di questi poteri è entro sé la totalità perché contiene e ha effettivamente entro di sé gli altri momenti, e che questi momenti, in quanto esprimono la differenza del concetto, permangono puramente e semplicemente nella sua idealità, e costituiscono soltanto un unico tutto individuale (*Ein individuelles Ganzes*)>> (*ivi*, §272, p. 432, trad.it., p. 461).

Dal testo hegeliano emergono chiaramente due elementi, la perfetta corrispondenza tra l’articolazione logica e quella reale all’interno del sistema hegeliano e la natura ideale dei momenti – ovvero dei poteri – della costituzione. La stessa natura logica dell’assoluto hegeliano, infatti, è intrinsecamente articolazione, determinazione e differenziazione e questo non può che riflettersi anche a livello dello spirito oggettivo, soprattutto nel momento più alto dell’eticità, cioè nello stato che si presenta sempre più come un organismo integrato i cui singoli componenti si sviluppano solamente nella reciproca relazione³⁰⁹. E’ quest’ultima la vera realtà dei *relata* e la natura ideale dei momenti della costituzione non significa altro che il primato della relazione, e quindi della mediazione, espresso dalla costituzione stessa. E’ a questo livello del ragionamento che Hegel introduce il concetto di libertà pubblica (*öffentliche Freiheit*), per indicare quella conciliazione e unità fra libertà soggettiva e libertà oggettiva che avverrebbe nello stato e costituisce l’operazione concettuale fondamentale della *Filosofia del diritto* hegeliana. Questa forma concreta di libertà, la forma più alta che può rivenirsi all’interno dello spirito oggettivo, si colloca quindi al di là della distinzione moderna e giusnaturalistica di pubblico e privato, nonostante si tenda spesso a farla coincidere con la sfera pubblica. La terminologia hegeliana in questo caso non deve trarre in inganno: l’aggettivo *öffentlich*

³⁰⁸ E’ questa la caratteristica che distingue una trattazione filosofica di queste tematiche, rispetto a quelle tipiche della scienza politica moderna: <<una conoscenza filosofica di tali oggetti non può venir fuori dal raziocinio, da fini, calcoli e utilità, e ancor meno dall’animo, dall’amore, e dall’entusiasmo, bensì unicamente dal concetto>> (*GPhR*, §272A, p. 432, *Dir.*, p. 461).

³⁰⁹ La metafora dell’organismo viene più volte utilizzata da Hegel, così come il suo legame con l’articolazione logica dell’idea: <<*der Staat ist Organismus, das heißt Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden*>> (*ivi*, §269Z, p. 415).

viene infatti usato da Hegel per definire tutto ciò che si colloca sistematicamente all'altezza dello stato e, piuttosto che una dimensione pubblica opposta ad una privata, indica la concretezza della dimensione politica che a quell'altezza sistematica si è conquistata. Come si è già detto, inoltre, lo stato hegeliano, persino nel suo lato costituzionale, non può essere ridotto alla dimensione oggettiva delle istituzioni, bensì si allarga a comprendere al suo interno la relazione essenziale e originaria da cui sorgono individui e istituzioni, soggetto e sostanzialità, libertà soggettiva e libertà oggettiva e la distinzione, di natura quindi derivata, tra pubblico e privato. La *öffentliche Freiheit* di cui parla Hegel è quindi piuttosto la *libertà politica* che garantisce la completa espressione del lato soggettivo e oggettivo dello spirito oggettivo sullo sfondo della loro originaria unità³¹⁰. Nella *Anmerkung* al §272 la divisione dei poteri emerge chiaramente quale garanzia della libertà politica, in apparente continuità con la tradizione liberale, che vede nel meccanismo istituzionale dei contrappesi e della reciproca limitazione tra le *Gewalten* una tutela nei confronti di eventuali abusi da parte di una di esse. Come spesso accade, tuttavia, Hegel riutilizza i lemmi della scienza politica moderna criticando immanentemente allo stesso tempo il dispositivo concettuale di cui essa si serviva; nell'analisi hegeliana, infatti, la distinzione liberale dei poteri contraddice la libertà politica così come pensata dal filosofo e alla *Gewaltenteilung* va attribuita una nuova espressione concettuale. Dirimente è una comprensione adeguata al concetto del momento della differenza, implicito – sebbene inteso in modo differente – sia nella proposta concettuale di Hegel, sia in quella della tradizione liberale:

<<il principio della divisione dei poteri implica infatti il momento essenziale della differenza (*Unterschied*), della razionalità nella sua realtà. Quando però questo principio viene colto dall'intelletto astratto, allora vi risiedono sia la determinazione falsa dell'autonomia assoluta dei poteri l'uno rispetto all'altro, sia l'unilateralità di intendere il loro rapporto reciproco come qualcosa di negativo, come limitazione (*Beschränkung*) reciproca>> (*ivi*, §272A, p. 433, trad.it., p. 463).

Ciò che Hegel rimprovera alla tradizione liberale attraverso l'accusa di intellettualismo è una concezione estrinseca e limitante della differenza e della relazione che da essa dipende. In questo modo i poteri vengono rappresentati come in sé autonomi e indipendenti, mentre la relazione che subentra tra essi in un secondo momento è pensata come una reciproca limitazione, finalizzata al raggiungimento di un equilibrio derivato e artificiale. Dietro questa impostazione si nasconderebbe in realtà il timore ingiustificato nei confronti di un'autorità mal interpretata, secondo il modo di ragionare tipico dello stesso intelletto negativo che animava i sentimenti negativi della plebe nei

³¹⁰ In questo senso la nozione hegeliana di libertà pubblica si colloca al di là anche della tradizionale distinzione tra la libertà degli antichi – che si esprimerebbe esclusivamente della dimensione oggettiva e sostanziale della comunità politica – e quella dei moderni – che sarebbe un attributo esclusivo del singolo individuo. Su questo cfr., G. Duso, 2013, p. 243, nota 13.

confronti delle istituzioni e delle autorità³¹¹. La verità, tuttavia, è che i poteri non sono l'originario, ma derivano da quella razionalità oggettiva conforme al concetto che ne struttura la relazione; si riproduce anche qui, come in tutte le forme autentiche di relazione, la precedenza e l'originarietà dell'ordine rispetto ai *relata*, l'oggettività della relazione e della sua logica e quindi dell'equilibrio che si manifesta attraverso la relazione degli elementi – in questo caso i poteri dello stato – e che assegna loro la collocazione che ne garantisce il completo sviluppo e l'autentica autonomia. A differenza della proposta liberale, nel movimento del pensiero hegeliano si sviluppa una differenza inclusiva e non divisiva, in cui la vera autonomia di ciascun potere si guadagna attraverso la relazione con l'altro, anzi proprio includendo l'altro in sé³¹²; anche in questo caso, quindi, la riflessione hegeliana va letta in continuità con il progetto di una critica a una concezione meramente negativa o riflessiva, che in questo caso non sarebbe in grado di esprimere l'unità vivente dello stato, nell'ottica dell'affermazione di una libertà relazionale e sociale. Tale *lebendige Einheit* è garantita invece da una divisione dei poteri che rispecchi l'articolazione del concetto secondo i tre momenti dell'universalità, cui corrisponderebbe il potere legislativo (*gesetzgebene Gewalt*), della particolarità, cui corrisponderebbe il potere esecutivo (*Regierungsgewalt*), e dell'individualità concreta, cui corrisponderebbe il potere del principe (*fürstliche Gewalt*). Come si può facilmente notare, l'impostazione speculativa della *Gewaltenteilung* hegeliana porta il filosofo a modificare la tradizionale partizione liberale, spostando il potere giudiziario (*richterliche Gewalt*) – incapace di esprimere l'individualità concreta – nella società civile, a livello dell'amministrazione della giustizia e sostituendolo con il potere del principe³¹³. La costituzione chiamata a interpretare adeguatamente questa articolazione in quanto <<configurazione autentica della vita etica>> e <<cosa della storia universale del mondo>>, ovvero culmine della modernità, è chiamata da Hegel <<monarchia costituzionale (*konstitutionelle Monarchie*)>> (ivi, §273A, p. 435, trad.it., p. 465). In essa rivivono alcune delle caratteristiche tipiche della tradizionale tripartizione delle forme di governo in monarchia, aristocrazia e democrazia: il potere del principe è infatti esercitato da un monarca, il potere esecutivo è appannaggio di un ristretto gruppo di funzionari specializzati, mentre al potere legislativo

³¹¹ <<Prendere in generale come punto di partenza il negativo, ed eleggere a primo fattore politico la volontà che vuole il male e la diffidenza nei suoi confronti, e poi, a partire da questo presupposto, escogitare furbescamente degli argini, che, in quanto attivi, avrebbero a loro volta bisogno di argini reciproci: ebbene, tutto ciò caratterizza, dal punto di vista del pensiero l'intelletto negativo, e, dal punto di vista della predisposizione, l'opinione della plebe>> (GPhR, §272A, p. 434, *Dir.*, p.463).

³¹² <<Ciascun potere è quindi libero non immunizzandosi dall'influenza dell'altro, ma rapportandosi alla sua alterità, anzi, trovando l'alterità in se stesso. Non solo l'alterità è presente all'interno della soggettività dei singoli poteri, ma questa è attiva e quindi partecipativa del movimento stesso della particolarità che la include, ospitandola>> (M. Cavalleri, 2019, p. 201).

³¹³ <<Wenn man gewöhnlich von dreien Gewalten, der gesetzgebenden, der exekutiven und der richterlichen redet, so entspricht die erste der Allgemeinheit, die zweite der Besonderheit, aber die richterliche ist nicht das Dritte des Begriffs, denn ihre Einzelheit liegt außer jenen Sphären>> (GPhR, §272Z, p. 435).

partecipano i molti. Hegel si oppone, tuttavia, al modello classico del governo misto, in cui le tre forme appena citate troverebbe una loro armonia all'interno di un progetto costituzionale unitario, dal momento che le tre forme antiche di governo si distinguerebbero sulla base di una differenza puramente quantitativa ed estrinseca, inadeguata alla complessità del mondo moderno, cui invece sarebbe perfettamente corrispondente il concetto hegeliano di monarchia costituzionale³¹⁴.

Prima di passare all'analisi dettagliata di ciascun potere, Hegel si sofferma su una domanda caratteristica del dibattito politico seguito alla Rivoluzione francese: *wer die Verfassung machen soll?* Chi deve fare la costituzione³¹⁵? Se si è seguito fin qua il movimento del pensiero che i *Lineamenti* espongono emerge immediatamente l'insensatezza della domanda dal punto di vista hegeliano. Interrogarsi infatti sull'origine della costituzione da parte di un individuo può presupporre una costituzione già formata, ma in questo caso ci si troverebbe di fronte ad una semplice modifica della *Verfassung* attraverso i meccanismi e le vie previsti da quest'ultima. Se invece si immagina una situazione analoga allo stato di natura della tradizione giusnaturalista, caratterizzato dall'assenza originaria di una costituzione, allora la domanda è mal posta. La *Verfassung* cui pensa Hegel non può essere infatti il prodotto di un individuo o di un gruppo di individui pensati atomisticamente, perché l'ordine che questi formerebbero artificialmente attraverso l'espedito del contratto sociale è in realtà originario e costituisce, oltre che gli individui stessi, anche le condizioni di realizzazione di qualsiasi agire politico, *in primis* quello – politico per eccellenza – dell'atto costituente. E' chiaro, anche da queste ultime osservazioni, come il concetto hegeliano di costituzione non sia riducibile alla determinata carta costituzionale e all'insieme di leggi fondamentali che la compongono, oggetto spesso indicato all'interno delle scienze giuridiche in lingua tedesca con il lemma di origine latina *Konstitution*; la *Verfassung* – di cui è opportuno sottolineare il carattere di “composizione” cui rimanda l'etimologia – che compare in questi paragrafi indica piuttosto quell'ordine sociale che precede le individualità in relazione e che costituisce quella logica della relazione cui Hegel attribuisce connotati spirituali³¹⁶. Con la cautela necessaria per i paragoni tra pensatori così differenti, si potrebbe azzardare un'analogia tra il concetto hegeliano di *Verfassung* e il primo significato che *Carl Schmitt* attribuisce alla costituzione in senso assoluto, ovvero l'unità e l'ordine sociale che precedono la costituzione in quanto raccolta di leggi e che costituisce la dimensione vitale dello stato³¹⁷.

³¹⁴ Stupisce quindi il giudizio di Bobbio che, ignorando le precisazioni hegeliane, considera la monarchia costituzionale una riproposizione del tema classico del governo misto, cfr. N. Bobbio, 1981; e, soprattutto, 1976, pp. 161-184.

³¹⁵ *GPhR*, §273A, p. 439, *Dir.*, p. 469.

³¹⁶ Su questo cfr., *ivi*, §274, p. 440, trad.it., p. 471 e M. Alessio, 1996, pp. 166-173.

³¹⁷ <<Primo significato: costituzione= la concreta condizione generale dell'unità politica e dell'ordinamento sociale di un determinato stato. [...] Lo stato non ha una costituzione, “conforme alla quale” si forma e funziona una volontà

Dopo questa specificazione è possibile analizzare le caratteristiche di ciascuno dei tre poteri che compongono nella loro relazione la costituzione. Invertendo l'ordine con cui erano stati presentati inizialmente, Hegel comincia con la *fürstliche Gewalt*, con il momento cioè della *Einzelheit*, che, nell'esposizione dei momenti del concetto (universalità, particolarità, individualità), occuperebbe l'ultimo posto. Questo ordine espositivo, tuttavia, - piuttosto che essere il risultato di una strategia volta ad evitare eventuali censure - è funzionale alla natura del contenuto dell'esposizione, dal momento che, come si avrà modo di mostrare, senza la figura concreta e individuale del monarca non è possibile nemmeno parlare propriamente di stato³¹⁸. Il potere sovrano del principe coincide con il concetto - a dir la verità complesso e per niente riducibile al corrispettivo concetto moderno e giusnaturalistico - di sovranità e, prima di poter essere attribuito alla figura del monarca in quanto individuo, contiene al suo interno i tre momenti della totalità politica: l'universalità della costituzione, la particolarità della deliberazione individuale e il momento conclusivo della autodeterminazione (*Selbstbestimmung*) attraverso la decisione ultima (*letzte Entscheidung*)³¹⁹. La prima determinazione della sovranità così come è pensata da Hegel è il suo essere <<l'unità sostanziale come idealità dei momenti statuali>> (*ivi*, §276, p. 441, trad.it., p. 471), ovvero il fatto che in esso essi sono <<tanto dissolti quanto conservati (*ebenso aufgelöst, als erhalten*)>>; le differenti funzioni statali possono essere certamente esercitate da singoli individui determinati, ma non potranno mai essere intese come proprietà privata di determinati individui, come nei sistemi feudali, dal momento che esse appartengono solo all'unità in quanto tale. La concezione hegeliana dello stato è dunque organicistica e le varie articolazioni della sovranità hanno senso solo in quanto membra di un organismo vivente, o momenti della totalità, perdono invece di ogni vitalità se pensate astrattamente come autonome e indipendenti³²⁰. L'idealismo della costituzione hegeliana, <<*der die Souveränität ausmacht*>>, si richiama ad una concezione complessa e articolata del corpo sociale e politico in cui, al posto di una netta distinzione tra queste due sfere, si impone la necessità della loro relazione all'interno del tutto organico dello stato - nel senso hegeliano - che si raccoglie nel momento apicale della *fürstliche Gewalt*, consegnando al lettore una costellazione concettuale del tutto alternativa alla trattazione della

statale, ma lo stato è la costituzione, cioè una condizione presente conforme a se stessa, uno status di unità e ordine. Lo stato cesserebbe di esistere se questa costituzione, cioè questa unità e ordine cessasse. La costituzione è la sua "anima", la sua vita concreta e la sua esistenza individuale>> (C. Schmitt, 1984, p. 16).

³¹⁸ Si intende qui prendere posizione contro la celebre interpretazione di *Karl-Heinz Ilting*, secondo la quale Hegel avrebbe modificato l'ordine dell'esposizione dei poteri dello stato valorizzando eccessivamente la figura del monarca per ragioni contingenti di natura politica. La vera concezione del sovrano, secondo l'interprete tedesco, sarebbe quella di un mero compimento della razionalità dello stato, una figura quindi puramente simbolica, come emergerebbe dalle lezioni precedenti o successive alla stesura dei *Lineamenti*, che restituirebbero l'autentica posizione hegeliana. Cfr. K. H. Ilting, 1977. Per un'impostazione alternativa a quella di Ilting e più vicina a quella che si intende qui sostenere, leggendo in continuità le lezioni e i *Lineamenti*, cfr., P. Cesaroni, 2006.

³¹⁹ Cfr., *GPhR*, §275, p. 441, *Dir.*, p. 471.

³²⁰ <<*Es ist damit wie mit dem Magen im Organischen, der sich für sich setzt, aber zugleich aufgehoben und sakrifiziert wird und in das Ganze übergeht*>> (*ivi*, §276Z, p. 442).

sovranità propria delle teorie giusnaturalistiche, basate su di una netta distinzione tra pubblico e privato, tra società e politica³²¹.

Questa unità ideale dei momenti, tuttavia, non può fermarsi al livello del concetto, deve assumere una *Existenz*, un *Dasein*, e questo è costituito dalla figura del sovrano, dall'individuo concreto quale unità del concetto e del suo esserci. Non bisogna, tuttavia, assolutizzare questo aspetto concreto della sovranità: il monarca agisce sempre sul terreno della *Verfassung* e la sovranità è primariamente la totalità dei momenti ideali di cui è composta. L'individualità concreta del monarca-individuo svolge piuttosto la funzione – fondamentale, ma non assolutizzabile – del passaggio alla *Wirklichkeit* dello stato: <<l'agire del monarca non è dunque un agire isolato e svincolato da qualsiasi rapporto, ma, esplicandosi anch'esso sul terreno della *Verfassung*, ne permette d'altro canto la compiuta *Verwirklichung*>> (M. Alessio, 1996, p. 181). Ma qual è la determinazione fondamentale della sovranità in quanto singolo monarca?

<<Essa [la sovranità] esiste unicamente come la soggettività certa di se stessa (*die ihrer selbst gewisse Subjektivität*) e come l'autodeterminazione astratta e, pertanto, infondata della volontà (*die abstrakte, insofern grundlose Selbstbestimmung des Willens*). In questa autodeterminazione risiede quindi l'elemento ultimo della decisione (*das Letzte der Entscheidung*)>> (GPhR, §279, p. 444, *Dir.*, p. 475).

Ciò che consente quindi il passaggio dalla individualità all'individuo concreto in quanto monarca, dalla sovranità al sovrano è il momento dell'autodeterminazione della volontà individuale che, assumendo la forma della decisione, si esprime come l'“io voglio”, lo “*ich will*” del *Monarch*. Ritorna ancora una volta, nel momento culminante dei *Lineamenti*, la figura decisiva del *sich beschließen*, del decidersi, che era già emersa nella *Einleitung* a proposito della struttura concettuale della volontà libera e nelle prime due sezioni della moralità a proposito della struttura concettuale dell'azione e che nel potere del principe trova la sua realizzazione più alta in quanto condizione della *Verwirklichung* dell'agire politico, la forma più alta e concreta di azione all'interno del sistema hegeliano. La decisione del monarca non risolve ovviamente in sé la politicità dell'agire, né è corretto affermare che il sovrano sia l'unico attore politico della costituzione dello stato, o il creatore dell'azione politica; analogamente a quanto è stato detto relativamente all'idealismo della sovranità in quanto condizione dell'unità dello stato, anche per l'azione politica la decisione ultima del sovrano funge da principio attivatore, da condizione del passaggio alla *Wirklichkeit*, da principio dinamico in grado di mettere in

³²¹ Su questo cfr., G. Duso, 2013, p. 210, nota 70. Questo, del resto, non significa che Hegel, prendendo le distanze dalla sovranità moderna, ne recuperi il concetto feudale. Egli è ben consapevole dei problemi di quella soluzione costituzionale, superati, se pur con dei limiti, dal giusnaturalismo: <<nell'antica monarchia feudale, lo stato era certamente sovrano all'esterno, ma, all'interno, non solo non era sovrano il monarca, ma neppure lo stato. [...] Tutto era perciò più un aggregato che un organismo>> (GPhR, §278A, pp. 442,443, *Dir.*, p. 473).

moto e donare vitalità alla sostanza etica³²². Alla luce di queste osservazioni è possibile capire la polemica di Hegel nei confronti della democrazia che si basa sul concetto di sovranità del popolo. Nelle costituzioni democratiche, infatti, la sovranità popolare viene spesso attribuita alla totalità del *Volk* e pensata come contrapposta a quella del monarca; in questo modo, secondo Hegel, del popolo si dà una rappresentazione amorfa e multitudinaria, molto distante da quella società civile organizzata in ceti e corporazioni che è stata presentata nella seconda sezione dell'eticità. In un'organizzazione così pensata non si potrebbe a rigore nemmeno parlare di stato dal momento che ciò che viene a mancare è proprio il necessario momento della decisione ultima e la figura del monarca quale realizzazione dell'unità dello stato e superamento della contingenza degli istinti arbitrari e delle pulsioni irrazionali del popolo amorfo: <<il popolo, preso senza il suo monarca e senza l'articolazione del tutto che vi è appunto necessariamente e immediatamente connessa, è infatti la massa amorfa che non costituisce più nessuno stato>> (ivi, §279A, p. 447, trad.it., p. 479). Se uno stato vuole invece essere autentica realizzazione dell'idea etica e quindi in sé razionale, il popolo deve costituirsi come un organismo in sé organizzato e confrontarsi con il momento della *Entscheidung* rappresentato dalla figura del monarca. L'esigenza di questo momento apicale è testimoniata, secondo Hegel, anche dall'esigenza degli stati antichi, pur nella loro inadeguatezza, di un momento di individualità decisiva, come la figura del re nelle monarchie antiche, degli eroi e dei condottieri nelle aristocrazie e nelle democrazie³²³.

Questo ultimo passaggio, secondo il quale <<questo ultimo momento decisivo del tutto [...] non è l'individualità in generale, bensì un unico individuo: il monarca>> (GPhR, §279, p. 445, Dir., p. 477), segue l'argomentazione concettuale propria della scienza filosofica di Hegel, che si basa sulla duplice natura dell'idea in quanto unità del concetto e della sua esistenza³²⁴. Il passaggio dal concetto di sovranità alla naturalità del monarca non deve quindi essere inteso come uno scadimento a quel livello di naturalità e arbitrio che la tradizione giusnaturalista si era impegnata ad eliminare proprio attraverso la figura del contratto e al conseguente superamento dello stato di natura mediante la formazione del corpo politico unitario cui dava forma proprio la sovranità moderna. La naturalità che

³²² Su questo cfr., M. Alessio, 1996, pp. 184, 185.

³²³ Questo fenomeno emergerebbe con particolare evidenza nelle *poleis* antiche, in cui le decisioni fondamentali per la comunità venivano prese dopo la consultazione degli oracoli o degli indovini, interpretati da Hegel quali segno dell'esigenza, espressa ancora in maniera inadeguata e irrazionale, del momento della decisione ultima proprio del monarca. Alla stessa logica apparterebbe la figura del *daimon* socratico, primitiva espressione della volontà libera individuale che troverà piena realizzazione solo nella modernità e il suo culmine a livello politico nella figura della *fürstliche Gewalt*, cfr., GPhR, §279A, p. 449, Dir., p. 483.

³²⁴ <<Bei der Organisation des Staats, das heißt hier bei der konstitutionellen Monarchie, muss man nichts vor sich haben als die Notwendigkeit der Idee in sich: alle anderen Gesichtspunkte müssen verschwinden>> (ivi, §279Z, p. 449). E ancora: <<mentre la personalità esprime il concetto in quanto tale, la persona contiene invece al tempo stesso la realtà di questo concetto. E soltanto con quest'ultima determinazione il concetto è idea, verità>> (ivi, §279A, p. 445, trad.it., p. 477).

si incontra a questo livello del sistema hegeliano non è l'immediatezza dell'individuo dello *status naturae*, ma quella *Existenz* conforme al concetto senza la quale l'idea non giungerebbe alla sua *Wirklichkeit*. Quest'ultima non è espressione di un arbitrio immediato e irrazionale, ma si sviluppa sempre sul terreno della *Verfassung*, nella relazione con gli altri poteri dello stato all'interno dei quali confluiscono anche i momenti della società civile che contribuiscono al momento della decisione del monarca che, come si vedrà, costituisce pur sempre un momento di ulteriorità³²⁵. Anche quest'ultimo momento della decisione, che, come si è visto, caratterizza la figura del sovrano, segna un profondo distacco dalla filosofia moderna e dalla filosofia della riflessione con cui Hegel si confronta:

<<tale raziocinio, infatti, si arresta alle determinazioni isolate, e quindi non conosce altro che argomenti, punti di vista finiti, e la deduzione da questi argomenti. In tal modo l'intelletto raziocinante presenta la dignità del monarca come qualcosa di dedotto non soltanto secondo la forma, ma anche secondo la sua determinazione. Sennonchè, il concetto del monarca non è affatto qualcosa di dedotto, ma consiste piuttosto nell'essere ciò che ha puramente e semplicemente inizio da se stesso>> (*ibidem*).

L'approccio intellettualistico comune tanto alle teorie giusnaturalistiche, quanto alle filosofie della riflessione di Kant e Fichte procede in maniera deduttiva, cercando di mostrare le ragioni (*Gründe*) della decisione del monarca, dissolvendola nella serie degli argomenti concatenati. Questo modo di procedere, tuttavia, non è in grado di cogliere il senso autentico della *Ent-scheidung*, nella cui etimologia trova espressione il senso del de-cidere, ovvero del tagliare il cattivo infinito della catena delle ragioni, donando esistenza all'azione e consentendone la *Verwirklichung*. Il monarca non si limita a raccogliere nel punto apicale della individualità concreta la complessità dei momenti della *Verfassung*, ma, nel dare realtà e concretezza allo stato, dopo essersi confrontato con la molteplicità degli argomenti che si confrontano sul terreno concreto della società, prende posizione, produce una decisione totalmente infondata (*grundlos*) che porta con sé il rischio dell'azzardo, dell'arbitrarietà infondata, ma non per questo irrazionale, dal momento che sorge pur sempre sul terreno della costituzione concreta, nonostante non sia in ultima istanza riducibile all'intero da cui proviene e costituisca uno scarto rispetto a questo. La struttura della *Entscheidung* appare quindi diversa dal movimento dialettico della *Aufhebung*: mentre in quest'ultima le determinazioni finite vengono criticate, ma allo stesso tempo conservate in quanto momenti, nella decisione del sovrano si produce un vero e proprio annichilimento (*Vernichtung*) delle ragioni che vengono sacrificate ed è proprio l'infondatezza – e allo stesso tempo la necessità ai fini della *Wirklichkeit* – di questo decidersi a non

³²⁵ <<Das Schwerere ist, dass dieses "ich will" als Person gefaßt werde. Hiermit soll nicht gesagt sein, dass der Monarch willkürlich handeln dürfe: vielmehr ist er an den konkreten Inhalt der Beratungen gebunden, und wenn die Konstitution fest ist, so hat er oft nicht mehr zu tun, als seinen Namen zu unterschreiben. Aber dieser Name ist wichtig: es ist die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann>> (*ivi*, §279Z, p. 449).

essere afferrabile dall'intelletto moderno che sa solo procedere deduttivamente. E' per questo motivo che Hegel ritiene preferibile, pur nella sua inadeguatezza, alle dottrine giusnaturalistiche <<quella rappresentazione secondo cui il diritto del monarca è fondato sull'autorità divina, perché in questa autorità è contenuto il carattere incondizionato del monarca>> (*ibidem*). La decisione si produce dunque sul terreno della totalità, della costituzione, ma, allo stesso tempo, costituisce uno scarto infondato rispetto a questa e proprio in questa eccedenza è da rinvenire la dimensione propria del politico³²⁶:

<<all'interno di una totalità articolata, quale è quella che Hegel cerca di descrivere nella sua *Rechtsphilosophie*, la decisione non è il semplice prodotto di questa totalità, ma rappresenta un momento di scarto, di riduzione e di recisione nei confronti della complessità del tutto. La decisione non è allora il semplice coronamento e compimento dell'intero, il suo divenire efficace, il suo realizzarsi in *Handlungen*, ma al contrario riduce tale complessità della totalità e opera un taglio, necessario per l'agire, tra le diverse e possibili ragioni [...]. Sulla base di questo significato della *fürstliche Gewalt* mi pare non si possa intendere il pensiero hegeliano nella direzione di un pacifico organicismo, ma piuttosto in quella che, all'interno della *Rechtsphilosophie*, ravvisa nella figura del monarca un forte e irriducibile momento di politicità>> (G. Duso, 2013, pp. 212, 213).

Ci si può interrogare ora sulla natura rappresentativa del monarca hegeliano; sulla base di quanto è stato detto fino ad ora, sembra impossibile affermare che il sovrano di cui parla Hegel svolga una funzione rappresentativa, se si intende con questa il concetto moderno di rappresentanza sviluppato, a partire da Hobbes, all'interno della tradizione giusnaturalistica. Si avrà modo di tornare in seguito sul concetto propriamente hegeliano di rappresentanza, ma già ora si può notare come nella concezione dello stato che emerge dai *Lineamenti* manchi l'esigenza di dare forma unitaria al corpo collettivo. Questa era la funzione della sovranità moderna che, istituita dalla pluralità di soggetti provenienti dallo stato di natura attraverso il contratto, creava artificialmente una persona civile che si faceva rappresentante della molteplicità informe, donando ad essa allo stesso tempo una struttura unitaria impensabile senza la mediazione della rappresentanza. In Hegel le cose sembrano stare diversamente: il corpo collettivo si presenta già in sé formato e strutturato, attraverso quella priorità della relazione che costituisce il concetto hegeliano di *Verfassung*. Esso non deve darsi una forma unitaria attraverso un passaggio successivo, dal momento che si presenta *immediatamente* come uno

³²⁶ Cfr. M. Alessio, 1996, pp. 188-191. Nella sua interpretazione la Alessio evidenzia come proprio sulla base della struttura della decisione ultima è possibile sviluppare un parallelo tra la figura del sovrano e quella del giudice quale culmine dell'amministrazione della giustizia.

e la *Wirklichkeit* di questa unitarietà è garantita dalla figura del sovrano, il quale, piuttosto che creare rappresentativamente un'unità che non esisterebbe prima di lui e indipendentemente da lui, si limita a realizzarla in maniera immediata, facendo cioè a meno di quella *Vermittlung* che era la cifra essenziale e caratteristica della rappresentanza moderna. L'esserci immediato della *Einzelheit* è piuttosto garantito dal movimento speculativo del pensiero che mostra la necessità dell'esistenza affinché il concetto possa diventare veramente idea³²⁷. Questo attribuisce alla figura del sovrano un'irriducibile *Natürlichkeit* in cui si riflette quel rovesciamento immediato (*unmittelbares Umschlagen*) <<dell'autodeterminazione pura della volontà (dello stesso concetto semplice) in un questo e in un'esistenza naturale>> (*GPhR*, §280A, p. 450, *Dir.*, p. 483) e che è stato molto criticato dagli interpreti di Hegel³²⁸. In realtà Hegel è convinto della necessità speculativa di questo rovesciamento immediato del concetto in esistenza naturale, che vede anticipato anche dalla tradizionale prova ontologica dell'esistenza di Dio, la quale consentiva il passaggio immediato dal concetto di Dio alla sua esistenza a tal punto da preferire questo tipo di argomentazione ai ragionamenti intellettualistici che vanno nella direzione della rappresentanza moderna che si rifiuta di accettare la *unmittelbare Natürlichkeit* della decisione ultima del monarca. Così facendo, tuttavia, il pensiero moderno sembra costitutivamente incapace, per via delle sue carenze speculative, di cogliere il senso autentico della maestà (*Majestät*) del monarca che si fonda sulle due determinazioni della *Grundlosigkeit* e della naturalità³²⁹. Una concezione autentica della maestà, al contrario, si allontanerebbe dal concetto moderno di rappresentanza, dal momento che un monarca elettivo, scelto cioè in quanto rappresentante la volontà del popolo, sarebbe preda del capriccio e dell'arbitrio di quest'ultimo e scadrebbe quindi in una cattiva naturalità che lo riporterebbe al di sotto del livello raggiunto nell'eticità. Al contrario, la naturalità introdotta da Hegel per esigenze speculative, garantisce la razionalità della decisione ultima che, pur nella sua infondatezza e indeducibilità, proviene dal terreno etico della *Verfassung* che, proprio per via della sua *Natürlichkeit*, porta alla realizzazione. Per questo motivo, più che ad una monarchia elettiva – definita <<la peggiore delle istituzioni>> (*ivi*, §281A, p. 453, trad.it., p. 487) – Hegel guarda ad una monarchia ereditaria, basata sul diritto di nascita e di eredità, in cui il ruolo del monarca sia preservato dallo spettacolo pietoso

³²⁷ <<Questo passaggio dal concetto dell'autodeterminazione pura all'immediatezza dell'essere e, quindi, alla naturalità, è di natura puramente speculativa. La sua conoscenza, pertanto, spetta alla filosofia logica>> (*GPhR*, §280A, p. 450, *Dir.*, p. 483).

³²⁸ Cortella vede il rischio di un rovesciamento naturalistico e autoritario nella dottrina dello stato di Hegel, ricollegandolo al primato che la dimensione oggettiva avrebbe sulla libertà soggettiva degli individui. In questo modo, Hegel preferirebbe una monarchia ereditaria ad una legittimazione popolare della sovranità, cfr. L. Cortella, 2011a, pp. 185-189.

³²⁹ Cfr. *GPhR*, §281, p. 451, *Dir.*, p. 485.

delle lotte intestine tra fazioni e tra interessi egoistici e arbitrari³³⁰. Non bisogna tuttavia assolutizzare il momento del *Monarch* di cui si è ora mostrata l'importanza: la *Entscheidung* è infatti decisiva all'interno della struttura dell'azione, ma, come si è già visto a proposito della moralità, la sua inerenza alla dimensione formale dell'agire la limita al lato soggettivo di quest'ultima. Non è un caso che Hegel utilizzi a proposito del lato soggettivo del potere sovrano la formulazione <<coscienza del monarca (*Gewiss des Monarchen*)>> (ivi, §285, p. 455, trad.it., p. 491); la figura del *Gewiss* era infatti emersa proprio nell'ultima sezione della moralità e connotava l'elemento soggettivo della coscienza morale che si relazionava al bene oggettivo (*das Gute*). Se allora, tuttavia, il soggetto seguiva una legge morale di ispirazione kantiana, con il rischio di ribaltarsi in quell'eccesso di soggettività che porta al male morale, la dimensione soggettiva della sovranità – la decisione del monarca – si relaziona al <<piano oggettivo>> della *Verfassung*. Il sovrano, quindi, per quanto momento necessario, non costituisce la totalità della sovranità, ma piuttosto il lato della certezza, della coscienza soggettiva, del *Gewissen*, ad un livello ben più alto di quello che si era incontrato a proposito della *Moralität*³³¹.

Al potere esecutivo (*Regierungsgewalt*), che nella costruzione sistematica della *Verfassung* corrisponderebbe al momento della particolarità, Hegel dedica pochi paragrafi dai quali emerge una concezione innovativa rispetto alla rappresentazione del governo fornita dalle filosofie giusnaturalistiche³³². In queste ultime, in netta contrapposizione con la funzione di governo degli stati cetuali e dei sistemi feudali, la *Regierung* si riduceva all'applicazione delle disposizioni del potere legislativo, divenuto l'elemento fondamentale delle costituzioni nate in seguito alla Rivoluzione francese. Nella trattazione hegeliana non solo ciò che il governo si trova ad attuare è la decisione del sovrano, ma questa *Ausführung* viene a costituire un momento autonomo e indipendente della costituzione, irriducibile ad una mera applicazione di decisioni prese altrove, da attuare in modo già determinato e necessario. Hegel precisa meglio questo aspetto attribuendo alla *Regierungsgewalt* la funzione della *Subsumtion*:

<<questa funzione della sussunzione in generale abbraccia entro di sé il potere governativo, nel quale sono compresi anche i poteri giudiziari di polizia; questi ultimi hanno una relazione più immediata con l'aspetto particolare della società civile, e fanno valere in questi fini l'interesse generale>> (ivi, §287, p. 457, trad.it., p. 493).

³³⁰ <<La libertà pubblica e l'ereditarietà del trono sono garanzie reciproche, e stanno in una connessione assoluta. La libertà pubblica, infatti, è la costituzione razionale, mentre l'ereditarietà del potere sovrano, come si è mostrato, è il momento implicito nel concetto di questo potere>> (ivi, §286A, p. 457, trad.it., p. 493).

³³¹ Su questo cfr., M. Alessio, pp. 198-202.

³³² *GPhR*, §§287-297, pp. 457-465, *Dir.*, pp. 493-505.

Il governo non si limita quindi a dare *Wirklichkeit* all'universale, riducendosi a mera funzione applicativa di disposizioni già di per sé compiute, ma media tra universale e particolare. Esso è piuttosto essenzialmente *Vermittlung* e svolge una funzione finalizzata alla realizzazione della *Verfassung*, irriducibile alle mansioni proprie degli altri poteri dello stato. Il potere esecutivo, a testimonianza del fatto che le categorie fondamentali della politica moderna vengono completamente risignificate da Hegel, comprende al suo interno il potere giudiziario e l'amministrazione che erano stati già analizzati nella sezione dedicata alla società civile sottoforma di amministrazione della giustizia e di polizia. All'interno della trattazione della *Regierungsgewalt* essi non vengono considerati dal punto di vista della loro autonomia, ma quali momenti di quel processo di mediazione tra particolare e universale che costituisce lo stesso potere esecutivo. Tale *Vermittlung* non avviene solo dall'alto, dal punto di vista dell'universale, come il riferimento alla *Polizei* e alla *Rechtspflege* potrebbe far pensare, bensì si sviluppa da entrambi i lati, trovando nell'autoamministrazione delle corporazioni il suo momento "bottom-up". Esse possono quindi eleggere i loro impiegati particolari i cui uffici saranno finalizzati alla tutela degli interessi particolari di fronte all'universale e, allo stesso tempo, attraverso un sottile equilibrio tra autonomia e subordinazione, mediare fra questi e l'universale; nel farlo i vertici delle corporazioni dovranno interfacciarsi con i funzionali statali, delegati del monarca e depositari della sua decisione, che svolgono una funzione analoga a quella delle *Korporationen*, sebbene nella direzione inversa. Come ben si può intuire da questo complesso schema istituzionale, il potere esecutivo si trova spezzato e suddiviso in diversi organi, sia di natura "periferica", quali le corporazioni, immaginate da Hegel quali vere comunità dotate di ampi spazi di autonomia, sia di natura "centralista", quali i funzionari del monarca. A questo proposito ritorna ancora una volta il tema del patriottismo, il lato soggettivo della relazione tra universale e particolare rappresentato dallo stato: vi è infatti una compenetrazione tra lo spirito comunitario che sorge all'interno delle corporazioni e la predisposizione politica che vincola il cittadino nei confronti delle istituzioni nel momento in cui questo vede che i propri interessi particolari vengono non solo tutelati, ma addirittura considerati e soddisfatti attraverso la relazione con le istituzioni. In questa dinamica Hegel vede rappresentato in maniera immediata <<il radicamento del particolare nell'universale>> a tal punto da considerare lo spirito corporativo quale <<quella predisposizione in cui lo stato ha la propria profondità e la propria forza>> (*ivi*, §289A, p. 459, trad.it., p. 495)³³³.

³³³ Il passaggio citato è preceduto dalla seguente osservazione: <<lo spirito corporativo, il quale si genera nella legittimazione delle sfere particolari, si rovescia a un tempo entro se stesso in spirito politico quando esso ha nello stato il mezzo per la conservazione di quei fini particolari. È questo il segreto del patriottismo dei cittadini, nel senso che essi fanno lo stato come loro sostanza perché lo stato conserva e mantiene le loro sfere particolari, ne conserva e mantiene tanto la legittimazione e autorità, quanto la prosperità>> (*ivi*, §289A, p. 458, trad.it., p. 495).

La trattazione del potere legislativo (*gesetzgebende Gewalt*) è sicuramente la parte più interessante delle riflessioni hegeliane sulla costituzione e da essa emerge l'originalità della proposta hegeliana rispetto alla scienza politica moderna che vede proprio nel legislativo l'espressione più alta di quella sovranità rappresentante la volontà popolare, da cui il filosofo ha già preso le distanze attraverso l'esposizione della *fürstliche Gewalt*. Allo stesso tempo in questi paragrafi emerge la concezione hegeliana di rappresentanza che risulta, come verrà mostrato, una critica e allo stesso tempo la *Verwirklichung* del corrispettivo concetto giusnaturalistico. La rappresentanza che emerge dai *Lineamenti*, infatti, piuttosto che dare forma all'unità politica – funzione svolta, come si è visto, dalla sovranità non rappresentativa espressa dal monarca – realizza l'incontro tra le varie componenti della costituzione, fornendo a questa articolazione una risultanza politica. Il legislativo, quindi, non costituisce un potere autonomo, ma si muove all'interno del terreno della *Verfassung*, senza la quale risulta impensabile e insensato. Tale trasferimento sul terreno politico dell'articolazione costituzionale non avviene, come nelle costituzioni post-rivoluzionarie, attraverso la produzione assoluta delle leggi, bensì nell'attività della continua determinazione (*weitere Fortbestimmung*) di quest'ultime che costituisce la stessa vita della costituzione e il suo mantenimento nel continuo cambiamento attraverso <<la formazione continua delle leggi>> e <<il carattere progressivo degli affari governativi generali>> (*ivi*, §298, p. 465, trad.it., p. 505)³³⁴. Proprio per questa sua natura, il potere legislativo raccoglie al suo interno e mette in relazione gli altri due poteri già analizzati:

<<nel potere legislativo, in quanto totalità, sono innanzitutto attivi gli altri due momenti: il potere monarchico, cui spetta la decisione suprema; il potere governativo, in quanto momento consultivo e deliberante tanto con la cognizione e prospettiva concreta del tutto nei suoi molteplici aspetti e nei suoi principi reali qui divenuti stabili, quanto con la cognizione dei bisogni del potere statale in particolare. Infine è qui attivo l'elemento cetuale (*das ständische Element*)>> (*ivi*, §300, p. 468, trad.it., p. 409).

Il potere sovrano del monarca è, ancora una volta, l'elemento decisivo e fondamentale anche del potere legislativo, mentre la *Regierungsgewalt* svolge una funzione consultiva e di mediazione fra il momento monarchico e quello del particolare, ma il vero elemento su cui si concentrerà la trattazione hegeliana è quello cetuale. Prima di capire in che cosa consista questo *ständische Element* che si aggiunge agli altri due momenti della costituzione per svolgere l'attività legislativa, è opportuno già

³³⁴ Lo *Zusatz* al §298 spiega bene la relazione tra il potere legislativo e il resto della costituzione, mostrando come esso consista nella continua produzione dei continui ed invisibili cambiamenti in cui consiste la *Verfassung*: <<die *Verfassung* muss an und für sich der feste geltende Boden sein, auf dem die gesetzgebende Gewalt steht, und sie muss deswegen nicht erst gemacht werden. Die *Verfassung* ist also, aber ebenso wesentlich wird sie, das heißt, sie schreitet in der Bildung fort. Dieses Fortschreiten ist eine Veränderung, die unscheinbar ist und nicht die Form der Veränderung hat>> (*ivi*, §298Z, p. 465).

ora notare come la distinzione – estremamente netta, almeno da un punto di vista formale, nelle costituzioni moderne – tra attività di legiferazione e governo salti nella proposta costituzionale hegeliana, mettendo in crisi il paradigma nato con la Rivoluzione francese. Tanto il potere legislativo quanto quello esecutivo, infatti, mirano a quell'unità di particolare e universale che è poi lo stato hegeliano e che trova nella singolarità del monarca la sua *Wirklichkeit*; ma ancora più precisamente, la vita dello stato si manifesta attraverso la continua determinazione delle leggi e il carattere progressivo e continuativo degli affari di governo. I significati del legiferare e del governare, quindi, tendono a coincidere nella concezione dinamica dello *Staat*, in cui tutti i momenti costitutivi della *Verfassung* devono entrare in relazione sia dal lato dell'universale (governo), sia dal lato del particolare (elemento cetuale). Questa affermazione non intende contraddire l'articolazione speculativa della costituzione hegeliana, che vede nel potere legislativo il momento dell'universale, nel governo quello del particolare e nel monarca la singolarità: la *gesetzgebende Gewalt*, quale momento di produzione della *Allgemeinheit* della costituzione contiene infatti al suo interno tanto il potere governativo, che nella sua funzione propria realizza il momento della particolarità, ma che nell'attività legiferatrice rappresenta il momento universale delle istituzioni, quanto il momento particolare della società civile, che avrà una risultanza politica attraverso lo *ständische Element*³³⁵.

Hegel pensa all'elemento cetuale come al luogo in cui l'interesse universale in sé diventa per sé, attraverso la coscienza dei molti (*die Vielen*) di partecipare agli affari pubblici:

<<l'elemento cetuale ha la determinazione per cui in esso l'affare generale viene a esistere non soltanto in sé, ma anche per sé, vale a dire: in esso viene a esistere il momento della libertà formale soggettiva, la coscienza pubblica come universalità empirica delle visioni e dei pensieri dei molti>> (*ivi*, §301, p. 469, trad.it., p. 509).

Il paragrafo citato costituisce uno snodo fondamentale della riflessione hegeliana: nella trattazione dei vari momenti della costituzione fino ad ora svolta, infatti, si era visto in azione soprattutto il lato oggettivo della libertà politica, rappresentato dal monarca nel momento della decisione ultima e dal governo. Il potere legislativo, quale momento di incontro e relazione attiva e vitale fra i diversi momenti della *Verfassung* non può quindi contenere solamente gli elementi oggettivi del *Monarch* e del governo, ma deve necessariamente coinvolgere nella *Fortbestimmung* della costituzione anche la dimensione soggettiva – per il momento ancora da determinare, ma indicata da Hegel con

³³⁵ Sull'intrecciarsi dei vari momenti della costituzione all'interno del potere legislativo cfr. M. Alessio, 1996, pp. 210,211. Illuminante è anche l'aggiunta al §300, che ritorna ancora una volta criticamente sulla concezione liberale e astratta della divisione dei poteri: <<die Vorstellung von der sogenannten Unabhängigkeit der Gewalten hat den Grundirrtum in sich, dass die unabhängigen Gewalten dennoch einander beschränken sollen. Aber durch diese Unabhängigkeit wird die Einheit des Staates aufgehoben, die vor allem zu verlangen ist>> (*GPhR*, §300Z, p. 468).

l'espressione <<*subjektive formelle Freiheit*>>. Quest'ultima, in quanto elemento cetuale, svolge la funzione fondamentale di interiorizzare nella coscienza dei molti il momento universale che diviene così per sé. Questo momento di incontro, sintetizzato da Hegel nel paragrafo prima citato, rappresenta il lato oggettivo di quella relazione tra particolare e universale, tra libertà soggettiva e libertà oggettiva, di cui la *politische Gesinnung* e il patriottismo avevano fornito solamente il lato soggettivo³³⁶. Ciò che resta da determinare è ora la natura di quei molti che costituirebbero l'elemento cetuale; Hegel, in polemica con le rappresentazioni democratiche secondo le quali il popolo saprebbe sempre meglio di chiunque altro quelli che sono i suoi interessi e i modi per realizzarli, esclude categoricamente che i *Viele* cui si riferisce possano costituire una moltitudine di individui atomistica e disorganizzata. Una *Menge* di tale natura, infatti, non avrebbe alcuna possibilità di conoscere a fondo i propri reali interessi – gli autentici interessi non riguardano gli individui astratti dal loro contesto sociale, ma piuttosto le sfere cui appartengono – né tanto meno le modalità del loro perseguimento. Ciò che il filosofo ha in mente in queste pagine sono naturalmente gli *Stände*, le articolazioni della società civile nate dalla divisione del lavoro, le quali costituiscono l'unica autentica garanzia per il lato soggettivo della *öffentliche Freiheit*. Ancora una volta, questo non significa che i ceti raggiungano un nuovo e superiore livello di integrazione tra libertà soggettiva e oggettiva rispetto a quello che si era già incontrato nei paragrafi relativi al monarca o al governo; la funzione fondamentale e irrinunciabile dell'elemento cetuale consiste piuttosto nel portare a coscienza questa integrazione, nel renderla un per sé. I ceti, nella loro funzione politica e non meramente produttiva, svolgono quindi una fondamentale attività di mediazione, fra il governo e il sovrano da una parte e i membri dei ceti dall'altra; da questo punto di vista, l'elemento cetuale svolge una funzione del tutto analoga a quella del governo, che infatti mediava tra il sovrano e i bisogni particolari delle sfere della società civile. In questo modo, i due estremi del popolo e del monarca sono mediati e messi in relazione attraverso gli *Stände* e la *Regierung*, impedendo un confronto immediato tra i due poli in un assetto costituzionale all'interno del quale il *Monarch* assumerebbe inevitabilmente i tratti del dominio e il *Volk* quello della turba, con tutte le caratteristiche negative che Hegel aveva già analizzato a proposito della plebe. La *Verfassung* hegeliana si costituisce quindi, si può ormai comprenderlo, come un sistema di mediazione, in cui tutti i momenti vengono integrati e realizzati proprio in una relazione costitutiva³³⁷. L'elemento cetuale richiama quindi la divisione interna alla società civile che era stata affrontata, dal punto di vista della produzione e della divisione del lavoro,

³³⁶ Questo aspetto è sottolineato ulteriormente da Hegel nello *Zusatz* al medesimo paragrafo: <<*was die eigentliche Bedeutung der Stände ausmacht, ist, dass der Staat dadurch in das subjektive Bewußtsein des Volks tritt und dass es an demselben teilzuhaben anfängt*>> (ivi, §301Z, p. 471).

³³⁷ <<*Die Verfassung ist wesentlich ein System der Vermittlung. In despotischen Staaten, wo es nur Fürsten und Volk gibt, wirkt das letzere, wenn es wirkt, bloß als zerstörende Masse gegen die Organisation*>> (ivi, §302Z, p. 472).

nei paragrafi dedicata alla *bürgerliche Gesellschaft* e che nel potere legislativo assume una funzione politica. Dei tre ceti individuati da Hegel quello universale dei funzionari statali ha un'immediata funzione politica, dal momento che già all'interno del sistema dei bisogni il suo lavoro era rivolto all'universale; esso svolge quindi, in quanto potere esecutivo, le funzioni di governo assieme al monarca e, quale organo consultivo del sovrano concorre all'attività legiferante propria della *gesetzgebende Gewalt*. Si tratta quindi ora di capire in che modo gli altri due ceti, quello sostanziale e quello industriale legato al mondo della divisione del lavoro, possano trovare una loro funzione politica, dal momento che essi, a differenza dello *Stand* dei funzionari, non si trovano rivolti immediatamente all'universale, quanto piuttosto agli interessi particolari delle loro cerchie. Essi devono collaborare alla legislazione e al governo – nel senso ampio e rinnovato che questi termini assumono nella trattazione hegeliana – mantenendo le loro distinzioni e la determinatezza particolare dei loro interessi, senza risolversi in una <<moltitudine dissolta nei suoi atomi>> : <<è solo così, in questa prospettiva, che il particolare, reale nello stato, si congiunge autenticamente nell'universale>> (*ivi*, §303, p. 473, trad.it., p. 515). E' insomma fondamentale per Hegel abbandonare quella rappresentazione tipica delle costituzioni nate dall'esperienza rivoluzionaria, secondo cui gli interessi particolari possono avere risultanza politica esclusivamente nella dimensione del singolo, attraverso la partecipazione diretta dell'individuo alle decisioni statali, oppure, più realisticamente, attraverso il mandato rappresentativo. Come si è già avuto modo di mostrare, questa <<visione atomistica e astratta>>, già incontrata all'inizio della sezione relativa alla società civile nella figura della persona concreta e dell'uomo determinato dai suoi bisogni immediati, non rappresenta in nessun modo la concezione hegeliana della *Besonderheit*; questa emerge piuttosto alla fine dell'analisi del sistema dei bisogni, nell'elemento cetuale che organizza la società sulla base degli interessi concreti emersi dalla divisione del lavoro. E' quindi il membro di una delle cerchie della *bürgerliche Gesellschaft* a costituire il polo della particolarità all'interno della riflessione hegeliana e non l'individuo isolato di Hobbes e della tradizione giusnaturalistica. Non deve quindi stupire che all'interno del potere legislativo e della costituzione in generale l'integrazione politica della *Besonderheit* avvenga attraverso l'elemento cetuale, dal momento che <<i molti in quanto singoli [...] sono certamente un insieme, ma solo in quanto moltitudine, cioè una massa amorfa il cui muoversi e agire sarebbe, appunto per ciò, soltanto elementare, irrazionale, selvaggio e terribile>> (*ivi*, §303A, p. 474, trad.it., p. 515)³³⁸. E' evidente come la partecipazione politica sia pensata da Hegel in maniera radicalmente alternativa a quella fondata sul concetto moderno di rappresentanza, dal momento che i deputati, come si vedrà tra poco, non intendono in alcun modo rappresentare l'unità dell'organismo politico –

³³⁸ E' interessante notare come Hegel attribuisca alla moltitudine le stesse caratteristiche che erano emerse come proprie della plebe, quella parte della società non a caso esclusa dallo *ständisches Element*.

questa funzione è piuttosto attribuita da Hegel al sovrano che però non è un rappresentante in senso moderno – né i singoli cittadini dello stato in quanto individui, bensì le sfere degli interessi concreti che si sviluppano all'interno della società civile; una parte, quindi, dell'organismo politico e non la totalità, come è testimoniato dal fatto che l'elemento cetuale non esaurisce in sé il momento del potere legislativo, ma è necessitato a dividerlo con il governo e con il sovrano. Ulteriore merito del coinvolgimento dello *ständisches Element* nella dimensione politica è il superamento di un'astratta distinzione tra agire pubblico e agire privato che scinde l'unità originaria dell'azione che era stata già esposta nella sezione sulla moralità³³⁹.

Se il ceto universale trova una sua immediata rappresentanza politica, diversa è la trattazione degli altri due. Il ceto sostanziale, basato su di un'eticità naturale legata al possesso della terra e al suo sfruttamento secondo le leggi necessarie della natura, è caratterizzato dalla stessa naturalità (*Natürlichkeit*) che caratterizza il sovrano. Questa analogia strutturale, unita al fatto che il suo patrimonio (il terreno) non è dipendente né dal patrimonio dello stato, né dalla lotteria del mondo dell'industria e del mercato capitalistico, lo rende un elemento ideale per confrontarsi con il governo e il sovrano, rappresentando il suo interesse ai fini della determinazione della legge: «questo ceto è essenzialmente votato all'attività per questo fine, e, di conseguenza, è anche chiamato e autorizzato a tale attività sin dalla nascita, senza l'accidentalità di un'elezione» (ivi, §307, p. 476, trad.it., p. 519). Per quanto riguarda invece il «lato mobile della società civile (*die bewegliche Seite der bürgerlichen Gesellschaft*)», ovvero il ceto dell'industria, esso non può collaborare direttamente al potere legislativo, sia per una questione numerica – la sproporzione tra il ceto sostanziale dei nobili e quello dei lavoratori dell'industria – sia soprattutto per una questione strutturale: esso infatti si trova articolato, sempre sulla base della divisione del lavoro, in numerose cerchie, comunità e corporazioni e ancora una volta questa articolazione deve avere una risultanza politica. Accanto ad una camera dei nobili, quindi, il sistema bicamerale hegeliano prevede una seconda camera che raccoglie dei deputati che rappresentano – in un senso ancora da determinare – le numerose corporazioni del secondo ceto. E' chiaro che i deputati non sono il frutto di un'elezione o di una delega nel senso moderno del termine, dal momento che essi non si candidano a rappresentare la totalità della società civile e nemmeno la totalità del ceto industriale, bensì rappresentano in maniera immediata e diretta gli interessi della determinata corporazione cui appartengono, dando loro una rilevanza politica³⁴⁰. La deputazione hegeliana sembra così avvicinarsi alla rappresentazione cetuale caratteristica delle

³³⁹ Su questo cfr. M. Alessio, 1996, p. 214.

³⁴⁰ «Lo stato concreto è il tutto articolato nelle sue cerchie particolari. Il membro dello stato è membro di una di queste cerchie o ceti: solo in questa sua destinazione oggettiva esso può essere preso in considerazione nello stato» (*GPhR*, §308A, p. 477, *Dir.*, p. 521).

costituzioni *altständisch*, basate sul mandato imperativo che vincola il deputato all'interesse della corporazione da cui dipende, ma le cose non stanno così: Hegel afferma esplicitamente la libertà del mandato, sostenendo come alla base della deputazione vi debba essere la fiducia (*Zutrauen*). Questa tuttavia, - a testimonianza di quanto la rappresentanza hegeliana sia irriducibile tanto a quella moderna quanto a quella dello stato cetuale - non deve essere intesa nel senso delle moderne assemblee legislative, in cui il deputato ha ottenuto la fiducia dei suoi elettori dopo essersi candidato a rappresentare meglio di altri la volontà popolare³⁴¹:

<<se pertanto i deputati vengono considerati come rappresentanti, ciò allora ha un senso organicamente razionale solo nel caso in cui essi non siano rappresentanti di singoli, di una moltitudine, bensì rappresentanti di una delle sfere essenziali della società, rappresentanti dei suoi grandi interessi. La funzione di rappresentante, quindi, non ha più neppure il significato per cui uno starebbe al posto di un altro (*einer an der Stelle eines anderen sei*). E' piuttosto l'interesse stesso a essere realmente presente nel proprio rappresentante, così come il rappresentante è tale per il suo proprio elemento oggettivo>> (*ivi*, §311A, p. 480, trad.it., p. 527).

A partire da questo illuminante paragrafo è possibile ora capire meglio in che modo Hegel intenda la rappresentanza e la funzione della camera dei deputati che integrerebbe all'interno della dimensione politica le corporazioni. Rispetto alle costituzioni *altständisch* i deputati non sono mandatari vincolati alle cerchie di appartenenza; inoltre, gli interessi particolari delle corporazioni non vengono rappresentati di fronte all'universale in maniera immediata, come se provenissero da una dimensione sociale esterna allo stato e ad essa presupposta. Al contrario il polo della particolarità consistente nelle cerchie delle corporazioni modifica la sua volontà proprio attraverso alla mediazione dei deputati, così come la stessa volontà oggettiva e universale si modifica attraverso la mediazione del governo che guarda al particolare, raggiungendo nell'unità decisiva del monarca quella singolarità concreta che è l'integrazione del momento particolare e di quello universale, della dimensione soggettiva e di quella oggettiva. E' necessario che il particolare entri, all'interno di quel sistema di mediazione che è la *Verfassung*, in relazione con il tutto, altrimenti anche il tutto a sua volta diventerebbe una parte, come accadeva nelle vecchie costituzioni medievali, in cui il sovrano era tale solo all'esterno, mentre all'interno la sovranità si parcellizzava in una molteplicità priva di centro e di forma. Allo stesso tempo Hegel si trova molto distante dalla rappresentanza moderna, dal momento che ad essere rappresentati non sono gli individui (che in quanto tali non sono altro che astrazioni), né tantomeno l'unità del corpo politico, bensì gli interessi concreti che si formano all'interno della

³⁴¹ <<Repräsentation gründet sich auf Zutrauen; Zutrauen aber ist etwas anderes, als ob ich als dieser meine Stimme gebe>> (*ivi*, §309Z, p. 478).

società civile, una parte, quindi, dell'organismo dello stato che viene rappresentata *in quanto parte* da deputati che non pongono alcuno iato tra essi e le cerchie da cui provengono e dalla quale sono stati scelti per via delle loro competenze. Proprio la mancanza di una separazione tra rappresentanti e rappresentati rende del tutto superfluo, secondo Hegel, parlare di vere e proprie elezioni. In ciascun membro della corporazione, per via del suo stesso agire finalizzato al bene comune, è presente l'interesse concreto della cerchia ed è questo – e non tanto l'insieme dei membri – che deve essere rappresentato dal deputato che, in quanto appartenente alla medesima corporazione, potrà rappresentarlo direttamente, senza bisogno di alcun mandato o di alcuna autorizzazione elettorale, inserendolo nel complesso sistema di mediazione della *Verfassung*³⁴². In questo consiste di fatto il *Zutrauen* di cui parla Hegel e che supera lo iato tra i deputati e le cerchie rappresentate, a patto che queste ultime si riconoscano come parte del tutto e non quale fondamento dello stato, come sono invece gli individui nelle costituzioni moderne e nella tradizione giusnaturalista. Sarebbe tuttavia sbagliato intendere la parzialità delle corporazioni nel senso del moderno partito politico. Quest'ultimo, infatti, appartiene a quella concettualità moderna che Hegel critica e costituisce di fatti un corpo separato rispetto alla società civile degli elettori. Per quanto i partiti politici facciano riferimenti a interessi di parte, essi presuppongono una concezione del corpo politico come dimensione separata dalla società civile che deve essere rappresentata, mentre la costituzione hegeliana, come è stato mostrato, costituisce un superamento di tale *Vorstellung* intellettualistica³⁴³.

L'ultima parte della trattazione del potere legislativo è dedicata da Hegel al tema dell'opinione pubblica (*öffentliche Meinung*), un altro fenomeno sociologico nuovo che il filosofo tedesco cerca di inserire all'interno del suo sistema, dimostrandone, come nel caso della società civile, ancora una volta la modernità. L'opinione pubblica si fonda sulla pubblicità dei dibattiti delle assemblee delle due camere che creano un collante tra i deputati e la cerchia da cui essi provengono:

«la destinazione caratteristica dei ceti [...] consiste nel fatto che, nel loro sapere deliberare e decidere insieme sugli affari generali, e riguardo ai membri della società civile che non prendono parte al governo, è il momento della libertà formale a ottenere il suo diritto. Di conseguenza, il momento della cognizione universale ottiene innanzitutto la sua espansione

³⁴² Sono note le perplessità di Hegel relative al suffragio universale e alle democrazie che, a suo avviso, porterebbero all'astensione elettorale e alla perdita di significato tanto del voto, quanto della funzione del rappresentante, cfr., *ivi*, §311A, p. 481, trad.it., p. 525.

³⁴³ Interessanti a questo proposito le osservazioni di Alessio: «la *Partei* non è una cerchia della società, connessa con le altre sul terreno della dipendenza reciproca degli interessi, bensì una fazione. Il suffragio così inteso, che sta alla base delle moderne democrazie, non sfocia nella partecipazione vera e propria all'agire politico, ma nel prevalere di una parte, e con ciò nell'aspetto unilateralmente particolare dell'agire medesimo» (M. Alessio, 1996, p. 222). Per un'analisi generale della trattazione hegeliana del potere legislativo dal punto di vista della categoria di rappresentanza, cfr., G. Duso, 2013, pp. 213-221.

attraverso la pubblicità (*Öffentlichkeit*) dei dibattiti assembleari>> (*ivi*, §314, p. 482, trad.it., p. 527).

Questo paragrafo va riferito a quel processo del passaggio dell'universale dall'in sé al per sé, passaggio realizzato proprio dall'elemento attuale e che trova la sua spiegazione sociologica ora proprio attraverso il concetto di opinione pubblica, fenomeno in cui avverrebbe quel *mitwissen*, *mitberaten* e *mitbeschließen* che è prodotto della natura pubblica dei dibattiti assembleari e che costituisce il momento in cui la libertà formale – e cioè soggettiva – ottiene il suo diritto. Naturalmente non bisogna pensare che queste assemblee, volte soprattutto a informare delle decisioni politiche quei membri delle corporazioni che, a differenza dei deputati, non partecipano alla legiferazione, svolgano un'immediata funzione politica, contribuendo alle decisioni fondamentali; questa prerogativa rimane propria delle *letzte Entscheidung* del monarca. La libertà formale soggettiva si esprime quindi all'interno dell'opinione pubblica come il diritto ad esprimere giudizi e opinioni personali relativi agli affari pubblici, ma, a causa della modalità immediata e soggettiva in cui queste prese di posizione avvengono, <<ciò che è in sé e per sé universale – cioè, il vero e sostanziale – è congiunto con il suo opposto, vale a dire con il peculiare e particolare delle opinioni dei molti>> (*ivi*, §316, p. 483, trad.it., p. 529) e l'universale, proprio a ragione di questo eccesso di soggettività, appare ancora una volta, come nella società civile, sotto forma di fenomeno (*Erscheinung*). L'opinione pubblica è quindi, secondo Hegel, sia da disprezzare, per via dell'immediatezza delle prese di posizione, in cui la distinzione tra conoscenza e opinione viene meno, sia da apprezzare per via del suo fondamento oggettivo: la *öffentliche Meinung*, infatti non costituisce un terreno fondato e indipendente, ma si erge sulle fondamenta dello stato, la cui razionalità traluce in maniera apparente (*Erscheinung*) attraverso il pubblico scambio di opinioni. Da questo punto di vista, l'opinione pubblica svolge una funzione esclusivamente educativa, di *Bildung*, integrando al livello delle coscienze individuali gli interessi particolari con l'oggettività universale e non costituisce quindi una risorsa per la critica, come nella sociologia contemporanea. Essa non è altro che un'ulteriore manifestazione di quel principio della soggettività che informa di sé tutta la modernità e che attribuisce un valore assoluto all'individuo, che non potrà non partecipare, seppure in modo soggettivo, alla dimensione politica. Nonostante l'importanza epocale che investe il fenomeno sociale dell'opinione pubblica, Hegel esclude categoricamente dal suo campo di azione le scienze, e soprattutto la *philosophische Wissenschaft* speculativa, che non rientrano nel campo dell'opinione, bensì dell'oggettività del vero³⁴⁴. Al termine

³⁴⁴ <<Le scienze, invece, non rientrano nella categoria di ciò che costituisce l'opinione pubblica. Esse, infatti, nella misura in cui sono veramente scienze, non si trovano in generale sul terreno delle opinioni e delle visioni soggettive, né la loro esposizione consiste nell'arte delle flessioni stilistiche, delle allusioni, dell'esprimere a metà e della reticenza, bensì nell'espressione inequivoca, determinata e aperta del significato e del senso>> (*GPhR*, §319A, p. 489, *Dir.*, p. 537).

della trattazione della costituzione, con la figura dell'opinione pubblica compare una nuova forma della soggettività, caratterizzata dalla categoria dell'*Erscheinung*, con il relativo rischio della <<dissoluzione della vita statale sussistente>> (*ivi*, §320, p. trad.it., p. 539); essa ha il suo *pendant* autentico in quella soggettività <<che è identica alla volontà sostanziale>>, ovvero alla figura del monarca che dà *Wirklichkeit* a quella idealità del tutto che costituisce il concetto hegeliano di sovranità³⁴⁵.

Arrivati al termine della trattazione hegeliana della *Verfassung* sembra opportuno interrogarsi sul significato che concetti quali quelli di sovranità, rappresentanza e governo assumono all'interno della riflessione del filosofo tedesco. La scelta di tale costellazione concettuale non è casuale, ma rispecchia i pilastri della scienza politica moderna, che nasce teoreticamente con Hobbes e con la tradizione del giusnaturalismo e costituzionalmente con la Rivoluzione francese. Rispetto ai significati precisi che questi termini vengono ad assumere nella politica moderna – significato che risuona, senza variazioni significative dal punto di vista teoretico, anche nelle democrazie contemporanee – la riflessione hegeliana sembra porsi in modo ambiguo, come l'analisi specifica dei poteri che compongono la costituzione ha mostrato. Già la diversa individuazione delle *Gewalten* e lo stravolgimento del senso della *Gewaltenteilung* mostrano come Hegel sembra collocarsi al di fuori di quella tradizione concettuale che da Hobbes, passando per Rousseau e Kant arriva fino al moderno stato democratico; tale eccentricità è stata spesso interpretata come segno dell'arcaismo hegeliano e della sua volontà di recuperare la tradizione dello stato e della rappresentanza cetuali o feudali, in cui la *Repräsentation* viene intesa come il reciproco confronto tra il monarca e la molteplicità delle parti della società. In questo caso ci si troverebbe di fronte ad una società articolata in cerchie di interessi, ciascuna delle quali si comprende come *parte* dell'intero politico, così come parte è anche il sovrano che si confronta con questi interessi nelle decisioni. A questa concezione della politica e dello stato si contrappone criticamente la tradizione moderna cui si è fatto prima riferimento che assume i tratti di una vera e propria rivoluzione concettuale, cui sarebbe seguita la rivoluzione vera e propria, foriera di nuove soluzioni costituzionali. Le due innovazioni fondamentali della scienza politica moderna consistono in una concezione atomistica della società e della politica, il cui fondamento è l'individuo isolato; la seconda riguarda il rifiuto della distinzione – del tutto naturale nello stato cetuale – tra governante e governato, del dominio dell'uomo sull'uomo, figure che sopravvivono ancora nello stato di natura hobbesiano, ma che devono essere definitivamente archiviate attraverso l'espedito del patto sociale

³⁴⁵ <<La soggettività che trova espressione nell'opinione pubblica, dove il diritto della libertà formale giunge, per quanto concerne il complesso dell'agire degli individui, realizzandosi come agire politico-statale, al suo culmine ha la sua verace effettualità non in sé stessa, bensì nella vera soggettività che, intesa quale idealità dell'intero, non si ferma astrattamente ad una sua determinazione esteriore, ma si rivela come l'anima dell'intero etico medesimo>> (M. Alessio, 1996, p. 242). Per un'analisi della trattazione hegeliana del tema dell'opinione pubblica, cfr., *ivi*, pp. 238-242.

che va a creare il copro politico. Attraverso il contratto gli individui atomistici si danno una forma unitaria mediante la costituzione di un rappresentante che, paradossalmente, se da una parte realizza concretamente l'unità del corpo politico, dall'altra riproduce proprio quell'irriducibile dualismo tra chi governa e chi è governato per eliminare il quale era sorto, dal momento che il sovrano, per quanto rappresentante della totalità unificata degli individui, resta pur sempre esterno e separato rispetto ad essi. Ciò che viene meno è quindi il diritto alla resistenza al sovrano, fondato concettualmente, all'interno della concezione cetuale, proprio dalla natura di parti delle varie cerchie della società e dalla parzialità dello stesso sovrano che con esse era chiamato a confrontarsi. Nella concettualità moderna tale resistenza è impensabile, dal momento che, attraverso l'atto di autorizzazione che fonda la rappresentanza, gli individui si riconoscono quali autori delle azioni politiche che il sovrano, in quanto attore, è autorizzato a compiere. All'interno dell'unità che viene a costituirsi attraverso la rappresentanza e la sovranità moderne, non è più pensabile quella differenza che era invece costitutiva delle costituzioni feudali e pre-rivoluzionarie. Il passaggio dal sovrano assoluto di Hobbes alla sovranità popolare di Rousseau è un momento di forte discontinuità interno alla tradizione della scienza politica moderna, che tuttavia non modifica l'impianto concettuale che vede al centro del corpo politico un potere irresistibile identificato nella sovranità assoluta del sovrano rappresentante, sia esso identificato con un monarca assoluto o con la totalità del popolo. La concezione hegeliana dello stato, come si è visto, è molto diversa da quelle ora sinteticamente richiamate: alla base dello *Staat* non vi sono né gli individui, né delle cerchie di interessi presupposte alla totalità, questi elementi piuttosto vengono idealisticamente ridotti a momenti di uno stato che non deve più essere inteso come una semplice istituzione, bensì come quella cerchia delle cerchie in cui tutti gli altri elementi trovano la loro collocazione concreta. E' ancora una volta la priorità della mediazione a caratterizzare il discorso hegeliano, che vede lo stato come quella relazione oggettiva, e quindi quella mediazione originaria, che vede integrarsi tra di loro l'elemento sostanziale delle istituzioni con quello soggettivo della società civile con le sue cerchie di interessi, la libertà soggettiva delle volontà individuali con la libertà oggettiva della volontà coincidente con il razionale in sé e per sé. Il risultato è quella libertà politica (*Öffentliche Freiheit*) che scaturisce tanto dal lato soggettivo della relazione (la *politische Gesinnung* in cui i cittadini si riconoscono nelle istituzioni), quanto dal lato oggettivo (la *Verfassung* nella articolazione dei suoi momenti o poteri, in cui ancora una volta il polo oggettivo e quello soggettivo entrano in relazione all'interno della dimensione politica e istituzionale):

<<non si tratta tanto di trovare una mediazione tra individuo e stato intesi come realtà presupposte alla mediazione; quanto piuttosto di intenderli come reali all'interno della mediazione, la quale sola costituisce il piano della realtà. In questo movimento consiste lo speculativo della *Rechtsphilosophie* e del suo culmine, cioè dell'eticità. E nella mediazione

consiste anche la realtà politica – nel senso della *Wirklichkeit* – dello stato e dell'individuo>> (G. Duso, 2013, p. 186).

Ma in che relazione sta questa concezione speculativa della politica con la concettualità feudo-cetuale e con quella moderna che sono state brevemente richiamate? Per rispondere a questa domanda è necessario ritornare ancora una volta sulle categorie centrali di sovranità, rappresentanza e governo, per mostrare come esse si configurino nella riflessione hegeliana al di là dei singoli poteri dello stato cui possono essere schematicamente attribuite. Seguendo il movimento del pensiero di Hegel attraverso questi tre indicatori emergerà la tesi che si può ora anticipare, secondo la quale la concezione della politica che emerge dalla *Filosofia del diritto* costituisce l'*Aufhebung* della scienza politica moderna, ovvero il superamento della sua *Vorstellung* intellettualistica e astratta, basata sulla distinzione, sulla negatività dei rapporti e della libertà³⁴⁶.

Il concetto di sovranità, lo si è già accennato brevemente, è il pilastro fondamentale della concettualità moderna, che su di esso fonda una scienza politica completamente rinnovata: il sovrano rappresenta un popolo di individui atomizzanti e in questo modo dà forma all'unità politica. Del concetto hegeliano di sovranità si è avuto modo di parlare diffusamente. Esso, che coincide con la *Verfassung* intesa come totalità viva delle parti in relazione del corpo politico, è connotato essenzialmente dall'idealità dei momenti o poteri della costituzione che non sono autonomi e presupposti alla totalità, ma diventano reali e concreti solo all'interno di questa, mostrandosi così come ideali. La sovranità, per diventare *wirklich* nella sua singolarità concreta che è unità di universalità e particolarità ha bisogno della figura individuale del monarca che, a differenza del sovrano moderno, non rappresenta la totalità del corpo politico a cui dà forma, ma si limita a realizzare quell'unità attraverso la *letzte Entscheidung*. Nella prospettiva hegeliana, quindi, non vi può essere una rappresentazione del tutto, come nello stato hobbesiano, perché ogni singola e irriducibile parte può essere rappresentata solo *nel* tutto, perché solo all'interno di questo ha realtà. Il contenuto della volontà politica della

³⁴⁶ Il confronto tra Hegel e la storia del pensiero politico richiederebbe una trattazione ben più ampia di quella che qui è possibile realizzare ed è evidente già da questo confronto semplificato tra la concettualità moderna e quella cetuale come i problemi politici e filosofici che emergono siano estremamente intricati. Un discorso che ambisca ad un certo grado di completezza dovrebbe inoltre affrontare il grande tema dello sviluppo del pensiero hegeliano, a partire dagli scritti politici del periodo giovanile (in cui emerge un'interessante vicinanza con il pensiero repubblicano), passando per il periodo jense, fino ad arrivare ai *Lineamenti*, alle lezioni successive alla pubblicazione del testo stampato e ai paragrafi relativi allo spirito oggettivo dell'ultima edizione dell'*Enciclopedia*. Ci si limiterà qui a richiamare la letteratura secondaria cui si è fatto riferimento nella stesura di queste pagine. Là dove non vi sono riferimenti bibliografici si dovrà comunque fare riferimento ai seguenti testi, per una trattazione più esaustiva dei temi che qui possono solamente essere abbozzati. Per un confronto tra la politica hegeliana e la tradizione del pensiero politico moderno, cfr. G. Duso, 2013, pp. 186-235; M. Alessio, 1996, pp. 151- 277. Per un'analisi della tradizione cetuale e di quella moderna, cfr. Aa. Vv., 1985, in particolare il preziosissimo contributo di Gianfranco Miglio; A. Biral, 1999; A. Buratti, 2006; G. Duso, 1999, 2008; H. Hoffmann, 2007; C. Schmitt, 1984. Per considerazioni sull'evoluzione del pensiero hegeliano, cfr. P. Cesaroni, 2006; G. Duso, 1987; J. Habermas, 1968; K. H. Ilting, 1977; B. Romano, 1975; L. Ruggiu, 2009; L. Siep, 2007, 1991; I. Testa, 2002, 2010.

Verfassung non è il risultato di una volontà generale unitaria, ma il risultato del confronto tra le *parti* ideali della *Verfassung* e proprio la persistenza di questo elemento irriducibile di differenza rende necessaria la figura della decisione operata dal monarca. La sovranità hegeliana, quindi, si differenzia radicalmente dall'unità monolitica della rappresentanza moderna, in cui le differenze dell'organismo politico si annullano attraverso l'istituzione del sovrano, ma non può nemmeno essere ridotta al paradigma cetuale, in cui il sovrano è a sua volta una parte e il momento dell'unità all'interno dello stato viene completamente perso (è mantenuto invece all'esterno).

All'interno delle costituzioni moderne il concetto di rappresentanza appare come il correlato necessario di quello di sovranità, ma anche in questo caso il movimento del pensiero hegeliano opera una torsione sia rispetto alla costellazione moderna, sia rispetto alla rappresentanza *altständisch*, come si è potuto vedere nei paragrafi dedicati al potere legislativo, organo che, nelle democrazie contemporanee, raccoglie in sé il momento della sovranità popolare. Rispetto a questa tradizione, la soluzione di Hegel costituisce una variazione interna o piuttosto una proposta alternativa? Nella scienza politica moderna il nesso sovranità-rappresentanza si dà in due momenti distinti: *da una parte* esso emerge a proposito della sovranità costituente, la cui prerogativa è la creazione della costituzione. Come è già stato visto, questa figura è impensabile all'interno della concezione hegeliana della *Verfassung*, che non è riducibile alla semplice carta costituzionale e all'insieme di leggi indicate dal termine *Konstitution*. Essa è piuttosto quella relazione originaria all'interno della quale assumono concretezza i singoli momenti, che si mostrano come autonomi solo in tale relazione. *Dall'altra parte*, il nesso fondamentale di sovranità e rappresentanza emerge anche a proposito della sovranità costituita che negli stati post-rivoluzionari coincide col il potere legislativo. L'elemento cetuale che costituisce le due camere della costituzione hegeliana ha proprio l'obiettivo di mantenere l'articolazione plurale della società civile dandole una risultante politica attraverso il confronto con il governo. Anche quest'ultimo, su cui si tornerà tra poco, non si limita ad eseguire gli ordini dell'assemblea legislativa, ma collabora alla legiferazione svolgendo una funzione di mediazione analoga a quella dell'elemento cetuale. Le corporazioni, quindi, vengono introdotte da Hegel all'interno della *Verfassung* per la soluzione di un duplice problema: a livello speculativo esse realizzano, dal lato della particolarità, quella mediazione tra particolare ed universale che solo nella decisione ultima del monarca troverà il momento conclusivo della *Einzelheit* concreta, mentre a livello costituzionale realizzano la politicità dell'agire del singolo, inteso non più come un individuo isolato, ma come membro di una cerchia di interessi. Come si è visto, la particolare forma di rappresentanza cui pensa Hegel non prevede quel dualismo tra rappresentante e rappresentato che invece è implicata dal corrispettivo concetto moderno: l'individuo, infatti, non ha alcun bisogno di essere rappresentato, dal momento che non è più pensato quale fondamento dello stato. Ciò che deve

essere rappresentato *nell'intero* è piuttosto l'interesse concreto della sfera di appartenenza che vive concretamente nell'agire individuale di ciascun membro della corporazione e quindi anche del deputato che compone la camera dell'elemento cetuale. Per tornare alla domanda che ci si era posti prima, è possibile ora azzardare una risposta: l'originale concetto hegeliano di rappresentanza non intende superare definitivamente il corrispettivo concetto moderno, quanto piuttosto toglierne (nel senso della *Aufhebung*) la *Vorstellung* intellettualistica, esattamente come la concezione innovativa dello stato era pensata come il superamento del *Verstandesstaat* della società civile, in cui la tradizione della scienza politica moderna fino a Kant aveva visto la struttura dello stato di diritto. Sarebbe quindi sbagliato attribuire a Hegel una ripresa di un'arcaica rappresentanza *altständisch*, dal momento che, a differenza che nello stato cetuale, gli interessi che si confrontano nell'attività della legiferazione non sono presupposti alla *Verfassung* quale luogo del loro incontro, ma emergono concretamente solo all'interno di quest'ultima, attraverso quell'attività di confronto, di determinazione continua delle leggi e, in sostanza, di mantenimento e produzione della costituzione che in Hegel assume la forma dell'attività di governo.

E' proprio quest'ultima – ci sembra di poter affermare – la categoria fondamentale dello stato hegeliano, secondo un processo che, a partire dalle lezioni precedenti ai *Lineamenti*, procedendo con questi ultimi e le lezioni successive, fino ad arrivare all'ultima edizione dell'*Enciclopedia* (vera e propria ultima parola di Hegel sulle questioni relative allo spirito oggettivo) riduce progressivamente la centralità del concetto di sovranità a favore del concetto di funzione di governo, in cui vengono riassunti tutti e tre i momenti che costituiscono i poteri dello stato³⁴⁷. L'attività della *Regierung*, tuttavia, subisce anch'essa una radicale risignificazione, che non la riduce alla mera esecuzione degli ordini del sovrano – sia esso l'assemblea popolare o il monarca assoluto fa, da questo punto di vista, poca differenza – ma a quell'attività produttiva e vivificante del mantenimento e della produzione della costituzione. Tutto ciò avviene grazie al confronto – rappresentativo non dell'intero, ma all'interno dell'intero – di tutti i momenti del corpo politico che, nella loro idealità, contribuiscono a quel contesto relazionale oggettivo e originario all'interno del quale può sorgere la *letzte Entscheidung* del monarca che produce la *Wirklichkeit* dello stato. La costituzione in quanto *Verfassung* è quindi allo stesso tempo il presupposto della funzione di governo – che non può in alcun modo essere pensata se non come il risultato del confronto tra le varie membra dell'organismo – e il risultato di quest'ultima, quale movimento della continua e impercettibile *Veränderung* che vive della incessante determinazione delle leggi e del mantenimento della forma del corpo politico. Ovviamente questa accezione conclusiva di governo, che emergerà soprattutto nelle lezioni sulla filosofia del

³⁴⁷ Sul progressivo affermarsi della nozione di funzione di governo quale categoria centrale della politica hegeliana cfr. P. Cesaroni, 2006.

diritto posteriori ai *Lineamenti* e nell'*Enciclopedia*, non è riducibile al governo quale momento o potere della costituzione: quest'ultimo collabora al potere legislativo quale organo consultivo del monarca e mediazione dal lato dell'universale e assolve le funzioni di *Regierungsgewalt* nell'indirizzarsi amministrativamente ai bisogni particolari della società civile. La funzione di governo di cui si sta qui parlando è invece un concetto molto più ampio, che coinvolge tutti i momenti dello stato e che costituisce la vita stessa della costituzione.

Arrivati alla fine della trattazione della *Verfassung in sich* si può finalmente veder realizzato, attraverso l'attività del governo in senso hegeliano, quel concetto di libertà politica, di *öffentliche Freiheit* quale momento concreto di integrazione della polarità soggettiva (particolarità, libertà soggettiva, volontà individuale) e di quella oggettiva (universalità, libertà oggettiva, volontà sostanziale) secondo il lato oggettivo di quella relazione che è poi lo stato hegelianamente inteso e il cui lato soggettivo consisteva, lo si è visto, nel riconoscimento tra individui e istituzioni che assume la forma della *politische Gesinnung*.

3.

Come è stato mostrato, con la trattazione dello stato Hegel raggiunge – almeno questa è la sua convinzione – l'obiettivo che si era prefissato e alla cui realizzazione erano dedicati i *Lineamenti di filosofia del diritto*, ovvero la riconciliazione tra il polo soggettivo dello spirito oggettivo (ovvero la *Besonderheit*, la libertà soggettiva, le volontà individuali) e il polo oggettivo (ovvero l'*Allgemeinheit*, la libertà oggettiva, la volontà sostanziale). Questo traguardo avviene all'interno dello *Staat*, ovvero quella cerchia di cerchie che è il ruolo della relazione originaria tra le due polarità che non sono quindi presupposte al momento della loro unità (*Einzelheit*), ma sussistono nella loro *Wirklichkeit* solo all'interno di queste. Come è già stato detto, nella relazione originaria che coincide con lo stato possono essere rinvenuti due lati, due modalità della sua realizzazione, una soggettiva, che ha il suo centro nella coscienza delle volontà individuali e uno oggettivo, situato all'interno delle istituzioni. Il primo coincide con la *politische Gesinnung* e quindi con la particolare forma di relazione all'interno della quale i cittadini riconoscono le istituzioni; il secondo consiste nella *Verfassung* all'interno della quale il momento soggettivo (rappresentato dall'elemento attuale) torna a confrontarsi con quello oggettivo, questa volta sul piano politico. All'interno dello stato sembra finalmente realizzarsi quella *öffentliche Freiheit* che è unità di libertà oggettiva e oggettiva. Al termine dell'esposizione della *Verfassung*, tuttavia, il discorso hegeliano sembra compiere una torsione per certi versi inaspettata, che corre il rischio di vanificare ciò che si è appena conquistato, riducendo drasticamente l'importanza del polo soggettivo all'interno dell'eticità. Ciò avviene già nella seconda parte della

prima sottosezione dello stato, dedicata alla sovranità rivolta all'esterno (*die Souveränität gegen außen*), cui Hegel dedica pochi ma decisivi paragrafi. L'agire politico descritto nella parte dedicata alla *innere Verfassung in sich* non copre infatti la totalità dell'agire politico, di cui è parte fondamentale anche l'azione verso l'esterno. Il desiderio di trattare questa tematica, tuttavia, si scontra immediatamente con un problema fondamentale: la teoria dell'azione che era stata esposta da Hegel all'interno della moralità e che nell'eticità – ed in particolare nella figura del monarca – aveva trovato la sua realizzazione prevede sempre un soggetto individuale. Nel pensiero di Hegel non vi è traccia di una teoria dell'azione di organi collettivi, ma se l'azione interna allo stato vedeva in azione individui concreti, quali il monarca o i membri delle corporazioni, l'azione rivolta all'esterno sembra essere attribuibile esclusivamente allo stato nella sua totalità. Questo obbliga Hegel a pensare lo stato che agisce e interagisce all'esterno come un individuo, ricorrendo ancora una volta alla figura del *Monarch*; quest'ultimo, tuttavia, non si deve più relazionare, come all'interno della *Verfassung*, con gli altri momenti della costituzione, ma appare quale singolarità monolitica attraverso un movimento di autoriflessione connotato negativamente:

«ora, lo spirito, però, in quanto nella libertà è autorelazione infinitamente negativa, è altrettanto essenzialmente essere-per-sé che ha raccolto entro sé la differenza sussistente, ed è quindi esclusivo. In questa determinazione lo stato ha individualità, la quale è essenzialmente in quanto individuo e, nel sovrano, è in quanto individuo reale, immediato» (*GPhR*, §321, p. 490, *Dir.*, p. 541).

Nell'azione rivolta all'esterno e nella autoriflessività negativa che la rende possibile, lo stato, a differenza di quanto avveniva nella *Verfassung*, si manifesta nella sua sostanzialità oggettiva, che annulla all'esterno tutto quel sistema di cerchi concentrici e di differenze che lo costituiva all'interno³⁴⁸; il dileguare dell'elemento soggettivo che pure svolgeva un ruolo fondamentale nella vita interiore dell'organismo politico viene così improvvisamente annullato e annichilito nel prosieguo del movimento di pensiero hegeliano, ma questo iniziale momento di negatività è un prezzo necessario per conseguire la positività della «individualità essente in sé e per sé», da distinguere da quella «accidentale e mutevole» (*ivi*, §324, p. 491, trad.it., p. 543). Questa negazione delle cerchie sembra assumere la forma – a dire il vero non del tutto conseguente e necessaria all'interno dell'argomentazione – dell'introduzione di una nuova *Pflicht*, quella di «conservare questa individualità sostanziale – l'indipendenza e sovranità dello stato – mediante l'esposizione al pericolo e al sacrificio della loro proprietà e della loro vita, e senz'altro anche delle loro opinioni e di tutto ciò

³⁴⁸ «Qui è il lato in cui la sostanza – in quanto è la potenza assoluta rispetto a ogni cosa singolare e particolare (rispetto alla vita, alla proprietà e ai relativi diritti, come pure rispetto alle cerchie ulteriori) – porta all'esistenza e alla coscienza la nullità (*Nichtigkeit*) di queste cerchie» (*GPhR*, §323, p. 491, *Dir.*, p. 543).

che, di per sé, appartiene all'ambito della vita>> (*ibidem*). Ecco allora che la guerra – in nome della quale gli individui devono essere disposti a sacrificarsi pur di preservare quella suprema forma di individualità e di autonomia che è lo stato – si presenta all'interno della riflessione hegeliana quale <<momento etico>>, stadio della realizzazione della libertà concreta attraverso l'affermazione – anche polemica – dello stato. La riflessione hegeliana sulla guerra non assume mai la forma di un'apologia delle relazioni polemiche tra stati, il filosofo è ben consapevole della dimensione tragica del conflitto, che mette a repentaglio la proprietà e la vita dei cittadini dello stato e tuttavia niente è più distante dalle intenzioni di Hegel di una condanna moralistica della guerra intesa come male assoluto. L'individuo non potrà fare altro che temere e disprezzare il conflitto, non vedendone le ragioni a causa del suo punto di vista limitato, ma dal punto di vista della autentica singolarità – che è quella del sovrano e non certo del singolo membro delle corporazioni – e dell'autentico fine dell'agire – la promozione della sovranità e non certo la proprietà dei cittadini – esso può apparire quale evento necessario dalla connotazione etica, in quanto momento decisivo per la realizzazione della libertà³⁴⁹. La seconda metà della parte dedicata alla sovranità orientata all'esterno è dedicata alla descrizione dell'esercito permanente necessario per espletare queste funzioni dello stato e descritto da Hegel nei termini di un << cetto del valore militare >> (*Stand der Tapferkeit*), anch'esso caratterizzato da una propria *Gesinnung*. Essa coincide con la *Tapferkeit*, la disposizione ad annullare la propria stessa individualità per la realizzazione di una forma più alta di autonomia. E' proprio questo fine ad assegnare al sacrificio del cetto militare il valore che lo contraddistingue, perchè la predisposizione al sacrificio presa di per sé costituisce solamente una <<formelle Tugend>> (*ivi*, §327, p. 495, trad.it., p. 547), dal momento che moventi del sacrificio potrebbero essere anche fini spregevoli o illeciti. Ciò che caratterizza in ogni caso l'agire del cetto militare – e questo contribuisce ancora di più a negare quella dimensione di autentica relazione che si era conquistata all'interno della *Verfassung* – è l'annullamento di qualsiasi forma di individualità. L'esercito si muove come un tutto unitario e la sua stessa finalità è rivolta alla preservazione e all'affermazione della totalità granitica dello stato³⁵⁰.

Questo processo di riduzione dell'elemento intersoggettivo che era stato conquistato all'interno dello stato e che già era iniziato con la considerazione della sovranità rivolta all'esterno, percorre un

³⁴⁹ Tra le prospettive che criticano la guerra dal punto di vista del *Sollen* da cui Hegel prende le distanze vi è anche la riflessione di Kant sulla pace perpetua: <<allein der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muss sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen>> (*ivi*, §324Z, p. 494).

³⁵⁰ Hegel vede tale fenomeno enfatizzato dall'evoluzione che l'arte militare ha conosciuto nella modernità: <<il principio del mondo moderno, cioè il pensiero e l'universale, ha conferito al valore militare la figura superiore per cui la sua estrinsecazione sembra essere più meccanica, e appare non più come attività di questa persona particolare, bensì solo come attività del membro di un tutto>> (*ivi*, §328A, p. 496, trad.it., p. 549).

ulteriore stadio nella seconda sottosezione dello stato, dedicato al diritto statale esterno (*äußere Staatsrecht*), in cui Hegel affronta il problema delle relazioni fra gli stati e tematiche che, per utilizzare un linguaggio moderno, rientrerebbero nel diritto internazionale. La prima determinazione che caratterizza questi rapporti è la forma del dover-essere (*Sollen*), quale conseguenza del loro essere in sé e per sé. Ciascuno stato, infatti, è un individuo in sé fondato che non riconosce alcuna autorità superiore alla propria sovranità. Non può quindi esistere una figura terza, un giudice o un garante che faccia valere un diritto oggettivo superiore alle volontà dei singoli stati in relazione e il rapporto non potrà che essere affidato all'impegno soggettivo dei *relata*:

<<Staaten sind keine Privatpersonen, sondern vollkommen selbständige Totalitäten an sich, und so stellt sich ihr Verhältnis anders als in bloß moralisches und privatrechtliches.[...] Da nun keine Gewalt vorhanden ist, welche gegen den Staat entscheidet, was an sich Recht ist, und die diese Entscheidung verwirklicht, so muss es in dieser Beziehung immer beim Sollen bleiben. Das Verhältnis von Staaten ist das von Selbständigkeiten, die zwischen sich stipulieren, aber zugleich über diesen Stipulationen stehen>> (ivi, § 330Z, pp. 497, 498).

La necessità della relazione tra gli stati assume in Hegel la forma del bisogno di riconoscimento reciproco, attraverso il quale ciascuno *Staat* si costituisce come individualità concreta, impegnandosi allo stesso tempo a riconoscere l'altro³⁵¹. Il diritto al riconoscimento rimane tuttavia astratto e formale, perché vincolato al contenuto dell'agire e della volontà dello stato singolo che entra all'interno della dinamica di riconoscimento. E' quindi quest'ultimo elemento, che trova il suo ancoramento nella costituzione e nei rapporti intrastatali a rendere uno stato veramente tale ed è questo che deve essere riconosciuto all'interno di una dinamica interstatale pensata sul modello di una dinamica intersoggettiva. I rapporti di diritto internazionale assumono la forma del contratto (*Vertrag*) e del trattato, figure che richiamano la concettualità che Hegel aveva già affrontato e superato nella parte dedicata al diritto astratto. Il nuovo livello del diritto statale esterno, tuttavia, non costituisce una semplice ricaduta ad un livello già superato dalla *Darstellung* hegeliana, dal momento che presenta notevoli differenze rispetto all'*abstraktes Recht*: le relazioni tra proprietari regolate dal diritto privato, infatti, risultavano vincolanti in quanto espressione – sebbene ancora concettualmente insufficiente – dell'universale, mentre nei trattati internazionali il fondamento della validità consiste nelle volontà individuali degli stati contraenti, i quali non riconoscono alcuna

³⁵¹ <<Quanto poco il singolo, senza relazione ad altre persone, è una persona reale, altrettanto poco lo stato, senza il rapporto con altri stati, è un individuo reale. [...] Ora, però, questo riconoscimento comporta la garanzia che lo stato riconosca a sua volta gli altri stati che devono riconoscerlo, vale a dire: la garanzia che esso li rispetterà nella loro autonomia>> (ivi, §331A, p. 499, trad.it., p. 553).

autorità al di sopra della loro sovranità³⁵². Proprio la dimensione di soggettività cui sono consegnati i rapporti internazionali implica la possibilità della guerra quale possibile reazione alla mancanza di riconoscimento. Anche in questo caso, il ragionamento hegeliano è stato spesso interpretato come una riproduzione sul terreno internazionale del *bellum omnium contra omnes* che Hobbes collocava nello stato di natura. Alessio ha mostrato come interpretare le parti conclusive dei *Lineamenti* come una semplice ricaduta all'interno di quella concettualità giusnaturalistica che Hegel aveva faticosamente cercato di superare trascurando in realtà la natura etica dell'*äußere Staatsrecht*: l'eventualità della guerra, infatti, non deriva dal semplice arbitrio o dalle pulsioni dell'individuo-stato, pensato in analogia con l'uomo dello *status naturae*, ma si situa all'interno della vasta gamma di possibilità di realizzazione della dinamica riconoscitiva che costituisce la stessa individualità dello stato sul piano della *Wirklichkeit*. L'impostazione soggettivistica che compare a questo livello dello spirito oggettivo sarebbe dunque la prosecuzione della figura della decisione ultima infondata del monarca che, in quanto individuo responsabile delle relazioni con gli altri stati, in mancanza di un'autorità vincolante superiore può sviluppare negativamente il rapporto di riconoscimento interstatale nel senso della guerra³⁵³. Sembra tuttavia difficile negare che tutto questo comporti un'involuzione del discorso hegeliano su almeno due livelli. *Da una parte* si assiste ad una traslazione dalla sfera semantica del *müssen*, conquistata proprio all'interno dell'eticità, a quella del *sollen*, e ciò testimonia l'incapacità della dottrina della *Sittlichkeit* – almeno nella forma proposta da Hegel – di riprodurre quella equazione di *Wirklichkeit* e *Vernünftigkeit* all'esterno della dimensione dello stato. *Dall'altra parte*, il discorso hegeliano sulla *öffentliche Freiheit* quale momento di riconciliazione tra il polo soggettivo e quello oggettivo sembra essere negato nella dimensione internazionale, dove a prevalere è la sostanzialità individuale dello stato rappresentata dalla figura del monarca. Quest'ultimo era sì presente anche all'interno della *Verfassung*, dove svolgeva, attraverso la *letzte Entscheidung*, una funzione decisiva ai fini della *Verwirklichung* della *Einzelheit* dello stato, ma nella realtà intrastatale era costretta a confrontarsi con la pluralità irriducibile che compone l'organismo politico e che, con la figura dello *ständisches Element*, assicurava una funzione politica anche al polo soggettivo. A livello del diritto internazionale sembra non essere rimasto più alcuno spazio per la particolarità all'interno dello stato, su di essa si impone la sostanzialità del sovrano, secondo il quale <<questo benessere (*Wohl*) è la legge suprema nel comportamento di uno stato verso altri stati>> (*ivi*,

³⁵² Alessio si riferisce a questa differenza tra il diritto astratto e il diritto statale esterno per sostenere che questo rivolgimento hegeliano non costituisce un arretramento rispetto alla dottrina dell'eticità formulata all'interno della dimensione statale. Sembra tuttavia che, rinunciando addirittura a quella forma di universalità che, sebbene in maniera insoddisfacente, si esprimeva all'interno dell'*abstraktes Recht* in nome della soggettività del *Sollen* si dimostri proprio come molti dei guadagni conquistati faticosamente in un percorso che dalla figura della proprietà aveva portato alla *Verfassung* vengano sostanzialmente negati al livello del rapporto fra stati. Cfr. M. Alessio, 1996, pp. 253-255.

³⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 256-262.

§336, p. 501, trad.it., p. 558); ma il benessere di cui si parla non è quello dei cittadini dello stato, bensì la preservazione della sovranità e dell'individualità della sostanza statale, in nome della quale il primo può anche essere sacrificato.

Al termine della trattazione del diritto statale esterno è possibile affermare un risultato del percorso hegeliano: quell'unità individuale concreta di particolarità e di universalità che si era realizzata all'interno dello stato nei due momenti decisivi della *politische Gesinnung* e della *Verfassung* si rivela alla fine della *Darstellung* della *Filosofia del diritto* un'unità finita e a sua volta particolare. Al di fuori dello stato, infatti, vi sono molteplici altri stati che si rappresentano al loro esterno quali individualità sovrane e autonome, entrando tra di loro in rapporti fondati sulle volontà soggettive e sul *Sollen*, attraverso i quali più che la *Wirklichkeit* dell'idea etica, si manifesta – analogamente a quanto era accaduto nel passaggio dalla famiglia alla società civile – l'accidentalità e la precarietà:

<<così i destini e gli atti dei popoli, nei loro rapporti con altri popoli, costituiscono la dialettica fenomenica della finitezza di questi spiriti (*die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister*). Ora, a partire da questa dialettica, lo spirito universale, lo spirito del mondo, si produce come illimitato, e lo fa proprio in quanto esso esercita sugli spiriti nazionali il proprio diritto – e il suo diritto supremo fra tutti i diritti – nella storia del mondo (*Weltgeschichte*) come nel tribunale del mondo (*Weltgerichte*)>> (ivi, §340, p. 503, trad.it., p. 561).

La dialettica che viene a crearsi tra i differenti *Volksgesister* è definita da Hegel apparente, riprendendo ancora una volta quel concetto di *Erscheinung* già incontrato a proposito della società civile che rimanda alla manifestazione di qualcosa, in questo caso della radicale finitezza degli stati che si confrontano sul terreno internazionale, ciascuno alla ricerca del proprio *Wohl*. Il riferimento alla categoria logica dell'apparire rimanda inoltre ad un'ulteriore caratteristica della *bürgerliche Gesellschaft*, ovvero a quel dualismo irriducibile tra *Besonderheit* e *Allgemeinheit* che la figura etica dello stato avrebbe dovuto superare. La *Einzelheit* concreta dello *Staat*, infatti, si riduce alla fine ad una nuova particolarità e si perde la spiritualità risultante dalla completa trasparenza tra polo soggettivo e oggettivo guadagnata nella *öffentliche Freiheit*³⁵⁴. A questo è dedicata la terza e ultima sottosezione dello stato, che conclude l'opera hegeliana e che affronta il tema del *Weltgeist*. Quest'ultimo emerge quale nuova realtà che si impone come universale sulle esistenze degli spiriti

³⁵⁴ Cavalleri ha ben mostrato come il limite dello spirito oggettivo hegeliano consista proprio nel deficit di quell'autocomprensione che era propria dello spirito soggettivo. Questa mancanza andrebbe dunque nella direzione del passaggio allo spirito assoluto inteso come integrazione del momento spirituale soggettivo e di quello oggettivo: <<la deficienza dello spirito oggettivo consisterebbe quindi nella mancanza di una più alta forma di autocomprensione dello spirito stesso, nella mancanza del suo elemento metariflessivo, soggettivo. Questa, in ultima istanza, sarebbe l'eziologia della difettività della libertà etica>> (M. Cavalleri, 2019, p. 207).

dei popoli che si agitano nella storia ormai ridotti ad individualità particolari. A differenza dei *Volksgeister*, lo spirito universale che domina la scena della *Weltgeschichte* non può essere inteso come un soggetto dotato di volontà e di coscienza, ma emerge piuttosto come una necessità sostanziale che si impone cecamente sugli stati quale tribunale universale, in forza di un diritto superiore a quello dei singoli stati a loro del tutto inafferrabile³⁵⁵. Lo spirito universale è irriducibile alla categoria di soggetto anche dal punto di vista di una teoria dell'azione quale quella sviluppata da Hegel nella parte sulla moralità: «la storia dello spirito è il fatto (*Tat*), l'atto dello spirito. Lo spirito, infatti, è soltanto ciò che esso fa (*was er tut*) e agisce» (ivi, §343, p. 504, trad.it., p. 563). E' evidente la traslazione semantica dal verbo *handeln*, con cui il filosofo indica l'azione concreta del soggetto che aveva raggiunto la sua forma più alta nell'azione individuale del monarca all'interno della *Verfassung*, al verbo *tun*, che indica il semplice agire inanimato che può essere proprio anche della macchina utilizzata nel lavoro descritta all'interno della trattazione del sistema dei bisogni³⁵⁶. Questa concezione hegeliana della storia non sfocia tuttavia in un irrazionalismo fatalistico, nell'affermazione che lo spirito universale sarebbe «la necessità astratta e irrazionale di un destino cieco», dal momento che esso è piuttosto «in sé e per sé ragione» (ivi, §342, p. 504, trad.it., p. 563). L'irrazionalità appare dal punto di vista degli stati e degli individui, agli occhi dei quali la razionalità della storia risulta del tutto opaca e che vengono ridotti a meri strumenti dell'affermazione e della realizzazione dello spirito universale³⁵⁷. Come emergeva dal lungo passo hegeliano citato poco sopra, lo stato, che pure era stato presentato quale la *Wirklichkeit* dell'idea etica si riduce ad un momento ideale – e quindi per niente *wirklich* – dello spirito universale, rimandando quella unità di razionale e reale che era stata promessa fin dalla *Vorrede* ad un passaggio successivo³⁵⁸. Questo ulteriore e definitivo passaggio della *Filosofia del diritto* è descritto da Hegel nei termini di una presa di coscienza di sé da parte della storia stessa in cui si esprime lo spirito universale, il cui atto «è quello di farsi oggetto della propria coscienza – e in questo caso, precisamente: di farsi oggetto in quanto spirito» (ivi, §342, p. 504, trad.it., p. 563). È solo la storia e non il singolo stato che, non avendo nulla al di fuori di sé ad opporsi come necessità, può riconoscersi in maniera autotrasparente,

³⁵⁵ «Nella storia del mondo questo elemento [lo spirito universale] è la realtà spirituale nella propria nella propria totale estensione interiore ed esteriore. La storia del mondo è un tribunale perché il particolare [...], nella sua universalità essente-in-sé-e-per-sé, non è altro che entità ideale, e il movimento dello spirito in questo elemento della propria esistenza è l'esposizione di tale idealità» (ivi, §341, p. 503, trad.it., p. 563).

³⁵⁶ Su questo cfr. M. Alessio, 1996, pp. 262-267.

³⁵⁷ Strumenti inconsapevoli dell'affermazione del *Weltgeist* sarebbero tanto i popoli cosmistorici, quanto gli individui cosmistorici, quelle grandi personalità che sembrano mettere in moto la storia, ma che sono in realtà manovrati dalla logica oggettiva di questa, che si impone su di loro e attraverso loro.

³⁵⁸ «L'unità di razionale e reale, come noto, apre i *Lineamenti di filosofia del diritto*, ma istituisce, in questo stesso inizio, una relazione costitutiva con il superamento dello spirito oggettivo all'interno della sfera dello spirito assoluto. Ciò comporta il carattere non definitivo della verità della libertà etica, che si conferma nel suo non poter essere assunta in quanto assoluto, bensì in quanto determinazione della verità come libertà» (M. Cavalleri, 2019, p. 205).

ribaltando l'apparenza di necessità in una nuova e superiore affermazione della libertà. Ma come è possibile che la storia realizzi questa presa di coscienza di sé se, all'interno del sistema hegeliano, non vi è posto per un macrosoggetto sovraindividuale, ma solo per coscienze individuali? Quale è il luogo di questa autocoscienza della *Weltgeschichte*? La soluzione hegeliana, come è noto, individua questo luogo nel sapere filosofico, alla condizione che questo non venga identificato con la riflessione filosofica di un individuo determinato, nemmeno con quella di Hegel in quanto individuo. La tesi secondo la quale lo spirito assoluto consisterebbe nell'autocomprensione della storia universale attraverso il sapere filosofico, superando quindi quell'opacità che caratterizzava la storia nelle pagine conclusive dei *Lineamenti*, infatti, sintetizzerebbe solo metà dell'operazione hegeliana, ma per essere fedeli alle intenzioni del filosofo tedesco bisognerebbe aggiungere il secondo lato: il sapere assoluto in quanto sapere filosofico è la realtà ultima di tutte le cose. La piena manifestatività della realtà a sé stessa resa possibile attraverso il passaggio dallo spirito oggettivo a quello assoluto, attraverso cioè il superamento della finitezza e dell'ineliminabile residuo di opacità che ancora caratterizzava la dimensione politico sociale intrastorica dell'uomo in nome della dimensione extrastorica e atemporale della filosofia, testimonia la portata ontologica dell'idealismo hegeliano: la *Wirklichkeit* come forma compiuta e definitiva della realtà, la libertà quale totale trasparenza e autocomprensione di sé senza più alcun residuo di necessità e di eteronomia, la natura ultima e più profonda di tutte le cose coincide per Hegel con un sapere, il sapere filosofico che, dopo arte e religione, si trova al culmine dello spirito assoluto³⁵⁹. Anche dello spirito assoluto si deve dire, tuttavia, quello che valeva per lo stato all'interno dell'eticità: esso è cerchia delle cerchie e al suo interno si ritrovano, questa volta nella loro completezza, tutti i momenti e tutte le figure che lo avevano preceduto. Così come lo stato non eliminava il momento negativo della società civile, ma anzi si riempiva e viveva di quei momenti di libertà individuale che in quella sfera inferiore si erano sviluppati, allo stesso modo la filosofia non annulla l'esperienza della caducità, dell'accidentalità, dell'opacità che l'uomo sperimenta all'interno della storia:

«la storia si è svelata, si è svelata come concetto e in quello svelamento ha raggiunto la sua natura profonda. Essa perciò alla fine si è risolta nel concetto. Tuttavia quel concetto non ha tolto le accidentalità della storia, le sue scissioni, le sue contraddizioni e ingiustizie, non ha tolto quello che Hegel chiama “il calvario dello spirito assoluto”. Esso si è limitato a comprendere tutto ciò, a svelarne il senso. La storia per Hegel rimane inconciliata, in essa la libertà non trova la sua realizzazione, individualità e universalità sono destinate a

³⁵⁹ «Il sapersi conclusivo non è più solo la consapevolezza del senso ultimo dei processi storici, la coscienza del loro dominio anonimo sui soggetti o dell'astuzia con cui la ragione conduce i destini dei popoli al di là delle loro intenzioni e dei loro propositi. Non è solo la razionalità della storia e la sua trasparenza al sapere ciò che qui Hegel intende rivelare. Quel sapersi conclusivo è la vera realtà di quei processi.» (L. Cortella, 2018, p. 25).

rimanere irriducibilmente contrapposte. E quegli individui che sperimentano le scissioni della storia non potranno certamente compensare le loro esperienze estranianti immergendosi nel sapere assoluto e nelle sue conciliazioni. Nel ricordo che ha risolto la sequenza accidentale delle figure in un percorso razionale e sensato “il calvario” è superato solo nel sapere, ma non nella dimensione temporale della storia>> (L. Cortella, 2018, p. 27).

CONCLUSIONE

Un bilancio

I *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel sono un grande classico della storia della filosofia e da sempre hanno suscitato dibattiti e discussioni relativi alla tenuta della proposta di un'eticità rinnovata quale superamento delle contraddizioni della modernità e invero delle proprie istanze normative. L'opera è ancora oggi al centro di discussioni nella filosofia pratica e politica contemporanea soprattutto tra chi cerca di fuoriuscire dall'orizzonte del pensiero formalistico e procedurale che caratterizza ampie correnti delle riflessioni attuali sui temi del diritto e della democrazia. La proposta di un'eticità che si riferisca a forme di vita concrete normativamente legittimate, anziché a mere procedure astratte e formali sembra infatti una risorsa concettuale preziosa per chi desidera criticare i limiti dell'orizzonte di pensiero liberale. La proposta hegeliana risulta ancora più spendibile se si considera che essa – almeno nelle intenzioni, sebbene contraddette, lo abbiamo visto, dalla chiusura nazionalistica della fine dell'opera – ambisce ad essere un'eticità universale della libertà, piuttosto che una mera ripresentazione di costellazioni concettuali proprie del pensiero antico e difficilmente riproponibili per le società contemporanee. Si tratta tuttavia di valutare l'effettiva tenuta dell'impresa filosofica tentata dai *Lineamenti* al fine di valutarne l'opportunità di una riproposizione, la necessità di eventuali modifiche, o, al contrario, di chiudere definitivamente quella strada. Tra gli interventi recenti relativi alla *Filosofia del diritto* hegeliana merita di essere segnalata la posizione di *Jürgen Habermas* che è ultimamente tornato sul concetto di eticità, testimoniando l'importanza per il filosofo tedesco del confronto con il pensiero di Hegel, che ha effettivamente accompagnato le riflessioni di un pensatore estremamente longevo, nell'arco delle sue numerose e differenti proposte filosofiche³⁶⁰. Habermas valuta positivamente l'operazione hegeliana, da lui compresa come una detranscendentalizzazione del regno intelligibile dei fini della filosofia pratica kantiana. Questa mossa concettuale potrebbe finalmente riportare il soggetto morale cui pensa Kant nello spazio sociale della storia e della politica, aprendo lo spazio ad una filosofia discorsiva in cui degli individui concreti e socializzati si confrontano sulla base delle ragioni che sono in grado di

³⁶⁰ Si intende fare qui riferimento a due recentissimi testi habermasiani: il primo riguarda l'ultima monumentale pubblicazione del filosofo, una sorta di ricapitolazione della storia della filosofia al fine di esporre la genealogia del pensiero post-metafisico, cfr. J. Habermas, 2019, in particolare il confronto con Hegel è sviluppato nelle pp. 505-555. Il secondo riferimento riguarda, invece, una conferenza dall'evocativo titolo "*Noch einmal: zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit*" tenuta dal filosofo all'università di Francoforte in occasione delle celebrazioni del novantesimo compleanno e pubblicato in seguito da Reiner Forst all'interno di un volume collettaneo prodotto nell'ambito del centro di ricerca interdisciplinare *Normative Ordnungen*, cfr. J. Habermas, 2021.

esibire fino all'emergere dell'argomento migliore³⁶¹. In questa prospettiva, che sarebbe poi quella dello stesso Habermas, la filosofia non ha il compito di produrre l'argomento migliore; questo emergerà dal confronto tra gli attori sociali e al filosofo spetta solo un'operazione di ricostruzione degli eventi e delle pratiche che hanno portato a questa emergenza. Hegel, tuttavia, non ha seguito questa strada, ma ha consegnato il soggetto morale "detrascendentalizzato" ad un soggetto assoluto e sovraindividuale, lo spirito, che giustifica normativamente le forme di vita etiche che fondano le pratiche e gli scopi, spiegando finalmente quello *Pflichtgefühl* che in Kant restava solo un fatto della ragione³⁶². Questa svolta produce, secondo Habermas, due importanti conseguenze che rendono problematico riproporre la soluzione hegeliana per le società moderne. La prima riguarda uno slittamento dalla concezione moderna e formale di giustizia a quella propria del pensiero antico: <<*Nach dieser antiken Auffassung ist die Gerechtigkeit das Maß für den Anteil des Guten, den die im Ethos verkörperte objektive Ordnung jedem Angehörigen als das Seine zuteilt*>> (J. Habermas, 2019, pp. 546,547). La seconda conseguenza coincide con la ricaduta di Hegel all'interno della prospettiva dell'osservatore teoretico che stabilisce, sulla base del punto di vista filosofico, a che condizioni gli individui possano sentirsi realizzati all'interno di una comunità politica³⁶³. Questo ulteriore passaggio causa uno slittamento della domanda filosofica dal problema kantiano della giustizia a quello delle condizioni dell'integrazione sociale all'interno di una comunità politica che trova nello stato la sua massima realizzazione. La subordinazione del punto di vista morale – e della sua portata critica – a quello etico causa, secondo Habermas, dei problemi di giustificazione che la costruzione filosofica hegeliana non riesce a risolvere. La debolezza della dottrina dell'eticità sarebbe già stata evidenziata da Marx attraverso il concetto di ideologia: il problema della giustizia è infatti ineludibile e le stesse forme di vita etiche possono essere considerate legittime solamente a patto che garantiscano delle condizioni di giustizia. Marx avrebbe evidenziato i rischi di quella che potrebbe essere definita un'"eticità ideologica", ma non avrebbe sviluppato, secondo Habermas, un'adeguata riflessione sul tema della *Gerechtigkeit*. La soluzione che il filosofo tedesco propone per le società contemporanee

³⁶¹ <<*Eine solche Detranszendentalisierung der Vernunftmoral erklärt, wie die vom Moralgesetz geforderte und dem intelligiblen Ich aufgetragene Operation der Verallgemeinerung zur Aufgabe einer diskursiven Verständigung unter den betroffenen Subjekten selbst, die in Raum und Zeit existieren, gemacht werden kann. Den anspruchsvollen pragmatischen Voraussetzungen einer solchen Argumentations- und Beratungspraxis genügen die Beteiligten dann, wenn sie zu einer gegenseitigen Perspektivenübernahme bereit sind und dem zwanglosen Zwang der besseren Argumente folgen*>> (J. Habermas, 2021, p. 32).

³⁶² <<*Dafür [per questa operazione di detrascendentalizzazione] büßt dieses individuelle Subjekt jedoch, gegenüber der Dynamik eines überlegenen objektiven Geistes, seine im kantischen Sinne begriffene Autonomie ein. Die moralischen Gerechtigkeitmaßstäbe, die sich im Protest des verletzten Einzelnen zu Wort melden können, treten die Autorität des letzten Wortes an einen überindividuellen Geist ab, der sich in der Sittlichkeit sozialer Lebensformen artikuliert*>> (ivi, p. 29).

³⁶³ <<*Hegel nimmt die Einstellung eines rational rekonstruierenden Beobachters ein, der wissen will ob die Beteiligten selbst im Vollzug ihrer sozialen Praktiken sowohl ihr eigenes wie ihr gemeinsames Leben mehr oder weniger »gut« finden können. Dabei ist es freilich der Philosoph, der letztlich beurteilt, in welchen Konstellationen sich die Bürger sollten wohlfühlen dürfen*>> (J. Habermas, 2019, p. 547).

consiste invece in una commistione di eticità e moralità, in cui la prima corregge l'eccessiva astrazione del modello kantiano, mentre la seconda, il punto di vista morale, rimane il criterio fondamentale per la giustificazione degli ordini normativi, senza ricadere nell'impostazione di Hegel, difficile da giustificare al di fuori di un quadro idealistico e incapace, alla fine, di distinguere le forme "giuste" di eticità da quelle ideologiche³⁶⁴.

La posizione habermasiana, come è stato mostrato, non intende condannare *in toto* l'operazione hegeliana, anzi, ne riconosce i meriti fondamentali e i guadagni filosofici rispetto alla riflessione di Kant. Nella sua disamina della teoria dell'eticità – che a nostro avviso rischia spesso di schiacciare la *Sittlichkeit* hegeliana fondata sull'idea moderna di libertà sul modello dell'*ethos* platonico e aristotelico – egli riconosce, nella proposta del filosofo di Stoccarda, l'incapacità di aggirare fino in fondo il problema della moralità e della giustizia che, opportunamente integrato con la concretezza della *Sittlichkeit*, rimane il vero e unico fondamento possibile per una società moderna. La riflessione di Habermas, sicuramente più interessata a riflettere sulle caratteristiche delle società contemporanee che a ricostruire fedelmente la posizione di Hegel, evidenzia tuttavia un'ambiguità effettivamente presente nella *Filosofia del diritto* su cui molte delle critiche che verranno qui analizzate hanno insistito: la presenza di un'oggettività sostanziale e sovraindividuale di fronte alla quale gli individui con i loro fini e la loro volontà soggettiva rischiano di annullarsi, vanificando quella *Versöhnung* tra il polo soggettivo e quello oggettivo che l'eticità si impegnava a realizzare. E' con questa decisiva obiezione che ora bisogna confrontarsi brevemente, a partire da una delle sue prime e più celebri formulazioni da parte del giovane Marx.

Il giovane *Karl Marx*, che si muove ancora all'interno della sinistra hegeliana, scrive all'inizio degli anni '40 dell'1800 una *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, un commento puntuale alla sezione dei *Lineamenti* dedicata allo stato, §§ 261-313³⁶⁵. La tesi generale è che – in linea con la critica di Feuerbach alla religione – la *Filosofia del diritto* di Hegel nasconde al suo interno un nucleo teologico e mistico. Uno dei momenti principali dell'analisi marxiana consiste nel suo commento al §262, in cui Hegel mostra come lo stato, cioè l'idea reale, che è spirito infinito, si scinda nei due momenti finiti e ideali della famiglia e della società civile, assegnando ad esse la materia dello stato, ovvero la moltitudine degli individui, attraverso la mediazione <<delle circostanze, dell'arbitrio e della propria scelta della sua determinazione>>. In questo paragrafo, secondo Marx, emergerebbe <<il misticismo logico, panteistico>> (K. Marx, 1971, p. 18) che informerebbe di sé tutto il movimento concettuale dei *Lineamenti*:

³⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 551, 555; J. Habermas, 2021, pp. 38-41.

³⁶⁵ K. Marx, 1971, pp. 13-142.

<<il rapporto reale è “che l’assegnazione della materia statale è mediata nel singolo dalle circostanze, dall’arbitrio, e dalla propria scelta della sua determinazione”. Questo fatto, questo rapporto reale, è enunciato dalla speculazione come una manifestazione, come un fenomeno. Queste circostanze, questo arbitrio, questa scelta della determinazione, questa mediazione reale, sono soltanto manifestazione di una mediazione che l’idea reale intraprende seco stessa, e che succede dietro il sipario. La realtà non è espressa come se stessa, ma come una realtà diversa>> (ivi, p.18).

Il ragionamento di Marx è chiaro: la famiglia e la società civile, che dovrebbero essere i presupposti reali dello stato, i veri soggetti, vengono trasformati, attraverso i ribaltamenti speculativi tipici della filosofia hegeliana, in momenti irreali, e lo spirito ideale, cioè lo stato, diventa il vero soggetto che agisce dietro il sipario. I veri agenti reali si rivelano infine agiti, ciò che è reale si rivela ideale, cioè falso e parvente, mentre ciò che è stato definito ideale è in realtà l’unico vero agente attivo:

<<la realtà empirica apparirà, dunque, tale quale è: essa è anche enunciata come razionale, ma non è razionale per sua propria razionalità, bensì perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un significato altro da se stesso. Il fatto, da cui si parte, non è inteso come tale, ma come risultato mistico. [...] In questo paragrafo è depositato tutto il mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale>> (ivi, p. 19).

La critica marxiana qui brevemente esposta richiama il modello dell’accusa di ipostatizzazione che Feuerbach aveva rivolto alla religione: se là attributi essenziali dell’uomo venivano indebitamente proiettati in un’essenza divina, qui i rapporti reali che avvengono all’interno della famiglia e della società civile vengono in realtà attribuiti a quell’unica idea reale che è lo stato, secondo lo schema di un ribaltamento tra soggetto e predicato. L’analisi marxiana sembra tuttavia semplificare eccessivamente il discorso hegeliano, fraintendendo alcuni passaggi fondamentali della sua speculazione: il ribaltamento di soggetto e predicato, attraverso il quale Hegel ipostatizzerebbe nel sostrato spirituale dello stato quelle caratteristiche che in realtà sarebbero solo predicati dei soggetti concreti – famiglia e società civile – presuppone un movimento logico binario che fraintende la struttura triadica della dialettica hegeliana di cui la terna famiglia- concetto, società civile – esistenza, stato- idea è una attuazione. Allo stesso modo viene ridotta la complessità del termine “ideale” che in Hegel non indica la riduzione ad un’apparenza, o addirittura a qualcosa di falso, quanto piuttosto la riduzione a momento necessario e indispensabile di quel processo dell’idea che solo è reale³⁶⁶. Famiglia e società civile non sono quindi pupazzi mossi dallo spirito che tiene i fili nascosto dietro il palco, ma momenti necessari dello spirito stesso che non è una sostanza o un sostrato ma il processo

³⁶⁶ Cfr. su questo le critiche puntuali di Marini, G. Marini, 1978, pp. 31-66.

del farsi finito e concreto. Anche la critica di Marx, insomma, sembra cadere in quel fraintendimento dello stato hegeliano che lo riduce ad una determinazione finita contrapposta ad altre determinazioni concettualmente indipendenti, salvo poi essere indebitamente soggiogate ad esso.

Non potendo trattare in questo luogo la critica del giovane Marx nella sua interezza, ci si soffermerà su un altro punto decisivo, dedicato al commento del §301 in cui Hegel illustra la funzione essenziale dello *ständisches Element* per il passaggio dell'interesse generale dall'in sé al per sé. Il passo è piuttosto rilevante, perché affronta il tema del rapporto tra libertà soggettiva e oggettiva cui si è deciso di dedicare questo bilancio conclusivo:

<<la libertà soggettiva appare presso Hegel come libertà formale [...] appunto perché egli non ci ha fatto vedere la libertà oggettiva come realizzazione e manifestazione di quella soggettiva. Poiché egli ha dato al contenuto presuntivo o reale della libertà un mistico portatore, il reale soggetto della libertà riceve un significato formale. La separazione dell'in e del per sé, della sostanza e del soggetto è astratto misticismo>> (*ivi*, p. 75).

Anche in questo caso, Marx mette in atto il medesimo schema di ragionamento: i soggetti della società civile sarebbero i titolari della concreta libertà soggettiva, ma Hegel ridurrebbe quest'ultima ad un vuoto elemento formale, cui si contrapporrebbe un'autentica libertà sostanziale ed oggettiva, quella dell'interesse universale che viene misticamente proiettata in quel macrosoggetto che è lo stato, senza riuscire a mostrare la reale integrazione tra l'interesse generale e quello particolare. La prospettiva filosofico-politica cui Marx fa riferimento in quel periodo non è ancora quella comunista, bensì una proposta di democrazia radicale rappresentativa che superi finalmente quella scissione fra esistenza pubblica e privata che sopravvive ancora nel sistema hegeliano attraverso la scissione tra società civile e stato. Si capisce allora il tono fortemente critico con cui il giovane filosofo di Treviri attacca Hegel:

<<negli stati moderni, come nella filosofia del diritto di Hegel, la realtà cosciente, verace, degli affari generali è soltanto formale, o soltanto il formale è reale affare generale. Non è da biasimare Hegel perché egli descrive l'essere dello stato moderno tale quale è, ma perché spaccia ciò che è come la essenza dello stato. Che il razionale è reale, ciò è precisamente in contraddizione con la realtà irrazionale che dovunque è il contrario di quel che esprime e esprime il contrario di quel che è>> (*ivi*, p. 77).

In questo passaggio risuona – attraverso un caratteristico linguaggio hegeliano pieno di rovesciamenti dialettici – il tema fondamentale della sinistra hegeliana, ovvero la critica della celebre equazione hegeliana di razionale e reale. Si capisce tuttavia, allo stesso tempo, come l'interpretazione marxiana della dottrina hegeliana dello stato fraintenda completamente il rapporto fra quest'ultimo e la società

civile. Evidente è anche il fraintendimento dell'aggettivo "formale", da Marx utilizzato quale sinonimo di "illusorio" o addirittura di "falso". Deve ancora avvenire il fondamentale confronto di Marx con la *Dottrina dell'essenza*, centrale all'interno del *Capitale*, che pure lo avrebbe aiutato a collegare il formalismo di cui parla Hegel a quel pensiero intellettualistico che informa di sé il sapere all'interno della società civile – non a caso definita da Hegel *Verstandesstaat* – e in cui ricade anche la stessa riflessione marxiana, incapace di cogliere la logica binaria che oppone *Besonderheit* e *Allgemeinheit* all'interno della *bürgerliche Gesellschaft* e che troverà un superamento speculativo proprio in uno stato inteso come cerchia delle cerchie, e non come sfera opposta a quella della società civile, interpretazione che riproduce quel contrasto inconciliabile che caratterizzava la seconda sezione dell'eticità³⁶⁷.

La critica alla presunta sproporzione tra il polo oggettivo e quello soggettivo all'interno della teoria dell'eticità è ripresa anche da Axel Honneth nella forma di una critica alla "sovraistituzionalizzazione" che Hegel realizzerebbe in tutti e tre i momenti della *Sittlichkeit*³⁶⁸. L'analisi di Honneth, dopo aver valorizzato le potenzialità intersoggettive dei *Lineamenti*, ovvero il riconoscimento reciproco quale condizione dell'autorealizzazione individuale, e lo stretto legame tra *Befreiung* e *Beschränkung*, mostra come questi elementi subiscano una brusca chiusura a causa di un'ipertrofia dell'apparato istituzionale non solo all'interno dello stato, ma anche nella società civile e nella famiglia. Proprio in quest'ultima sfera, secondo il filosofo tedesco, emergerebbe con chiarezza il germe dell'errore di Hegel: è curioso, infatti, all'interno di una sfera etica in cui il modello di libertà sociale prende la forma dell'amore, l'esclusione dell'amicizia, che avrebbe consentito un ampliamento delle riflessioni hegeliane anche al di fuori dell'ambito angusto della famiglia borghese, cui Hegel dedica la prima sezione dell'eticità. Questa singolare mancanza, del tutto in contraddizione con quello *Zusatz* al §7 della *Einleitung* in cui Honneth vedeva la definizione più precisa di libertà sociale, è spiegabile come il bisogno di Hegel di ridurre <<i>rapporti di interazione storicamente già dati</i>> connotabili normativamente ai soli rapporti che garantiscono effettivamente una riproducibilità sociale. Questo

³⁶⁷ Anche su questo, cfr. *ivi*, pp. 67-97. Marini, pur mostrando dettagliatamente i fraintendimenti in cui incorre il giovane Marx impegnato nella critica della *Filosofia del diritto* hegeliana, concorda con l'indirizzo generale della critica: <<la trattazione hegeliana è sì di impronta teologica, ma in modi più complessi e addirittura più radicali di quanto Marx non abbia visto e criticato, e in modi strettamente più connessi alla logica hegeliana>> (*ivi*, p. 41). La libertà soggettiva, secondo Marini, si ridurrebbe alla presa di coscienza della libertà oggettiva da parte dei soggetti e questo deriverebbe precisamente dalla forma speculativa del pensiero hegeliano: <<la sua ragione assoluta continuamente pone e distrugge, riassorbendole in sé, le determinazioni in cui instancabilmente si scinde; l'assolutezza che dovrebbe essere conquistata è continuamente presente come presupposto. [...] L'assoluto, come risolve in sé *logos* e natura, così risolve in sé, nella configurazione suprema della filosofia speculativa, i momenti finiti dell'arte e della religione. Altrettanto fa, quando nello stato si pone come assoluto etico, nei confronti dei momenti finiti della famiglia e della società civile, che genera per quindi riassorbirli nella sua sostanza infinita. [...] Nella descrizione di questa trasformazione delle libertà soggettive nella libertà ad un tempo oggettiva e soggettiva della compiuta idea etica, Hegel ha rinnovato la descrizione del passaggio del singolo nell'armonia di una realtà superindividuale>> (*ivi*, pp. 96,97).

³⁶⁸ Cfr., A. Honneth, 2003, pp. 112-134.

significa, nell'ottica hegeliana, che solo le forme istituzionalizzate di rapporti sociali, quelle cioè garantite da istituzioni, possano essere considerate <<beni fondamentali delle società moderne>> (A. Honneth, 2003, p. 120). Questa spiegazione honnethiana – di cui, a dire il vero, non si trova traccia nel testo hegeliano – spiegherebbe per quale motivo l'iperistituzionalizzazione dell'eticità escluda quelle pratiche sociali orizzontali e intersoggettive che, presentando le caratteristiche dell'abitudine e della seconda natura, potrebbero essere considerate momenti della realizzazione della libertà sociale e, quindi, venire connotate normativamente come momenti dell'eticità. Questa impostazione generale di Hegel porta all'esclusione, all'interno della prima sezione della *Sittlichkeit*, di tutte quelle relazioni sociali basate sull'amicizia, che pure presenterebbero strutture analoghe a quelle della famiglia, in favore del contratto matrimoniale quale istituto che garantisce un controllo istituzionale sulle relazioni intersoggettive e che, in questo modo, anticipa già nella famiglia la natura dello stato. Questa <<minimizzazione del carattere etico delle condizioni di libertà socialmente date>> (*ivi*, p. 123) non riguarderebbe esclusivamente la famiglia, ma interesserebbe anche la società civile, all'interno della quale possono essere rinvenute tracce di sovraistituzionalizzazione nelle figure dell'amministrazione della giustizia, della polizia e, soprattutto, delle corporazioni, vere e proprie istituzioni del riconoscimento politico che, in quanto tali, inseriscono già nella sfera della *bürgerliche Gesellschaft* forme di relazioni intersoggettive proprie della dimensione politica, rendendo confuso il sistema dell'eticità³⁶⁹. Questo difetto dell'impostazione hegeliana emergerebbe però in tutta la sua evidenza nella sezione dedicata allo stato, dove, alla struttura tipicamente orizzontale delle relazioni di riconoscimento, si sostituirebbe una relazione verticale con una dimensione oggettiva e sostanziale alla quale i cittadini devono adeguarsi per poter perseguire l'universale³⁷⁰. Sia che si interpreti lo stato hegeliano secondo una lettura repubblicana basata sull'impegno civico dei cittadini e sul prevalere della dimensione pubblica su quella privata, sia che si faccia riferimento ad una lettura liberale autoritaria che impedisce agli individui in quanto singoli di partecipare nella loro individualità alle decisioni politiche, ciò che la trattazione hegeliana dello *Staat* sembra impedire, agli occhi di Honneth, è proprio quella concezione di *öffentliche Freiheit* che dovrebbe consistere nella totale integrazione del polo soggettivo e di quello oggettivo. Quest'ultima non potrebbe emergere senza il riconoscimento della necessità di una sfera intersoggettiva all'interno della quale i cittadini possano deliberare liberamente. Questo apre la strada ad una democraticizzazione della *Filosofia del diritto*

³⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 130, 131.

³⁷⁰ <<Nel capitolo sullo stato, però, nel passo ove Hegel parla del relativo rapporto di riconoscimento, il discorso invece di svilupparsi in maniera orizzontale, all'improvviso, assume una tendenza verticale. [...] Qui i soggetti non fanno riferimento uno all'altro nel modo del riconoscimento, per produrre l'universalità solo attraverso le attività comuni, ma invece questo universale appare dato come qualcosa di sostanziale, cosicché il riconoscimento ha il senso di una conferma che si muove dall'alto verso il basso>> (*ivi*, pp. 132, 133).

hegeliana, operazione cui Honneth ha dedicato il suo lavoro decisivo sul *Diritto della libertà*, ma che già veniva anticipata nella conclusione de *Il dolore dell'indeterminato*³⁷¹:

<<una simile curvatura democratica si sarebbe accordata nel modo migliore con gli scopi di teoria della giustizia che Hegel persegue nella sua *Filosofia del diritto*: incardinato nell'ordinamento morale e assicurante la libertà, che le tre sfere formano insieme in quanto rapporti di riconoscimento, il compito della formazione democratica delle volontà si sarebbe dovuto collocare nell'ultima, autentica sfera politica, oltre le strutturazioni istituzionali degli spazi di libertà>> (*ivi*, p. 134).

La critica honnethiana non ci sembra tuttavia cogliere nel segno. A ben vedere, infatti, la verticalizzazione della dinamica riconoscitiva che Honneth vede all'opera nella dottrina dell'eticità non è un difetto in sé del sistema hegeliano, bensì la consapevolezza, da parte di Hegel, della diversa struttura che una relazione di quel tipo deve necessariamente avere all'interno della sfera politica. In quest'ultima, infatti, le relazioni tra individui non avvengono direttamente come nella società civile, secondo la forma del rapporto io-tu, bensì attraverso la mediazione dell'oggettività istituzionale di cui si riconosce la legittimità normativa. Solo attraverso questa mediazione potranno essere riconosciuti i diritti e i doveri di tutti i cittadini che si relazionano alle medesime istituzioni, secondo una struttura di riconoscimento io-noi che evita l'impossibile situazione in cui i diritti e i doveri di ciascun individuo, per essere legittimati, debbano essere riconosciuti singolarmente ogni volta da tutti gli altri presi singolarmente. Proprio l'elaborazione di un riconoscimento di secondo livello, come lo ha definito Siep, consente alla dottrina dell'eticità hegeliana di comprendere al suo interno anche una teoria delle istituzioni, elemento mancante, non a caso, nella trattazione che Honneth sviluppava ne *Il dolore dell'indeterminato*³⁷². Rendere giustizia della complessità della dottrina hegeliana del riconoscimento non significa tuttavia non vedere i limiti; particolarmente significative sono le accuse mosse da *Ludwig Siep* che, piuttosto che nella verticalizzazione del riconoscimento, vede il problema nella mancanza di reciprocità e nell'asimmetria³⁷³. Nella parte conclusiva delle sue ricerche dedicate al tema del riconoscimento nella *Filosofia dello spirito jense*, che arrivano a toccare anche gli sviluppi di questo tema giovanile all'interno dei *Lineamenti*, il filosofo tedesco mostra come la possibilità di modificare e di reinterpretare le norme sociali garantita dalle relazioni riconoscitive facciano capo ad una dinamica all'interno della quale l'individuo non svolge alcuna funzione. Questo sarebbe spia dell'impostazione teleologica del riconoscimento hegeliano, secondo la quale <<i livelli

³⁷¹ Un ulteriore tentativo di democraticizzare la *Filosofia del diritto* hegeliana è stato svolto in L. Cortella, 2011a, pp. 207-254.

³⁷² Cfr., *ivi*, pp. 168,169.

³⁷³ Cfr., L. Siep, 2007, pp. 295-312.

di volta in volta più bassi di questo processo sono determinati da quelli più alti>> (L. Siep, 2007, p. 298). Di più, Siep arriva a mostrare come il significato dei primi si esaurisca nel processo di sviluppo che porta al livello successivo, all'interno del quale il precedente non svolge più alcuna funzione. A fallire, all'interno dell'elaborazione hegeliana, sarebbe anche l'ideale della vitalità dell'intero, basata sull'indipendenza delle parti tra loro in relazione. La vera realizzazione degli elementi di singolarità in relazione, infatti, consiste alla fine in un togliersi a vantaggio dell'universalità e qualsiasi conflitto sviluppatosi all'interno di una sfera inferiore viene deciso dalla sfera superiore che può vantare un diritto maggiore. Le attenzioni di Siep si concentrano poi sulle dinamiche riconoscitive tra individui e istituzioni che costituivano, all'interno della nostra ricostruzione dell'eticità, il lato soggettivo dello stato hegeliano. E' proprio in questa relazione decisiva tra la particolarità e l'universalità che la promessa di intersoggettività fallirebbe, causando il togliersi della *Besonderheit*:

<<questo togliersi, da un lato significa che dietro i fini particolari sta l'universale come vero fine, come fine che essi, in verità, promuovono [...]. Dall'altro che l'universale volontà razionale non esclude certamente i fini particolari, piuttosto - almeno *in the long run* - li promuove. Tuttavia, questa volontà universale non è il risultato di un processo di formazione della volontà svolto consapevolmente dal basso, non è né un compromesso, né una sintesi empirica di scopi particolari dipendente da rapporti di forze e circostanze mutevoli, e non dipende neanche da un consenso di fatto. Essa è invece oggetto di una considerazione razionale, oggettiva, scientifica. Infine essa non è niente di diverso dal sistema stesso delle istituzioni in cui diventa possibile l'unificazione dell'individuo con le forme di vista comune - e almeno in parte pubbliche>> (*ivi*, pp. 304, 305).

In questo lungo ed interessante passo di Siep si ritrovano alcune delle obiezioni che erano già state mosse alla *Filosofia del diritto* hegeliana. Da una parte, come si è già visto a proposito di Habermas, Hegel chiuderebbe la possibilità di qualsiasi forma di sfera pubblica democratica, ricadendo nel punto di vista dell'osservatore teoretico in grado di elaborare una scienza della volontà oggettiva che non si produce in alcun modo dal basso. Dall'altra parte, come già avevamo notato con Honneth, il riconoscimento tra individui e istituzioni fallisce, non tanto per la presunta verticalità di quella relazione, ma per la mancanza di quella indispensabile forma di reciprocità che dovrebbe caratterizzare qualsiasi relazione riconoscitiva: se i cittadini hanno il dovere di riconoscere la volontà oggettiva, quest'ultima esibisce solo il diritto di essere riconosciuta da questi, senza riconoscere a sua volta. La relazione, quindi, si riduce secondo Siep ad un'eticizzazione dell'individuo, da intendere come un suo autotrascendimento e autotoglimento che lo porta ad annullarsi in una volontà sostanziale che ha i tratti della sostanza aristotelica e del bene platonico. Anche la soluzione individuata da Siep va in una direzione simile a quella proposta da Cortella o da Honneth, ovvero

quella di una democratizzazione della *Filosofia del diritto*, questa volta intesa come il progetto di una <<filosofia pratica senza teleologia>>³⁷⁴.

La critica del primato hegeliano dell'oggettività è condivisa anche da *Emil Angehrn*, secondo il quale <<la filosofia dello stato, pur rivendicando il diritto del soggettivo contro il sostanzialismo platonico, ne resta di fatto innanzitutto la critica. Neanch'essa può in verità eliminare l'ambivalenza del soggetto, né tantomeno portare un reale accordo fra il suo diritto irriducibile e la sua limitatezza>> (E. Angehrn, 1991, p. 27). Il discorso del filosofo svizzero, tuttavia, si inserisce in un ragionamento più ampio, volto a sottolineare l'ambiguità del principio del soggetto all'interno del sistema hegeliano, che di questo vorrebbe essere la più grande e definitiva realizzazione. La critica di Hegel, infatti, non vuole rivolgersi contro il principio moderno per eccellenza, ossia quello del soggetto, bensì contro il soggettivismo quale suo momento astratto. La critica all'individuo che fonda lo stato all'interno delle teorie giusnaturalistiche, quindi, non contraddice in alcun modo la grande impresa hegeliana di risoluzione della sostanzialità nel soggetto, ma intende contrapporsi a quelle derive soggettivistiche che spesso hanno frainteso la nozione stessa di soggetto, finendo per farlo coincidere con l'arbitrio e la naturalità. Nella correzione di questo difetto della soggettività moderna, tuttavia, Hegel rischia di mettere a repentaglio il senso stesso del principio di soggettività, realizzando, a causa di quella che Angehrn chiama "metafisica dello spirito", una singolarizzazione del soggetto:

<<la singolarità, che appartiene costitutivamente alla soggettività, risulta essere infine quella dell'assoluto stesso, cui pertiene la singolarità, benché non sia un particolare accanto ad altri. Il vero soggetto è il soggetto infinito. Fin tanto che i soggetti individuali rimangono irriducibilmente particolari, il loro effettivo essere individuati non può mai esser tolto. Tra i soggetti individuali reali e l'esatto concetto della soggettività non può aver luogo alcuna adeguazione>> (*ivi*, p. 32).

Ma come può valere il discorso generale di Angehrn per la *Filosofia del diritto*? Il punto critico in cui emergerebbe questa divaricazione tra il soggetto assoluto e i soggetti individuali è da ricercarsi proprio nello stato, ovvero in quella sfera che dovrebbe dimostrare la perfetta integrazione di questi due elementi. Come si è già mostrato nel corso della trattazione, all'intero dello *Staat* hegeliano possono essere distinti due momenti, quello soggettivo della *politische Gesinnung* e quello oggettivo della *Verfassung*. Per molti critici in entrambi i lati avverrebbe un annullamento degli individui concreti a favore dell'affermazione di un macrosoggetto sostanziale e sovraindividuale. Già Siep e

³⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 308-312.

Honneth avevano sottolineato i problemi di quella particolare forma di riconoscimento tra individui e istituzioni che costituisce il lato soggettivo della relazione tra *Besonderheit e Allgemeinheit*. Come sottolinea *Lucio Cortella*, questo limite deriverebbe dall'incapacità di Hegel di pensare una forma democratica di legittimità dal basso, prevedendo solamente un obbligo di riconoscimento *ex post* da parte di cittadini privati di qualsiasi diritto di essere riconosciuti. Certo, il riconoscimento dovrebbe essere esercitato da individui che hanno subito un processo di *Bildung*, ma questa "eticizzazione" – per usare l'espressione di Siep – dei soggetti è agita ancora una volta da quelle istituzioni che dovrebbero essere riconosciute. Queste osservazioni mettono ovviamente in dubbio la validità di una *Anerkennung* in cui i riconoscenti, non solo non vengono a loro volta riconosciuti, ma sono addirittura formati e costituiti da quelle stesse istituzioni che dovrebbero essere destinatarie dell'*Anerkennen*³⁷⁵. Il risultato di questa sproporzione è il rischio di una ricaduta in quella impostazione sostanzialista propria della filosofia pratica antica dalla quale Hegel voleva invece allontanarsi: gli individui riconoscenti sarebbero alla fine posti come tale dalla stessa sostanzialità delle istituzioni come mezzi per un riconoscimento che, in realtà, si rivela una forma di autoriconoscimento dello stato stesso, unico vero soggetto – proprio perché unico e sovraindividuale, come aveva notato Angehrn – dell'eticità. L'incapacità hegeliana di innescare processi riconoscitivi democratici autentici si riflette anche nell'impostazione della costituzione all'interno della quale si impone ancora una volta, attraverso la figura del monarca, un unico soggetto che raggruppa in sé la totalità dei diversi momenti dello stato. Il sovrano non elettivo, tale per nascita, titolare del diritto ad una decisione ineducibile ed immediata, in palese contrasto con tutto il percorso dei *Lineamenti*, che si era sempre svolto attraverso molteplici mediazioni concettuali, rischia di far retrocedere il progetto hegeliano dell'eticità – che si contrapponeva al "naturalismo" del pensiero giusnaturalista – ad una nuova forma di naturalità, tale addirittura da negare la realtà di quella libertà concreta che sembrava essersi costituita all'altezza dello stato. Particolarmente severe sono le osservazioni a questo riguardo di *Herbert Marcuse*, il quale mostra bene come, dopo aver dimostrato che non esiste alcuna immediatezza che non sia mediata e che anche all'interno della dimensione sociale non vi sia alcuna individualità che non sia prodotta dalle relazioni intersoggettive, Hegel chiuda il discorso dell'eticità affidando il fondamento del corpo politico dello stato ad un individuo che è tale per natura, indipendentemente dai rapporti sociali:

«la libertà si identifica totalmente con l'inesorabile necessità della natura, e la ragione si riduce al fatto accidentale della nascita. La filosofia della libertà si trasforma di nuovo in una filosofia della necessità. [...] Il vero torto di Hegel è ben più profondo di quello che

³⁷⁵ Cfr. L. Cortella, 2011a, pp. 183-189.

consiste nella sua apologia della monarchia prussiana. Egli non è colpevole di servilismo ma di tradimento nei confronti delle sue più alte idee filosofiche. La sua dottrina politica comporta la resa della società alla natura, della libertà alla necessità, della ragione all'arbitrio>> (H. Marcuse, 1966, pp. 254,255).

La posizione di Marcuse deve essere inserita in un discorso generale volto a sottolineare la portata critica e rivoluzionaria della *Scienza della logica* hegeliana, contrapposta alla *Filosofia del diritto*, che invece vanificherebbe i risultati speculativi che il filosofo tedesco aveva raggiunto nel suo capolavoro teoretico. Un'operazione analoga è perseguita anche dalle ricerche di *Michael Theunissen*, autore di un saggio fondamentale che intende mostrare come il tema dell'intersoggettività, posto speculativamente dalla *Begriffslogik*, scompaia invece nella teoria dell'eticità³⁷⁶. Egli interpreta i *Lineamenti* come il progetto di una critica immanente delle teorie giusnaturalistiche (critica che occuperebbe le prime due parti dell'opera) basate su una concezione negativa dell'individuo che vede l'altro come limite; da questa esposizione critica delle tesi del diritto naturale emergerebbe in positivo la dottrina dell'eticità, che propone una concezione dell'altro come condizione di possibilità della stessa libertà dell'individuo, nell'ottica di una *kommunale Freiheit*. La tesi di Theunissen è che il progetto generale di Hegel fallisce e che l'apertura all'intersoggettività che emergeva dall'esposizione critica di diritto astratto e moralità sparisce all'interno dell'eticità. La sfera della *Sittlichkeit* espone tre strutture di vita comunitaria (famiglia, società civile e stato) all'interno delle quali dovrebbe svilupparsi una forma intrinsecamente intersoggettiva di libertà che emergerebbe quale risultato della confutazione dell'individuo isolato e atomisticamente inteso della scienza politica moderna; nel corso della trattazione hegeliana, tuttavia, su questo discorso si impone il movimento riflessivo dell'autocoscienza della sostanza che, attraverso la mediazione degli individui, si relazione in realtà con se stessa, dimostrando la propria autonomia (rendendosi quindi autenticamente sostanza) e riducendo i singoli ad accidenti:

<<die Destruktion des intersubjektivitätstheoretischen Ansatzes, für den die ursprüngliche Anlage der Sittlichkeitslehre mindestens offen ist, läßt sich gerade an dem Gedanken ablesen, der intersubjektive Verhältnisse mit dem Selbstbewußtsein der Substanz vermitteln soll. Hegel begreift da die Substanz als das Substantialitätsverhältnis [...]. Zunächst polt Hegel jedes Verhältnis von Personen zueinander auf ein Verhältnis der Substanz zu diesen Personen um; und sodann deutet er das angeblich basale Verhältnis alse ein Verhältnis der Substanz zu sich selbst. Damit verschwindet die Selbständigkeit der Personen, die Hegel folgerichtig akzidentalisiert>> (ivi, p. 328).

³⁷⁶ Cfr. M. Theunissen, 1982.

Theunissen, anticipando le tesi del suo allievo Angehrn, scava a fondo il testo hegeliano alla ricerca delle radici di questo errore e le rinviene nella distinzione tra la singolarità unica e solitaria del concetto e quella immediata e plurale degli individui. All'interno della *Filosofia del diritto*, l'errore sarebbe da rinvenirsi proprio in quella trattazione astratta e formale della struttura della singola volontà libera individuale che Hegel espone nell'*Einleitung*: in quei fondamentali paragrafi, egli mostra il sorgere dell'individuo libero attraverso un processo del tutto monologico in cui l'altro non svolge alcun ruolo, anzi, viene programmaticamente escluso attraverso il momento decisivo del *sich beschließen* che è un movimento escludente di recisione. Questo errore originario – che, potremmo dire noi seguendo il discorso di Theunissen, trova il suo culmine nella figura del monarca e della sua *letzte Entscheidung* – si riflette nei limiti della dottrina dell'eticità, dove, attraverso il contraddittorio momento della *politische Gesinnung*, il momento intersoggettivo viene rimpiazzato dal movimento autoriflessivo della sostanza che pone se stessa attraverso la mediazione degli individui/accidenti. Il grande tema hegeliano dell'intersoggettività, tematizzato con successo nella *Logica*, emergerebbe quindi solo *ex negativo* attraverso la critica della tradizione giusnaturalistica e della sua *soziale Defizienz*, ma verrebbe radicalmente messo in discussione dall'esposizione positiva dell'eticità.

Alla luce di alcune delle più celebri critiche alla *Filosofia del diritto* che sono state brevemente riportate è possibile ora tracciare un breve bilancio del tentativo hegeliano di conciliare ciò che abbiamo chiamato il polo soggettivo e quello oggettivo della dimensione storica, politica e sociale che Hegel raggruppa all'interno della sfera dello spirito oggettivo. Il sistema della libertà che i *Lineamenti* sviluppano pretende di essere il tentativo più radicale osato dal pensiero filosofico moderno di dare un significato politico alla particolarità e all'individualità, superando il paradigma giusnaturalista che, pur fondando la sfera politica su di un'assolutizzazione dell'individuo, finiva alla fine paradossalmente per annullarlo, negandone le differenze specifiche e pensandolo astrattamente come un atomo isolato. La proposta hegeliana, tuttavia, non si presenta come un'alternativa alla scienza politica moderna, bensì come una sua critica immanente, come una *Aufhebung* di un concetto di libertà individuale che, all'interno della concettualità moderna, non riesce a dare ragione di sé e che quindi deve essere sviluppato, superato, ma allo stesso tempo mantenuto, non negato in senso assoluto. La particolarità si deve infatti compiere fino al suo estremo, che Hegel colloca storicamente al livello della modernità nella figura della società civile: solo a quel punto emergerà l'indeterminatezza della *Besonderheit* e la necessità della sua integrazione in una sfera più ampia, quella dello stato, in cui il polo soggettivo e quello oggettivo emergono come momenti ideali, superando la loro pretesa autonomia e indipendenza. Il primo, sviluppato nella maniera ancora concettualmente insufficiente tipica della morale moderna nella parte dedicata alla *Moralität*, trova una sua concretizzazione all'interno dell'eticità nel momento della società civile; il polo oggettivo,

invece, trattato attraverso le categorie carenti del giusnaturalismo nell'esposizione del diritto astratto, si concretizza in quei momenti oggettivi ed istituzionali che pure si sviluppano all'interno della *bürgerliche Gesellschaft*, quali l'amministrazione della giustizia e la polizia. La mera contrapposizione di queste due polarità, come se fossero originarie e reciprocamente indipendenti non risolve tuttavia quelle scissioni caratteristiche della modernità che Hegel vede nascere dalla carente riflessività del pensiero moderno, da una costellazione concettuale incapace di dar ragione di se stessa. La sfera dello stato quale cerchia delle cerchie intende rispondere a questo problema, presentando la soluzione originale di Hegel. L'interpretazione che è stata qui proposta non intende lo stato – a differenza di quanto sembra fare Siep – come il mero insieme delle istituzioni oggettive, bensì come quella relazione originaria tra polo soggettivo e oggettivo, come la loro già da sempre avvenuta mediazione. L'esposizione hegeliana sembra distinguere due lati di questa mediazione, uno soggettivo, in cui la *Versöhnung* tra i due poli avviene all'interno della disposizione d'animo politica dei cittadini e un lato oggettivo che costituisce la *Verfassung*. Come si è visto, la maggior parte delle critiche che sono state qui richiamate si confrontano principalmente con il lato soggettivo della *politische Gesinnung*, del quale viene giustamente sottolineata la problematicità. Il riconoscimento tra cittadini e istituzioni sembra infatti in ultima istanza una finzione attraverso la quale il potenziale intersoggettivo che la *Filosofia del diritto* aveva aperto si richiude a causa dell'irruzione di un nuovo ed unico soggetto sovraindividuale che Theunissen descrive giustamente come una sostanza in senso aristotelico, che risolve nel suo movimento di autoriflessione il rapporto di riconoscimento politico che, al contrario, sarebbe dovuto essere reciproco, per poter essere reale. I principali critici dei *Lineamenti* sembrano tuttavia aver sottovalutato il lato oggettivo dello stato hegeliano, ovvero la forma particolare che la relazione tra polo soggettivo e oggettivo viene ad assumere sul terreno oggettivo della costituzione. Al netto di alcune incongruenze evidenziate efficacemente da Marcuse e Cortella che si concentrano sull'immediatezza e la naturalità della figura del sovrano, il tentativo di dare ragione della particolarità, fornendole una funzione e una risultanza politica sembra essere molto più avanzato, si potrebbe dire perfino più riuscito di quanto non avvenga a proposito della *politische Gesinnung*. Nel movimento che avviene all'interno della costituzione e che produce come risultato il continuo determinarsi di quest'ultima, il polo soggettivo e quello oggettivo si incontrano nuovamente quali momenti ideali all'interno di un intricato sistema di mediazioni; il risultato è il concetto di *öffentliche Freiheit*, da intendersi quale integrazione di libertà soggettiva e libertà sostanziale, quale superamento della distinzione caratteristica della scienza politica moderna fra pubblico e privato. L'elemento soggettivo e individuale che, come si è mostrato, risulta sacrificato nel lato soggettivo della relazione emerge al centro della costituzione nella figura del potere legislativo e nel concetto hegeliano di rappresentanza, in forte contrasto con la trattazione moderna di questo concetto, in cui

ciò che si impone attraverso il processo di autorizzazione è piuttosto la volontà generale che annulla la rilevanza politica degli individui-atomi che ad essa danno origine. Certo nella risignificazione hegeliana il cittadino viene posto al centro della costituzione, ma non in quanto singolo isolato dalle relazioni, bensì in quanto membro di una cerchia della società civile, non in quanto fondamento assoluto dello stato, bensì in quanto *parte* che, attraverso il sistema di mediazione, concorre alla determinazione e al mantenimento della stessa costituzione. Ecco venire alla luce la distanza tra la *Filosofia del diritto* hegeliana e la scienza politica moderna, distanza che, è bene ripeterlo ancora una volta, non si presenta come una secca alternativa, ma come il risultato di una *Aufhebung* immanente che porta alla luce una forma di libertà, quella comunicativa, o relazionale, o sociale, finalmente adeguata al suo concetto. La filosofia hegeliana si pone quindi all'altezza dello stato moderno e lo comprende quale momento epocale della realizzazione della libertà, ma questo non vuol dire adeguarsi all'autocomprensione intellettualistica dello stato moderno, che prende le forme della scienza politica moderna. Questa concettualità astratta infatti non è in grado di dare ragione dell'epocalità di tale configurazione politica e la dottrina dell'eticità cui Hegel dà valore speculativo all'interno di una *philosophische Rechtswissenschaft* ambisce proprio a superare questi limiti.

Come si è visto, tuttavia, l'eticità intrastatale non è l'ultima parola di Hegel riguardo allo spirito oggettivo e i tre momenti della sovranità rivolta all'esterno, dell'*äußere Staatsrecht* e della storia universale rappresentano gradi diversi di arretramento rispetto alle conquiste concettuali della *Sittlichkeit*. Per quanto riguarda il primo di questi momenti vale ancora di più quello che Marcuse diceva a proposito del sovrano all'interno della costituzione: egli si pone quale unità dello stato in maniera immediata, negando la pluralità interna che pure si era rivelata fondamentale ai fini della produzione e determinazione della *Verfassung*. Nei rapporti fra stati, poi, la retrocessione rispetto all'eticità emerge dall'utilizzo da parte dello stesso Hegel del paradigma del riconoscimento per spiegare le relazioni fra stati. Nel caso del diritto internazionale, infatti, non sembra crearsi quel "terzo soggetto" che rappresenta oggettivamente la mediazione che rende possibile la relazione; al contrario, ciò che si impone è una logica che resta inaccessibile tanto allo stato nella sua unità immediata – cioè al sovrano – tanto, a maggior ragione, ai cittadini dello stato. Questa logica opaca rovescia la libertà etica nella necessità della storia e assume i connotati del *Weltgeist* con cui Hegel chiude i *Lineamenti*. Esso appare come quel <<regno della necessità, dell'accidentalità, dell'opacità>> (L. Cortella, 2011a, p. 194) che si apre al di fuori dello spazio limitato dello stato³⁷⁷. Nei confronti di questo *Weltgeist*

³⁷⁷ Marcuse critica aspramente la chiusura della *Filosofia del diritto* attraverso la figura dello spirito del mondo, mostrando come in essa non solo vengano contraddette tutte le pretese della teoria hegeliana dell'eticità, ma come essa neghi persino la funzione emancipatrice e rivoluzionaria che trova espressione nella *Scienza della logica*: <<lo spirito del mondo è l'ipostatico soggetto della storia; esso è il sostituto metafisico del soggetto reale, il misterioso Dio di un'umanità frustrata,

non è possibile alcuna forma di riconoscimento, ma questo costituisce un grosso problema anche per la dottrina dell'eticità: la sua limitazione all'interno della dimensione statale, infatti, impone al discorso hegeliano un'inaspettata chiusura nazionalistica che contraddice la pretesa di universalità che distingueva la *Sittlichkeit* moderna dall'*ethos* antico. In secondo luogo, lo stesso progetto di un'eticità intesa come *Versöhnung* trasparente tra il polo soggettivo e quello oggettivo viene messo a repentaglio, dal momento che a governare i cittadini e le loro volontà libere è quella necessità oggettiva e opaca che agisce indipendentemente dalla loro volontà e che diventerà trasparente a sé solamente con il passaggio allo spirito assoluto, oltrepassando cioè quella dimensione storica, politica e sociale in cui Hegel intendeva mostrare la realizzazione – all'altezza dell'età moderna – della libertà³⁷⁸. *Theodor W. Adorno* ha ben descritto la situazione determinata dalla filosofia della storia hegeliana:

«lo spirito universale c'è, ma non è tale, non è spirito, bensì è proprio quel negativo che Hegel fece rotolare su coloro che dovevano obbedirgli e la cui sconfitta viene duplicata dal verdetto che la loro differenza dall'oggettività è il non vero e il cattivo» (T. W. Adorno, 2004, p. 271)³⁷⁹.

La critica di Adorno alla filosofia della storia si iscrive all'interno di un progetto generale di salvazione dell'individuo, a suo modo di vedere messo in pericolo, tra le altre cose, dalla *Filosofia del diritto* e dalla *Filosofia della storia* di Hegel, colpevoli di aver identificato indebitamente l'individuo concreto nella sua unicità con il soggetto, inteso quale categoria universale e oggettiva, inevitabilmente identificante e incapace di cogliere l'individuo nella sua *Besonderheit*³⁸⁰. Come si è cercato di mostrare in questo lavoro, tuttavia, nei *Lineamenti* di Hegel si possono trovare le risorse per valorizzare l'individuo all'interno della dimensione storica e sociale, sottolineandone il valore politico e grazie a queste elaborazioni concettuali è possibile riformulare il progetto hegeliano al di là dei limiti che l'autore gli ha imposto. Questo lavoro esula naturalmente dalla portata di questa ricerca, ma se il percorso fin qui svolto ha effettivamente colto alcuni punti della *Filosofia del diritto*, queste risorse da valorizzare e da riproporre anche nelle discussioni interne alla filosofia sociale e politica contemporanea sono rappresentate dai due lati dello stato hegeliano: *da una parte* il riconoscimento politico tra cittadini e istituzioni, opportunamente riformulato in modo da renderlo reciproco, nell'ottica di una democratizzazione dell'eticità hegeliana. *Dall'altra parte* – e questo è

nascosto e terribile come il Dio dei calvinisti; il motore di un mondo in cui tutto ciò che accade si verifica a dispetto delle azioni coscienti dell'uomo e a danno della sua felicità» (H. Marcuse, 1966, p. 271).

³⁷⁸ Su questo cfr. L. Cortella, 2011a, pp. 194-205.

³⁷⁹ Più avanti Adorno aggiunge: «ciò che Hegel ha attribuito ipertroficamente agli spiriti nazionali, in quanto individualità collettive, è stato sottratto all'individualità, al singolo essere umano» (T. W. Adorno, 2004, p. 306).

³⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 313,314.

l'aspetto che più si è cercato qui di valorizzare – riprendendo la trattazione hegeliana della costituzione, qui interpretata come una critica immanente delle categorie fondamentali della scienza politica moderna, riproponendola – opportunamente emendata da alcuni elementi anacronistici quali la figura del monarca per nascita – come una teoria critica delle istituzioni.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI HEGEL E INDICE DELLE SIGLE

- [Fen] *Fenomenologia dello spirito [1807]*, a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, Firenze 2017.
- [Log] *Scienza della logica vol. I, II [1812-16]*, a cura di Leo Lugarini, Laterza, Bari 1981.
- [GPhR] *Grundlinien der Philosophie des Rechts [1821]*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2017.
- [Dir] *Lineamenti di filosofia del diritto [1821]* a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, Firenze 2017.
- [Rel] *Lezioni di filosofia della religione [1821, 1824, 1827, 1831]*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, vol. I, Guida, Napoli 2003.
- [Enc] *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio [1830]*, a cura di Valerio Verra, Utet, Torino 1981.

LETTERATURA SECONDARIA

- Aa. Vv., (1985), *La rappresentanza politica*, Pitagora, Bologna.
- ADORNO, Theodor W. (2004), *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino.
- ALESSIO, Manuela (1996), *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto*, Guerini & Associati, Milano.
- ANGEHRN, Emil (1991), *Il principio della soggettività e l'ambivalenza del moderno*, in V. Vitiello (a cura di), 1991, pp. 15-33.
- APEL, Karl Otto (a cura di) (1979), *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia.
- BARCELLA, Fausto (1975), *L'Antike in Hegel e altri scritti marxisti*, Argalia, Urbino.
 - (1975), *Economia e sociologia nello Hegel jenesse*, in ID, (1975), pp. 103-185.
- BELLAN, Alessandro (2002), *La logica e il "suo" altro. Il problema della alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova.
 - (a cura di) (2013), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Mimesis, Milano.
- BIASUTTI, Franco (1995), *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in F. Chiereghin (a cura di) (1995), pp. 147-212.
- BIRAL, Alessandro (1999), *Per una storia della sovranità*, in G. Duso (a cura di) (1999), pp. 275-318.
- BOBBIO, Norberto (1976), *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino.
 - (1981), *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino.
- BODEI Remo, RANCINARO Roberto, BARALE Giuliano, (a cura di) (1975), *Hegel e l'economia politica*, Mazzotta, Milano.
- BROOKS Timothy- STEIN Sebastian, (a cura di) (2017), *Hegel's political philosophy. On the normative significance of method and system*, Oxford university press, Oxford.
- BUBNER, Rüdiger (1979), *La filosofia è il proprio tempo appreso in pensieri*, in K. O. Apel (a cura di) (1979), pp. 216-246.
 - (1995), *Innovationen des Idealismus*, Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen.

- (1995), *Hegels politische Anthropologie*, in ID, (1995), pp. 72-85.
- BURATTI, Andrea (2006), *Dal diritto di resistenza al metodo democratico. Per una genealogia del principio di opposizione nello stato costituzionale*, Giuffrè, Milano.
- CAVALLERI, Matteo (2019), *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano*, edizioni ETS, Pisa.
- CESA, Claudio (a cura di) (1979), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari.
 - (1981), *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. Verra (a cura di) (1981), pp. 147-178.
 - (2000), *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*, in G. Duso- G. Rametta (a cura di) (2000), pp. 11-30.
- CESARALE, Giorgio (2009), *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carrocci, Roma.
- CESARONI, Paolo (2007), *L'eticità come oggettivarsi dello spirito. A proposito dell'unità di reale e razionale nella Filosofia del diritto di Hegel*, in *Verifiche*, 1-4 2007, pp. 187-201.
 - (2006), *Governo e costituzione in Hegel. Le Lezioni di filosofia del diritto*, Franco Angeli, Milano.
- CHIEREGHIN, Franco (a cura di) (1977), *Filosofia e società in Hegel*, *Verifiche*, Trento.
 - (a cura di) (1995), *Filosofia e scienze filosofiche nella enciclopedia hegeliana del 1817*, *Verifiche*, Trento.
 - (2011), *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carrocci, Roma.
- CORTELLA, Lucio (1995), *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini&Associati, Milano.
 - (1998), *Hegel: libertà e storia*, in C. Vigna (a cura di) (1998), pp. 289-317.
 - (2002), *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova.
 - (2011a), *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova.
 - (2011b), *E' necessario un fondamento religioso della politica? Riflessioni a partire dalla "teologia politica" di Hegel*, in *Filosofia e teologia*, vol. XXV, pp. 517-532.
 - (2011c), *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, in L. Cortella- F. Mora- I. Testa (a cura di) (2011), pp. 189-207.

- (2013), *La razionalità del reale. Problematica e attualità di un'equazione hegeliana*, in *Spazio filosofico*, vol.8, 2013, pp. 239-246.
- (2018), *Libertà nella storia e libertà dalla storia. I problemi irrisolti dello spirito oggettivo*, in *Polemos*, vol. XI, 2018, pp. 15-29.
- CORTELLA Lucio- MORA Francesco- TESTA Italo (a cura di) (2011), *L socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano.
- DUSO, Giuseppe (a cura di) (1999), *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Angeli, Milano.
 - (1999), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Bari.
 - (2012), *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in G. Duso- S. Chignola (a cura di), (2012), pp. 176-185.
 - (2013), *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano.
- DUSO Giuseppe- CHIGNOLA Sandro, (a cura di) (2012), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano.
- DUSO Giuseppe- RAMETTA Gaetano (a cura di) (2000), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano.
- DÜSING, Klaus (2000), *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto*, in G. Duso- G. Rametta (a cura di), (2000), pp. 133-146.
- FORST Reiner- GÜNTHER Klaus, (a cura di), (2021), *Normative Ordnungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- GIACCHE', Vladimiro, (1990), *Note sui significati di "libertà" nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, in *Annali della Scuola Normale superiore di Pisa, classe di lettere e filosofia*, III/20, 1990, pp. 569-602.
- HABERMAS, Jürgen, (1973), *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna.
 - (1973), *La critica hegeliana alla Rivoluzione francese*, in ID, (1973), pp. 175-199.
 - (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
 - (2021), *Noch einmal: zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit*, in R. Forst – K. Günther (a cura di) (2021), pp.25-41.
- HENRICH Dieter- HORSTMANN Rolf-Peter, (a cura di) (1982Z), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Hegel-Tage Fontenay-aux-Roses, Klett-Cotta, Stuttgart.

- HOFFMAN, Hasso (2007), *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, Giuffrè, Milano.
- HONNETH, Axel (2003), *Il dolore dell'indeterminato. Una riattualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma.
 - (2011), *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*
- ILTING, Karl-Heinz, (1977), *Hegel diverso. Le filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, Laterza, Bari.
 - (1982), *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit*, in D. Henrich- R. Horstman, (a cura di) (1982), pp. 225-255.
- KANT, Immanuel (1997), *Fondazione della metafisica dei costumi [1785]*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Bari 1997.
- LANDUCCI, Sergio (1978), *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze.
- MARCUSE, Herbert, (1966), *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Il Mulino, Bologna.
- MARINI, Giuliano (1978), *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del diritto hegeliana*, Morano, Napoli.
 - (1979), *Struttura e significati della società civile hegeliana*, in C. Cesa (a cura di), (1979), pp. 57-82.
 - (1981), *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della Filosofia del diritto hegeliana*, in V. Verra, (a cura di), (1981), pp. 123-147.
- MARX, Karl, (1971), *Dalla Critica della filosofia hegeliana del diritto: Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico (§§261-313)*, in ID, (1971), *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, pp. 13-142.
- MESSINESE, Leonardo (1982), *La giustificazione dell'eticità nei Lineamenti di filosofia del diritto di G. W. F. Hegel*, in Aquinas, XXVI, 3, 1982, pp. 424-464.
- MIGLIO, Gianfranco (1985), *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza*, in Aa. Vv. (1985), pp. 171-199.
- MONTANI, Pietro (2001), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma.
- NUZZO, Angelica (1990), *Rappresentazione e concetto nella "logica" della Filosofia del diritto di Hegel*, Guida, Napoli.
 - (2017), *The relevance of the logical method in Hegel's practical philosophy*, in T. Brooks- S. Stein (a cura di), (2017), pp. 103-123.

- OTTMANN, Hennig (1982), *Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem*, in D. Henrich- R. Horstmann (a cura di), (1982), pp. 382-392.
- PELCZYNSKI, Zbigniew (a cura di) (1971), *Hegel's political philosophy, problems and perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.
 - (1971), *The hegelian concept of the state*, in ID, (a cura di) (1971), pp. 1-29.
 - (a cura di) (1984), *The state and the civil society. Studies in Hegel's political philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
 - (1984), *The significance of Hegel's separation of the state and civil society*, in ID, (a cura di) (1984), pp. 1-13.
- PIPPIN, Robert, (2017), *In what sense is Hegel's philosophy of right "based" on his Science of logic? Remarks on the logic of justice*, in T. Brooks- S. Stein (a cura di) (2017), pp. 78-92.
- QUANTE, Michael (2011), *Il concetto hegeliano di azione*, Franco Angeli, Milano.
- RANCHIO, Filippo (2013), *Reificazione e seconda natura: le origini hegeliane di un'idea*, in A. Bellan (a cura di), (2013), pp. 47-70.
- REDDING, Paul, (2017), *What might it mean to have a systematic idealist, but antiplatonist, practical philosophy?*, in T. Brooks- S. Stein (a cura di) (2017), pp. 25-43.
- RIEDEL, Manfred (1975), *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Bari.
 - (1977), *Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della Filosofia del diritto di Hegel*, in F. Chierighin (a cura di), (1977), pp.35-56.
 - (1979), *Natura e libertà nella Filosofia del diritto di Hegel*, in C. CESA (a cura di) (1979), pp. 35-56.
- RITTER, Joachim (1970), *Hegel e la Rivoluzione francese*, Guida, Napoli.
 - (1983), *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Casale Monferrato.
- ROMANO, Bruno (1975), *Riconoscimento e diritto. Interpretazione della Filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, Bulzoni, Roma.
- RUGGIU, Luigi (2009), *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano.
- SCHMITT, Carl, (1984), *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano.
- SCHNÄDELBACH, Herbert (1987), *Hegel und die Vertragstheorie*, in *Hegel-Studien*, 22, pp. 111-128.
- SEVERINO, Giulio (1971), *Antigone e il tramonto della "bella vita etica" nella Fenomenologia dello spirito di G. W. F. Hegel*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1971, pp. 84-99.

- SIEP, Ludwig (1982), *Was heißt "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie?*, in *Hegel-Studien*, 17, 1982, pp. 75-96.
 - (1982b), *Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in D. Henrich-R. P. Horstmann (a cura di) (1982), pp. 255-276.
 - (2007), *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, Pensa, Lecce.
- TAYLOR, Charles (1984), *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna.
- TESTA, Italo (2002), *Hegel critico e scettico. Illuminismo, repubblicanesimo e antinomia alle origini della dialettica (1785-1800)*, Il Poligrafo, Padova.
- THEUNISSEN, Michael (1982), *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in D. Henrich- R. P. Horstmann, (a cura di) (1982), pp. 317-381.
- THOMPSON, Kevin (2017), *Systematicity and normative justification. The method of Hegel's philosophical science of right*, in T. Brooks- S. Stein (a cura di) (2017), pp. 44-66.
 - (2019), *Hegel's theory of normativity. The systematic foundation of the philosophical science of right*, Northwest University Press, Kirkland.
- VERRA, Valerio (a cura di) (1981), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli.
- VIEWEG, Klaus, (2017), *The state as a system of three syllogism: Hegel's notion of the state and its logical foundations*, in T. Brooks- S. Stein (a cura di), (2017), pp. 124-143.
- VINCI, Paolo (2001), *L'Antigone di Hegel. Alle origini tragiche della soggettività*, in P. Montani (a cura di) (2001), pp. 31-36.
- VIGNA, Carmelo (a cura di) (1998), *La libertà del bene*, Vita&Pensiero, Milano.
- VITIELLO, Vincenzo (a cura di) (1991), *Hegel e la comprensione della modernità*, Guerini&Associati, Milano.
- WOOD, Allen (2017), *Method and system in Hegel's philosophy of right*, in T. Brooks- S. Stein, (a cura di) (2017), pp. 93-113.

Ringraziamenti

Giunto al termine di questo lavoro non posso non citare, anche solo brevemente, quelle persone senza le quali tutto ciò non sarebbe stato banalmente possibile. Questi ringraziamenti non vogliono suonare retorici, o formali, ma intendono riconoscere l'apporto indispensabile che ciascuno ha apportato a questo lavoro. La tesi, così come un percorso di studi, infatti, non nasce dalla testa di un individuo, ma fiorisce all'interno di un ambiente fatto di relazioni, scambi, confronti, supporto, critica, discussione. Certe personalità hanno particolarmente bisogno di un riscontro, e senza questo ambiente ricco di relazioni sarebbe stato impossibile portare a termine non solo questa tesi, ma l'intero percorso di studi.

Un ringraziamento particolarmente sentito non può che andare ai miei genitori, Marco e Simona, e a tutto il resto dei miei famigliari, che hanno materialmente reso possibile i miei studi, nutrendo in me una fiducia assoluta che è valsa molto di più di qualsiasi sostegno concreto e che mi impegnerò a non deludere. Un grazie anche a Valentina Di Biase per l'indispensabile supporto tecnico nella stesura del lavoro.

Una menzione particolare alla città di Venezia e alle persone che qui ho incontrato e che costituiscono proprio quel tessuto di relazioni di cui prima si parlava. Grazie quindi a Vrm, Marco, Viola, Stefano, Chiara, persone incontrate forse per caso, ma dalle quali è ormai impossibile anche solo pensare di separarsi. Grazie a loro ho potuto vivere una città di per sé unica, riempiendola di esperienze e di ricordi.

Grazie anche a Mattia e a Sara, amici con i quali intrattengo dialoghi già da alcuni anni, con cui ho potuto discutere ciò che ho imparato, confrontandomi sui classici della filosofia e su ciò che scrivevo. Non è certo un'esagerazione affermare che il confronto con loro è in alcuni casi valso di più di qualsiasi percorso accademico. Grazie ad Alberto e a tutti gli amici del paese, figure sempre più simili ad una famiglia, dalle quali si può sempre tornare sentendosi a casa, anche dopo essere stati lontani per molto tempo.

Un enorme ringraziamento al professor Cortella, il cui ruolo nella mia formazione è andato ben oltre quello che caratterizza la figura del relatore. Grazie ai suoi insegnamenti ho imparato non solo ad approcciare i testi hegeliani – e già solo questo meriterebbe grande riconoscenza – ma soprattutto a trovare una collocazione all'interno dell'intricato panorama del pensiero contemporaneo. Se è vero che la filosofia è sempre un "partire da", ora so esattamente dove sono collocato e a partire da quale orizzonte potrò muovere i miei primi passi.

Un ringraziamento colmo di affetto a Maria Cristina, la prima dei miei maestri, che mi ha insegnato cosa sia la filosofia e che mi sostiene ormai da diversi anni. Risuona ancora nella mia testa il suo invito a non abbandonare “le vie della ragione e del concetto”, perché con esse nulla è garantito, ma senza di esse sono garantiti i disastri. Il mio percorso fino a questo punto ha cercato di restare fedele a questa esortazione e se in esso può essere rinvenuta una coerenza, questa coincide senza dubbio con le indicazioni di Maria Cristina.

Un ringraziamento, infine, al dottor Matteo Cavalleri e al maestro Maurizio Grandinetti. Il primo è stato indispensabile, con le sue preziose indicazioni bibliografiche, all’elaborazione di questa tesi. Il secondo ha costituito, forse a sua insaputa, un esempio di che cosa significhi lavorare con serietà e senza compromessi. Questo modello, che chiaramente va ben al di là della musica, lo conservo tra gli insegnamenti fondamentali che hanno indirizzato le mie scelte fino ad ora e che continueranno ad indirizzarle nel futuro.

Andrea Bianchi

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I: L'IDEA DI UNA <i>PHILOSOPHISCHE RECHTSWISSENSCHAFT</i>.	3
Per una lettura sistematica della <i>Filosofia del diritto</i> hegeliana	3
1. <i>Metodo e sistema. Un breve punto sul dibattito attuale riguardo alla funzione della sistematicità nella filosofia del diritto di Hegel</i>	3
2. <i>La natura speculativa e concettuale della scienza filosofica del diritto</i>	6
3. <i>Sistematicità nel metodo speculativo di Hegel</i>	10
4. <i>Normatività nel metodo speculativo di Hegel</i>	20
5. <i>Dal puro pensiero alla Realphilosophie. Le trasformazioni del metodo nel passaggio dalla Logica alla Filosofia dello spirito</i>	24
6. <i>“Hier ist die Rose, hier tanze!” Sulla equazione hegeliana di razionale e reale</i>	31
CAPITOLO II: STRUTTURA E REALIZZAZIONE DELLA LIBERTA'. SU ALCUNI LUOGHI DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO HEGELIANA	41
1. <i>La triplice articolazione della libertà e la struttura dell'agire dell'individuo</i>	41
2. <i>Dialettica della modernità. La trattazione hegeliana del diritto astratto.</i>	54
3. <i>Teoria dell'azione e libertà soggettiva. La trattazione hegeliana della moralità</i>	66
4. <i>La teoria hegeliana dell'eticità</i>	86
a. <i>Osservazioni logiche sulla relazione tra moralità ed eticità</i>	86
b. <i>Il concetto hegeliano di eticità</i>	89
c. <i>Parvenza e mediazione nella società civile. La filosofia sociale di Hegel</i>	100
d. <i>La dottrina filosofica dello stato</i>	146
CONCLUSIONE	192
Un bilancio	192
BIBLIOGRAFIA	209
<i>Ringraziamenti</i>	216